

Izvirni znanstveni članek (1.01)
Bogoslovni vestnik 78 (2018) 1,33—51
 UDK: 123:27-53
 Besedilo prejeto: 01/2018; sprejeto: 03/2018

Robert Petkovšek

Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem¹

Povzetek: Svoboda je način ali oblika (forma) življenja, ki človeku omogoča, da se uresničuje v svoji izvorni človeškosti, to je v spoznavanju resnice, v delanju dobrega in v ljubezni. Resnica, dobro in ljubezen se uresničujejo v svobodi, svoboda pa v njih dosega svoj smisel. Po Heglu in Girardu je človeka šele krščanstvo osvobodilo v polnosti, medtem ko so Grki in drugi poznali le posamične vidike svobode. V svobodi, ki jo je prinesel evangelij, se rodi »novi človek«. Drugače od »novega človeka« je bil arhaični, »stari človek« suženj posnemovalne, mimetične želje, ki ga je v želji po »biti kakor bog« zapirala v vrtinec nasilja. Pred samouničenjem, v katerega je človeka vodil vrtinec nasilja, je arhaičnega človeka reševal mehanizem grešnega kozla: žrtvovanje nedolžne žrtve. Evangelij pa je mehanizmu grešnega kozla odvzel oblast. Križ je razodel resnico o tem, da je žrtev nedolžna; s tem ji vrača nedolžnost in jo osvobaja. Svobodo, ki jo evangelij človeku podarja, pa lahko človek v volji do moči sprevrženo spremeni v sredstvo smrti, ki omogoča jazu, da se na račun nedolžnih žrtev širi v neskončnost. Tu se odpirajo vrata skrajnemu, apokaliptičnemu in demoničnemu nasilju. Drugače od »starega človeka« »novi človek« svobodo uporablja po vzoru Jezusa Kristusa, ki je križ spremenil v prostor odpuščanja in življenja. V darovanju samega sebe je Kristus svobodo naredil rodovitno in jo spremenil v sredstvo življenja.

Ključne besede: nasilje, svoboda, žrtvovanje, darovanje, »stari/novi človek«, mimetična teorija, *skandalon*, Salomonova razsodba, René Girard, volja do moči, volja do življenja

Abstract: **The Freedom Between Sacrifice and Self-giving**

Freedom is a way or a form of life that enables people to actualize themselves in their original humanness, which is in the learning about truth, in performing good and in love. Truth, good and love become real in freedom, while freedom reaches its full meaning within truth, good and love. According to Hegel and Girard, it was only the Christianity that brought freedom to humans in fullness, while the Greeks and others knew only about individual aspects of freedom. The »new man« is born in the freedom brought forth by gospels. Opposite from the »new man«, the archaic »old man« remained driven by the appetite to »be like God« and a slave of an imitative or mimetic desire that closed him to the whirlpool of violence. The

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa št. P6-0269, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

archaic man could be saved from the self-destruction, to which the whirlpool of violence led, only by the scapegoat mechanism – the sacrifice of an innocent. The gospels, however, stripped the scapegoat mechanism of its power. The cross revealed the truth about the innocence of the victim, by which the victim's innocence is restored and the victim is liberated. The freedom granted by the gospels to humans can be used as the means of death in perverted manners through the will to power and enable the human self to expand without limits at the cost of the weak. That opens the door to the radical, apocalyptic and demonical violence. The »new man«, on the other hand, uses freedom according to the example of Jesus Christ, who transformed the cross into a place of forgiveness and life.

Key words: violence, freedom, sacrifice, self-sacrifice, »old/new man«, mimetic theory, *skandalon*, judgement of Solomon, René Girard

1. Človek živi v duhu

Razvoj človeške kulture od njenih izvorov do sodobnih življenjskih izzivov je razvoj človekovega duha. Človek živi v duhu. V duhu samega sebe in svet razume, razlaga in sprejema; po duhu se razlikuje od drugih živih bitij in se nadnje dviguje; duh ga osvobaja naravnih nujnosti in mu omogoča, da sam s sabo in z naravnimi danostmi svobodno razpolaga.

Duhovna svoboda ima svoj izvor v zmožnosti človeka, da ustvarja in uporablja simbole – to je: znake in jezike. Človek je *simbolno bitje* – bitje, zmožno uporabljati simbole. Simbol človeku omogoči, da razume nekaj *kot* nekaj: Sokrata *kot* človeka, mizo pred seboj *kot* pohištvo, Jezusa *kot* Kristusa odrešenika, ognjišče *kot dom*. Kot simbolno bitje je zmožen eno stvar razložiti v luči druge stvari, eno dejstvo v luči drugega dejstva, eno besedo v luči druge besede. Kot bitje, zmožno, da se ravna po simbolih, je zmožen eno stvar vzeti kot simbol ali znak za drugo stvar; v prvi stvari – v simbolu – se mu *razkriva* druga stvar. Prva stvar – simbol – deluje torej kot luč, ki prinaša vidne podobe sveta, ali kot osmozno sredstvo, ki drugi stvāri omogoči, da prek njega vstopi v moj prostor, to je v prostor mojega duha, razumevanja, razmišljanja oziroma jezika. Zmožnost uporabe simbola je potemtakem zmožnost duha, da skozi eno stvar razloži drugo; je zmožnost, da vidi nekaj *kot* nekaj. To pa je mogoče, ker v obeh stvareh »uvidi« nekaj istega ali podobnega. Med simbolom in stvarjo, ki jo simbol označuje, je neka *istost*. Ker je duh zmožen med različnimi predmeti odkrivati *istost*, je zmožen med njimi odkrivati tudi *različnost*. Že Aristotel je kot temeljno zmožnost duha opredelil njegovo zmožnost povezovanja in razlikovanja. Nosilka istosti, ki jo duh uvidi, pa je forma. Suzanne Langer (1956, 72), pionirka filozofije simbolizma, pravi: »Zmožnost razumevanja simbolov – to je, da imamo na neki čutni danosti vse razen forme, v kateri se ta uteleša, za nepomembno – je najbolj značilna duhovna lastnost človeštva.«

Nadalje, duh je tudi zmožen na isto stvar ali na isto vprašanje pogledati z različnih vidikov, z različnih obzorij, v različni luči, skozi različne simbolne mreže. Ko

isto vprašanje obravnava z različnih vidikov in v različni luči, svoje razumevanje pogloblja, dopolnjuje ali popravlja. V tem se kaže ta njegova ustvarjalnost in svoboda.

Človeka torej dela človeka zmožnost ustvarjanja in uporabe simbolov. Ta zmožnost ga dela svobodnega. Svoboda je le drugo ime za duha. Čeprav to zveni protislovno, lahko človek svobodo ohranja samó, če jo uporablja prav – v skladu z njenimi zakonitostmi. Človek je svoboden, če se giblje znotraj okvirov, ki svobodo varujejo pred nesvobodo, in če spoštuje zakonitosti, ki jo omogočajo in krepijo. Svoboda ima svojo logiko in meje, ki jih mora spoštovati, če naj ostane svobodna in zvesta sama sebi.

Svoboda ni sama sebi cilj; človeku je dana kot okvir, kot forma, kot oblika, da bi v njej uresničeval svojo človeškost. Ta mu omogoča iskati resnico, delati dobro in živeti ljubezen. Resnica, dobrota in ljubezen imajo svoj izvor v svobodi; to, kar so, so lahko samo, če izvirajo iz svobodne odločitve. Računalnik rešuje zapletene probleme veliko hitreje kot človeški razum, a zanj ne rečemo, da je »spoznal resnico«; tudi za zdravilo, ki ozdravi težko bolezen, ne rečemo, da je » naredilo dobro delo«. V pravem pomenu besede spozna resnico ali dela dobro samo človek, ki se za to svobodno odloči. Rečemo lahko, da je svoboda *humus*, potreben za rast človeka v njegovi človečnosti. Največji človeški vzorniki – heroji ali svetniki – so vrhove človeškosti osvojili, ker so se zanje zavzemali svobodno, in ne zato, ker bi jih k temu prisilila nujnost ali usoda.

Tu moramo izpostaviti povezavo med človekom kot simbolnim, duhovnim bitjem in njegovo zmožnostjo, da spozna resnico. Ta povezava je bistvena in temeljna: kot simbolno bitje je človek usmerjen k resnici. Simbol je sredstvo, ki resničnosti omogoči, da se razkrije. Iskanje resnice je osrednje poslanstvo duha. Zmožnost duha, da si stvarnost prisvaja v simbolni – in ne samo v čutni – perspektivi, vodi k spoznavanju resnice. Eno stvar pogledamo skozi drugo, da bi nam ta omogočila boljše razumeti prvo. To je pot, ki so jo Grki poimenovali *logos*. *Logos* so razumeli kot zmožnost duha, da spozna resnico, to je kot *pogled*, v katerem se neka stvar pokaže v luči tega, kar ta stvar *je* – ne v podobah, metaforično ali simbolno, ampak pojmovno, enoumno v tem, kar *je*. V *logosu* se stvar pokaže v svojem »je«; v njem zasveti »bit stvari«. »Bit stvari« pa ni le luč, ki dela stvar vidno, ampak je tudi moč, ki stvar prikljče v vidni svet in jo »stori biti«. *Logos* je torej pogled, ki stvára omogoči, da se v duhu pokaže v tem, kaj *je*; je prostor resnice, prostor, ki se v njem *resničnost* kaže takšna, kakršna *je* – v svoji biti, v svojem »je«. Tudi to omogočata svoboda in odprtost duha: duhu odprtost omogoča, da napreduje v osvajanju vedno novih, globljih resnic. Svoboda pa omogoča tudi napake, zmote in laž; omogoča zakrivanje tega, kar *je*. Žival, ki ni simbolno bitje, resnice ni zmožna niti odkriti niti prikriti. Zato tudi ne govori, ker nima ničesar povedati – niti resničnega niti lažnega. Žival ni duhovno, kulturno, svobodno bitje; v njenih čutnih zaznavah so zgolj čutne danosti in nič drugega. Človek, simbolno bitje, pa lahko na čutne danosti, navzoče v njegovih čutnih zaznavah, pogleda z različnih vidikov in v različnih perspektivah, v luči različnih znakov, simbolov ali jezikov. V tem se kažejo duhovna ustvarjalnost, domiselnost ali imaginacija. S tem človek širi in bogati svoj

duhovni svet, svoja spoznanja in razumevanje resničnosti. Svojo izkušnjo sedaj vidi z mnogih vidikov; v luči simbolov se njegova izkušnja odpira novim svetovom; v lepem dnevu, polnem toplote, svetlobe in živih barv, lahko prepozna bližino in dobroto Boga. To je dosežek ustvarjalnega, svobodnega duha, ki je odprtost sama in razkrivanje vedno novih, globljih resnic.

Vrnimo se k vprašanju razmerja med simbolom in duhom. Simboli organizirajo in usmerjajo duha; postavljajo mu okvire in zakonitosti; takó delovanje duha širijo ali ožijo. Simboli določajo perspektivo, v kateri duh svet čuti, razume in oblikuje. Površinska, neposredna čutna danost je v simbolni perspektivi le začetni prag v odkrivanju globljih, skritih prostranstev resničnosti in njenih novih pomenov: v simbolni perspektivi *ogenj* ne pomeni več samo hitre oksidacije materiala v kemijskem procesu zgorevanja, ampak lahko pomeni *dom*; *rdeča barva* ne pomeni več samo elektromagnetnega valovanja, ampak lahko pomeni *nevarnost*; *kruh* na oltarju ne pomeni več samo osnovnega živila, spečenega iz testa, vode in kvasa, ampak lahko pomeni *evharističnega Jezusa*. Prehod od prvega pomena, po katerem je neka stvar človeku *dana*, k njenemu drugemu, razširjenemu, *simbolnemu* pomenu je mogoč samo na podlagi podobnosti, vidne duhu. Med ognjem in domom je podobnost, kakor je podobnost med kruhom in Jezusom. V moči duha je mogoče reči: »Kruh na oltarju je evharistični Jezus.« V veri kruh postane simbol resnične Jezusove navzočnosti v evharistiji. Duh ima torej zmožnost, da odkriva istost oziroma podobnost – in to podobnost zajame v simbol. Tako lahko naredi iz sonca simbol za darežljivega Boga. V tem se kaže bistvo duha: duh je svoboda, je odprtost, ki ne pozna meja in se ne ustavlja na površini, ampak prodira v skrite globine resničnosti, in jih zajema v simbole.

Človek je po svojem bistvu svobodno bitje; ni vnaprej določen in pogojen, ampak v svobodi, nepogojeno sam sebe izbira in ustvarja; sam sebe in svoj svet nenehno znova oblikuje in interpretira; v tej svobodi sprejema samega sebe, svoje bivanje in življenje. Zaustavimo se tu in se vprašajmo: kako duh sprejema to, kar mu je dano – predvsem življenje.

Ko trdimo – in drugače niti ne moremo! –, da je duh po svojem bistvu svoboda in ustvarjalnost, to še ne pomeni, da ni podrejen nobenim zakonom. Te zakonitosti, ki so usmerjale in uokvirjale duha v njegovem kulturnem razvoju, bomo poskušali sedaj izraziti in razložiti ob pomoči mimetične teorije Renéja Girarda, ki velja za enega najbolj prodornih sodobnih antropologov in kulturologov.

Mimetična teorija izhaja iz prepričanja, da ima človek svoj izvor v mimetični želji, to je v želji po posnemanju, ki je – kakor je bil prepričan že Aristotel (*Poetika* 48b6–48b7) – pri človeku močnejša kakor pri drugih živih bitjih. Tudi Girard trdi, da človek ni samo mimetično, posnemovalno bitje, ampak da je *hiper*-mimetično bitje, to je bitje, ki ima svoj izvor v posnemanju in se v posnemanju nenehno obnavlja, skratka bitje, ki se v posnemanju ne zaustavi. Ko bomo v nadaljevanju uporabljali izraz »mimetičen«, ga bomo razumeli v pomenu »hiper-mimetičen«.

To nezaustavljivo posnemanje – *hiper*-mimetična želja torej – je po Girardu izvor kulture in kulturnega razvoja, ki ne pozna meja. V moči mimetične želje je

človek premagal nujnost in meje nagona in si ustvaril okolje svobode – kulturo. Po Girardu ima kultura svoj izvor v tekmovalni mimetični želji, ki posnemovalca žene k temu, da bi prehitel svoj model in postal boljši od njega. Želja po biti boljši, ki je v svojem bistvu želja po »biti kakor Bog« (1 Mz 3), nosi v sebi primerjanje, tekmovanje, rivalstvo, izključevanje, konflikt, umor, vojno in nasilje, ki se lahko razvije vse do skrajnih, apokaliptičnih in demoničnih razsežnosti. V sodobni, globalno povezani družbi bi takšno stopnjevanje nasilja lahko uničilo človeštvo (apokalipsa) na najbolj nečloveški način (demoničnost). Mimetična želja je torej kakor »sod smodnika«, na katerem sedi človeštvo: ustvarila je človeštvo – zmožna pa ga je tudi uničiti. Na to nevarnost samouničenja je krščanstvo odgovor videlo v držbi Božje matere Marije, ki jo je evangelist Luka (1,48) označil kot *humilitas*, kot ponižnost, Mojster Eckhart pa jo je povzel v besedi *Gelassenheit*, to je izročnost ali prepuščenost Božji volji, ki tekmovalni mimetični želji vzame rušilno moč (Petkovšek 2014, 592; Štrukelj 2014; Strahovnik 2016).

Apokaliptično nevarnost, da uniči samo sebe, je človeštvo intuitivno zaznavalo od samih začetkov. O tem govorijo svetopisemske apokaliptične pripovedi – na primer pripoved o vesoljnem potopu v Prvi Mojzesovi knjigi (5 – 9). To zmožnost, da začuti nevarnost samouničenja, pa Girard pripisuje mimetični želji sami. Mimetična želja sama, ki je izvor naraščajočega nasilja, se v trenutku, ko bi uničila samo sebe, obrne v nasprotno smer. V trenutku vsesplošnega nasilja, ki ga je sama sprožila, to nasilje preusmeri na nedolžno, naključno izbrano žrtev, iz katere naredi krivca – grešnega kozla. S tem prepreči samouničenje skupnosti. Po Girardu je grešni kozel mehanizem, ki se kot rdeča nit vleče skozi vso zgodovino človekove kulture. Še več, po njegovem prepričanju je mehanizem grešnega kozla hrbtnica arhaične, predkristične kulture. Obred žrtvovanja grešnega kozla je arhaični kulturi omogočal preživetje; v njem je ta našla svojo rešitev in preživetje.

Grešni kozel pa ni samo religijski ali družbeni pojav, ampak je simbol, ki je v arhaični kulturi »organiziral« in vodil duha, njegovo razmišljanje in delovanje. Kot simbol je grešni kozel organiziral življenje v okviru kulture, ki je nastala iz mimetične želje. Omenili smo že, da mimetična želja ne omogoča in ne pospešuje samo razvoja, ampak da še bolj kot to v svojem jedru nosi uničenje, nasilje in smrt. Zato je bila arhaična kultura ambivalentna in je nihala med razvojem in uničenjem, med redom in neredom. Mimetična želja ne nosi v sebi samo rušilne sile, ampak tudi zdravilo proti samouničenju – to zdravilo je žrtvovanje grešnega kozla, ki ga je starogrški jezik označeval z besedo *pharmakon*. *Pharmakon* obenem pomeni »zdravilo« in »strup«.

Poglavje smo naslovlili z besedami Človek živi v duhu. Vidimo, da duh človeka ne zapira v njegov svet, ampak ga – praviloma – odpira za resničnost. V duhu se človeku resničnost odpira v vseh njenih globinah in v vsem njenem bogastvu. To lastnost duha je filozofija poimenovala *intencionalnost*. Vrnimo pa se sedaj k našemu temeljnemu vprašanju: kako se duh (= kultura), ki je v svojem bistvu svoboda, najprej odpira sebi in kako samega sebe organizira? Kakšen je njegov odnos do samega sebe? Zanima nas ta najfinejša sprega, ki je odnos duha do duha, do samega sebe – odnos »duh-duh«.

2. Duh v odnosu do samega sebe

V duhu – skozi oči svoje kulture – človek svoj življenjski svet vidi, ga razumeva, razlaga in oblikuje. Duh odpira perspektive, znotraj katerih človek razmišlja in živi. Kakšna pa je tista izvorna perspektiva, v kateri duh vidi samega sebe?

Privzeli smo aksiom mimetične teorije, da je arhaična kultura nastala iz mimetične želje, ki vodi v smrt. Sprejeli smo tudi tezo, da je mimetična želja od samega začetka nagnjena k skrajnim, apokaliptično-demoničnim oblikam nasilja, pred katerimi pa človeka v arhaični kulturi brani mehanizem grešnega kozla. To arhaično kulturo, ki niha med rušilno mimetično željo in žrtvovanjem grešnega kozla, je Jezus sam v sebi premagal, ko se je odpovedal škandalozni mimetični želji. V tej odpovedi se kaže zmožnost duha, da se odpove smrtonosni mimetični želji in ustvari prostor življenju; kaže se torej svoboda duha. V svojem jedru je duh svoboden, a razcepljen, zato nenehno niha med življenjem in smrtjo. V njem ni nič vnaprej določeno.

Ta ambivalentnost, razcepljenost duha se jasno pokaže v Salomonovi razsodbi med ženama, ki sta se sporekli o tem, katera od njiju je prava mati dojenčka. Salomon odloči: »Prinesite mi meč!« Ko so prinesli pred kralja meč, je kralj rekel: »Presekajte živega otroka na dvoje in dajte polovico eni, polovico pa drugi!« (1 Kr 3,16–27; Girard 1987, 235–245; 2004, 126–130) Girard povzame: »Ena izmed žena je sodbo sprejela, druga pa jo je odklonila – svojemu otroku se je raje odpovedala, da bi ga rešila.« (Girard 2004, 126) Prva žena je Salomonovo razsodbo sprejela in dejala: »Ne bo ne moj ne tvoj, presekajte ga!« (1 Kr 3,26) Druga žena pa je »kralju rekla – kajti zaradi sina se ji je trgalo srce: »O, moj gospod, dajte njej živega otročička in nikar ga ne umorite!« (1 Kr 3,27).

Ženi simbolizirata dve skrajnosti, dve nasprotni figuri duha, v katerih se izražata dva temeljna miselna načina, dva temeljna možna odnosa, ki ju lahko človek zavzame do življenja in do sveta. Duh razmišlja in deluje v okviru idej, ki organizirajo njegov pogled na življenje; ideje pa imajo svoj izvor v temeljnih simbolih. Prvo ženo usmerja simbol grešnega kozla, drugo usmerja simbol Kristusa, odrešenika. Prva žena ponavlja razmišljanje prvega človeka, Adama, drugo ženo pa že navdihuje podoba novega človeka, Kristusa. Ženi simbolizirata dve kulturi: arhaično in kristično. Razlike med eno in drugo kulturo so nepremostljive. To je razlika med mitom in evangelijem, med usodo in svobodo, med žrtvovanjem (drugega) in darovanjem (sebe), med preteklostjo in prihodnostjo, med starim in novim, med lažjo in resnico. Razlika, ki ju ženi simbolizirata, je po Girardu največja prelomnica v zgodovini človeškega duha. Ženi najprej simbolizirata dve zgodovinski obdobji, dve kulturi: prva simbolizira arhaično, predkristično kulturo, druga simbolizira kristično kulturo, ki ima svoje izvore v Kristusu, v evangeliju. Ti dve figuri pa nista samo zgodovinski: simbolizirata tudi dve duhovni plasti v človeku. Prva je podoba Eve, druga je podoba Marije, Matere Božje; prva označuje starega človeka, druga novega človeka. Vsak človek je torej drama starega in novega človeka, žrtvovanja in darovanja.

Ženi vsaka na svoj način odgovarjata na življenjsko vprašanje: Kako lahko človek uresniči samega sebe? Merilo, ob katerem se ženi merita, je nedolžno življenje dojenčka. Ob tem se jasno kaže, kako razmišljata in kako to vpliva na njuno rav-

nanje. Njuna odgovora sta diametralno nasprotna. Druga žena ni iskala življenja zase; v dojenčku je prepoznala življenje v vsej njegovi čistosti, ki ga mora varovati. Sama je zastavila sebe za to, da bi rešila nemočno, nedolžno življenje. Odgovor prve žene je bil nasproten. Ta je iskala svoj interes in se ni postavila v obrambo dojenčka. Njena skrb je bila tekmovanje z drugo ženo; hotela je dobiti vsaj toliko, kolikor bi dobila druga žena; ni hotela biti manj pomembna od nje. Njeno misel je vodila volja do moči; ni mislila na to, kako bi zaščitila nedolžno življenje. Nemočno, nezaščiteno, nikomur nič dolžno življenje dojenčka je bilo v njenih očeh nepomembno; v žrtvovanju nemočnega, nedolžnega življenja ni videla nič hudega. Razmišljala je žrtvovanjsko; žrtvovanje nemočnega je bilo zanjo upravičeno sredstvo v tekmovanju s tekmico.

V odnosu do nedolžnega življenja se kaže, kako diametralno nasprotno sta ženi uporabili svojo svobodo. Prva žena je na prvo mesto postavila tekmovanje z drugo; druga žena se je odločila za obrambo šibkejšega in se je zato odpovedala tekmovalnosti. Svojo svobodo je prva podredila do moči, druga jo je podredila ohranjanju nedolžnega življenja. Pravičnost je bila za prvo ženo predmet merjenja, izračunov in ravnovesja, za drugo pa je bila pravičnost v zaščiti nedolžnega. Druga žena na prvo mesto ni postavila svojega uspeha, ampak vrednoto življenja. Na življenje je že gledala skozi oči Jezusa Kristusa, v katerih se življenje kaže v izvorni čistosti, nedolžnosti in nemoči, v neprecenljivi enkratnosti in lepoti. Takó – skozi oči Jezusa Kristusa – se življenje kaže v evangeliju. Ženi torej simbolizirata dva pogleda na življenje: v očeh prve žene je življenje predmet trgovanja, v očeh druge žene pa je življenje nezamenljiva, enkratna vrednota, ki presega vsako ceno – odkupiti ga je mogoče samo z življenjem. Prva žena življenja ne vidi, druga ga vidi. Evangelij je veselo oznanilo, ker govori o tem, da je Jezus svoje življenje dal za življenje sveta. V evangelijskem smislu »biti pravičen« pomeni brezkompromisno obrambo življenja. Življenja ni mogoče »prodati« in ga žrtvovati – prav to pa dela mehanizem grešnega kozla, ki nedolžnega dela krivega in ga žrtvuje.

3. Stari človek živi iz žrtvovanja

Še naprej opazujemo različni drži žená! Misel prve žene vodi iskanje uspeha, učinkovitosti in moči, ki izvira iz »kompleksa vsemogočnega Boga«, kakor je to mimetično željo po »biti kakor Bog« označil Walter Kasper (1988, 14). Takšna misel ni usmerjena k resnici, ampak v tekmo za premoč.

Mimetična teorija pojasnjuje to tekmovalno kulturo. Temelji na dveh osrednjih pojmi: *mimetična želja* in *mehanizem grešnega kozla*.

Mimetična želja je želja po moči, po premoči, po »biti kakor Bog«. V mimetični želji posnemovalec posnema svojega vzornika, svoj model – natančneje, posnemovalec si želi to, česar si želi njegov model. Želja posnemovalca namreč posnema željo modela. Želja posnemovalca, ki posnema željo modela, nosi v sebi konfliktnost in smrtonosnost. Posnemanje vodi v izgubo razlik med posnemovalcem in vzorni-

kom; razmerje učitelj-učenec spremeni v razmerje tekmecev. Razlike med njima se zabrišejo in izgubijo – ta bližina, ki je ne ščitijo več nobene notranje razlike, omogoča konflikt in eskalacijo nasilja, ki se začne pospešeno širiti na skupnost. Mimetična želja torej ruši meje, razlike in drugačnost. V tem je po Girardu izvor nasilja. Izguba razlik in mejá ima za posledico implozijo reda, brez katerega se začne skupnost sedati v nered, v kaos, v katerem se izgubijo razlike med dobrim in slabim, med rešnico in neresnico in je zato vse vseeno. Takšno stanje omogoča nebrzdano tekmovalnost, rivalstvo in nasilje, ki preraste v vojno vseh proti vsem in bi se pod ugodnimi pogoji razvilo v skrajno, apokaliptično-demonično nasilje. V nebrzdani medsebojni tekmovalnosti si vsi postanejo podobni kakor »brat bratu«. Mitološki motiv podobnosti med bratoma-dvojčkoma ali zgolj med brati izpostavlja prav izgubo različnosti, katere posledica sta kaos in nasilje. Bratomor, o katerem miti pogosto govorijo, je po svojem bistvu žrtveni umor, žrtvovanje grešnega kozla, katerega namen je skupnost izpeljati iz nasilja s ponovnim vzpostavljanjem razlik in reda, ki so se v »bratski podobnosti« izgubili. Miti o bratomoru so vgrajeni v temelje novih civilizacij, novega začetka. Ko Kajn ubije Abela ali Romul Rema, je to začetek nove civilizacije. To so obenem zgodbe o grešnem kozlu: žrtvovanje brata zaustavi kaos, v katerega se je skupnost potopila z izgubo razlik. Nova kultura temelji na umoru. To je funkcija, ki jo ima mehanizem grešnega kozla. Mimetična želja, ki sproža nasilje, nosi v sebi tudi mehanizem grešnega kozla, ki je zdravilo proti rušilnemu nasilju.

Mehanizem grešnega kozla je drugi temeljni pojem mimetične teorije. Mimetična želja ga nosi v sebi kot zdravilo proti svoji smrtonosnosti. Sproži se nezavedno, sam od sebe, v trenutku, ko bi v kaotičnem neredu »vojna vseh proti vsem« skupnost uničila. Mehanizem izbere nedolžnega posameznika, ga obdolži in naredi krivega za nasilje in ga končno žrtvuje. Žrtvovati pomeni žrtev izključiti iz skupnosti; z njo se iz skupnosti izloči tudi nasilje. Tako se v skupnost vrneti mir in sprava. Nedolžna žrtev, ki je – kakor to kažejo miti – praviloma izbrana med vedno istimi skupinami ljudi, kakor so to tujci, berači, dvojčki, albin in podobni nevsakdanji liki, pritegne nase vse nasilje in »vojno vseh proti vsem« preusmeri v »vojno vseh proti enemu«, to je v linčanje. S tem se v skupnost vrneti mir in sprava. Skupnost sedaj v žrtvi prepozna nadčloveško moč in jo pobožanstvi.

Mehanizem grešnega kozla ima dve fazi. V prvi fazi skupnost v grešnem kozlu najde krivca, v drugi fazi pa odrešenika, to je nadčloveško moč, ki je skupnost rešila pred samouničenjem. Skupnost nedolžnega posameznika najprej demonizira, nato ga divinizira in sakralizira. Grešni kozel, ki je skupnosti vrnil mir, sedaj zasije v nadčloveški, odrešenjski moči kot nekaj svetega, ki je nedotakljivo in nedostopno. Nedotakljivo sveto vrne skupnosti red; s seboj prinese prepovedi in zapovedi, z njimi pa razlike in meje. Vzpostavi se nova struktura, ki skupnost varuje pred nasiljem. Mimetična želja se torej giblje med redom in neredom v krogu, ki ga Girard imenuje mimetični krog. Po Girardu je ta struktura v samem jedru arhaične, predkristične kulture. Sveto, ki ga mimetični krog proizvede, dá skupnosti trdnost; zagotovi ji red in preživetje.

Vrnimo se k naši temeljni misli: racionalnost ali miselnost arhaičnega človeka je žrtvovajska, kakor se to pokaže v prvi ženi. Mimetična želja je ustvarjalna: po-

snemanje socializira in spodbuja razvoj, kot stranski proizvod pa prinaša izključevanje, nasilje in smrt, ki prevladajo nad razvojem in življenjem. V njih arhaični človek ne vidi nič spornega in slabega. Mit – v njem se artikulira arhaična racionalnost – nasilje in smrt upravičuje; uporablja ju kot samoumeven argument, kakor se to kaže v razmišljanju prve žene.

Ustvarjalnost, ki prestopa stare meje in je zato vedno »hoja po robu«, je rušilna in se zato nasilju ne more izogniti. Proti samouničenju se mimetična želja sama brani z mehanizmom grešnega kozla, ki nedolžnega naredi krivega, da bi ga žrtvovala; naloga mita pa je, da o krivdi žrtve prepriča skupnost. To je bistvo mehanizma grešnega kozla: prenos krivde z močnejšega na šibkejšega, nemočnega in nedolžnega in laž o tem, da je žrtev kriva. To je rezultat računa: »... bolje, da en človek umre za ljudstvo in ne propade ves narod.« (Jn 11,50) – Nekoga je *treba* žrtvovati! Nujnost žrtvovanja je stalnica arhaične kulture.

V bistvu prenosa, ki ga naredi mehanizem grešnega kozla, je laž, ki prikaže žrtev kot krivo. Arhaična kultura ima svoje korenine v obrednem žrtvovanju. Ta se na jezikovni ravni izraža v mitu, katerega bistvo je po Girardu laž. Z lažjo upravičuje žrtvovanje in prepričuje skupnost, da je žrtev krivec za zlo. Mit laže.

Kaj se skriva v jedru misli, ki je prvi ženi dopuščala žrtvovati dojenčka, da bi se sama spravila z drugo ženo? Kaj tukaj pomeni sprava? Kateri duhovni princip omogoča to arhaično misel? »Zemljevid«, po katerem se arhaični duh ravna, je simbol grešnega kozla. Ta mu narekuje logiko, ki mu pravi, kaj je mogoče in kaj ni mogoče; je okvir arhaične misli. O tem, kaj se skriva v jedru te misli, govorijo že začetne strani Svetega pisma v pripovedi o prvih dveh ljudeh. Adam in Eva sta v Edenskem vrtu sprejela vabilo kače, naj jesta – kljub Božji prepovedi – »z drevesa sredi vrta«, za katerega je

»... žena videla, da je drevo dobro za jed, mikavno za oči in vredno poženja, ker daje spoznanje« (1 Mz 3,1–6).

Tako bi »postala kakor Bog«. Izvorni pomen hebrejske besede »*nāḥāš*«, s katero Prva Mojzesova knjiga (3,1) označi kačo, je »sijati«, ustvarjati videz, ki ni resničen. Kača torej ustvarja privid, utvaro, iluzijo, neresničen videz.² Isti koren ima hebrejska beseda za iluzionista, za čarovnika, ki ustvarja navidezne dogodke, to je privide. Mimetična želja, ki prinaša nasilje, se napaja iz utvare, iz slepila, iz laži. Tako deluje mit, ki upravičuje mehanizem grešnega kozla: nedolžnega prikazuje kot krivega, da bi upravičil nasilje nad njim. Dodajmo, da ima beseda Satan, ki ga je teološko izročilo prepoznalo v kači, v hebrejščini isti koren kakor beseda »tožnik« (heb. *sītnah*) (Ezra 4,6). Zato Razodetje (12,10) Satana označi kot »tožnika«, kot tistega, ki nekoga toži in ga prikaže kot krivega. Nasproti Satanu, tožniku, stoji Sveti Duh, *Paraklet*, tolažnik, zagovornik, tisti, ki rešuje (Jn 14,16; 14,26; 15,26;

² Evino oz. človeško željo »biti kot Bog« opisuje glagolska oblika hebrejskega korena ḥmd (1 Mz 3,6 idr.). Koren ḥmd niti na enem samem mestu v celotnem Svetem pismu ne označuje želje (hrepenenja) po Bogu, označuje pa diametralno nasprotje hrepenenja po Bogu, t. j. objektivizacijo (popredmetenje) Boga. S tem se na etimološki in lingvistični, t. j. na semantični ravni jasno pokaže narava kačine prevare (»ustvarjati videz, ki ni resničen«), ki vodi v nasilje (mimetični cikel) (Skralovnik 2017, 279; 2016, 90–91).

16,7). In končno, spomnimo se, da evangelist Janez Satana, ki ga sam imenuje »hudič«, označi za »morilca ljudi« in »očeta laži«:

»On je bil od začetka morilec ljudi in ni obstal v resnici, ker v njem ni resnice. Kadar govori laž, govori iz svojega, ker je lažnivec in oče laži.« (Jn 8,44)

V Satanu torej ni resnice – kakor po Girardu ni resnice v mitu.

V luči uvidov, ki jih prinašata Sveto pismo in mimetična teorija, lahko povzame-mo: nasilje je v samem svojem bistvu povezano z lažjo. To povezavo po Girardu vzdržuje mimetična želja: nasilje se skriva v laž; laž omogoča in goji nasilje. To pove-zavo je uvidel Blaise Pascal (1623–1662) in jo opisal v 12. pismu *Podeželanom*, v katerem govori o obsedenosti nasilja, da bi uničilo resnico:

»Nenavadna in dolga je vojna, v kateri nasilje ne neha zatirati resnice. Vsi poskusi nasilja, da bi resnico oslabei, ji služijo, da jo še bolj povzdignejo. Vse svetlobe resnice pa ne morejo nič, da bi nasilje zaustavile – te jo le še bolj dražijo. Ko sila bije silo, močnejša uniči šibkejšo; ko postavimo razpra-vo proti razpravi, resničnejše in bolj prepričljive zmedejo in razpršijo tiste, ki so v sebi ničeve in lažne. Nasilje in resnica pa nimata nobenega vpliva drug na drugega. Iz tega pa nikar ne sklepajmo, da so stvari enake. Med njima je namreč ta skrajna razlika, da ima nasilje omejen tek po ukazu Boga, ki učinke nasilja vodi k slavi resnice, ki jo ta napada, medtem ko re-snica večno je in končno zmaguje nad sovražniki – ker je namreč večna in močna kakor Bog sam.« (Pascal 1963, 429; v: Girard 2007, 7)

Rezultati mimetičnega kroga – mir, sprava in sveto – imajo korenine v nasilju. Mit to nasilje upravičuje in ga prikazuje kot nekaj dobrega, nedolžno žrtev pa prikazuje kot zares krivo. Ta strategija vodi misel prve žene, ki je spravo z drugo ženo gradila na žrtvovanju nedolžnega dojenčka. Po Girardu je arhaično mišljenje v svojem jedru nasilno in živi iz laži, ki resnico potvarja. Ta misel izhaja iz nasilja, iz utvare, iz laži, ki jih ustvarja mimetična želja; arhaična misel se torej giblje v svetu neresnice, slepila in laži; giblje se v svetu podob, ki odsevajo narcistično poistovetenje mimetične že-lje z vsemogočnim Bogom. Mimetična želja ima za cilj »postati kakor Bog«.

Padec v svet laži, v katerega človeka povleče skušnjava, evangelijski imenujejo *skandalon*, »kamen spotike«. Besedo *skandalon* je Jezus uporabil, ko ga je Peter hotel odvrniti od njegovega poslanstva. Jezus pa je Petra zavrnil z besedami, da »ne misli na to, kar je Božje, ampak na to, kar je človeško«, in mu ukazal: »Poberi se! Za menoj, Satan!«³ *Skandalon* je torej način, kako razmišlja Satan. *Skandalon* ni

³ »Od takrat je Jezus začel svojim učencem kazati, da bo moral iti v Jeruzalem in veliko pretrpeti od starešin, vélikih duhovnikov in pismoukov, da bo moral biti umorjen in biti tretji dan obujen. Peter pa ga je vzel k sebi in ga začel grajati: »Bog ne daj, Gospod! To se ti nikakor ne sme zgoditi!« On pa se je obrnil in rekel Petru: »Poberi se! Za menoj, Satan! V spotiko si mi [gr. *skandalon*], ker ne misliš na to, kar je Božje, ampak kar je človeško.« Tedaj je Jezus rekel svojim učencem: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj. Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel. Kajti kaj koristi človeku, če si ves svet pridobi, svoje življenje pa zapravi? Ali kaj bo dal človek v zameno za svoje življenje?« (Mt 16,21–26)

»zgolj ovira, ki bi jo bilo dovolj umakniti, ampak je skušnjava *par excellence*, ki prihaja od modela: model je privlačen, kolikor je ovira, in je ovira, kolikor je privlačen. *Skandalon* je želja sama, vedno bolj obsedena z ovirami, ki jih ustvarja in kopiči okoli sebe. To je nasprotje ljubezni v krščanskem smislu.« (Girard 1987, 416)

Po Girardu je torej *skandalon* nasprotje ljubezni v krščanskem smislu. Girard nadaljuje z odlomkom iz Prvega Janezovega pisma (2,10–11):

»Kdor svojega brata ljubi, ostaja v luči in v njem ni pohujšanja [gr. *skandalon*]. Kdor pa svojega brata sovraži, je v temi in hodi v temi in ne ve, kam gre, ker mu je tema zaslepila oči.«

V ljubezni drugi zame ni privlačnost, ki bi se spreminjala v oviro, in ni ovira, ki bi se spreminjala v privlačnost. V ljubezni se privlačnost ne spreminja v oviro in ovira v privlačnost. Ljubezen razmišlja preprosto in čisto; sama v sebi ni razcepljena, ambivalentna ali protislovna. Nasprotno pa je v očeh mimetične želje drugi zame istočasno privlačnost in ovira.

Problem se torej steka v vprašanje: Kako drugega vidim? Kdo je zame drugi? Kaj je resnica drugega? Zunaj ljubezni se privlačno spreminja v oviro in ovira v privlačno. To je bistvo satanskega duha, ki ga Sveto pismo označuje kot *skandalon* in je temelj mita. Zadovoljstvo, užitek, srečo in pravičnost, ki jih nudi, *skandalon* gradi na smrti, na žrtvovanju nedolžnega. To je Jezus zavrnil in Petru, ki ga je k takšnemu mišljenju navajal, ukazal, naj se mu umakne s poti.

Kakšen je torej odnos med resnico in nasiljem? Po Pascalu bistvo nasilja ni v rušilnosti, ampak v nasprotovanju resnici, v laži, v *skandalonu*. Za navidezno fasado resnice laž vodi v nasilje in smrt. Smrtonosnost mimetične želje se napaja iz laži, iz slepila. Resnica je za laž privlačna; laž resnico posnema. Obenem pa je resnica za laž nepremagljiva ovira. Tu – v medsebojnem zapletu laži in resnice – ima *skandalon* svoj izvor.

Rečemo lahko, da ni nobeno posnemanje močnejše od tega, s katerim laž vztrajno posnema resnico; prav tako ni nobena ovira tako nepremagljiva, kakor je resnica za laž. To je *skandalon*. V tem duhu – v duhu *skandalona* – človek pade: sprejme laž, ki resnico le posnema, a laž v sebi ne nosi življenja, ampak smrt. Ali ni to bistvo pripovedi o dveh ženah iz Salomonove rabsodbe? V duhu *skandalona* je poskušal tudi Peter Jezusa odvrniti od njegovega poslanstva, a je Jezusa, ki je resnica, s tem le še povzdignil. »Vsi poskusi nasilja, da bi resnico oslabei, ji služijo, da jo še bolj povzdignejo,« pravi Pascal. Resnico naredijo močnejšo in svetlejšo.

In kaj je tisto, v čemer resnica zasveti? Njena nedolžnost. Ob nasilju, ki resnico sprevača – dobro prikazuje kot zlo in zlo kot dobro –, zasveti resnica v vsej svoji nedolžnosti in čistosti. Nedolžnost je neuničljivo jedro resnice, ki ga ne more uničiti še tako skrajno nasilje – resnica se slejkoprej izkaže. Resnica nikomur nič ne jemlje; nikomur ne nasprotuje, niti nasilju ne. Resnica zgolj *sije*; deluje nenasilno, sočutno, odrešenjsko, ljubeče – kliče k življenju, ker je ljubezen – je »večna in močna kakor Bog sam«. Resnica je nepogojena, nerelacijska kategorija zaradi ne-

dolžnosti, ki resnico dela resnico – ta nikomur in ničemur nič ne dolguje. Res pa je nasprotno: njej dolguje človek spoznanje resnice; samo v zrcalu resnice človek prepozna resnico o sebi in svetu. Kot nedolžnost je resnica objektivno merilo vsega, kar je. Zunaj resnice vlada mimetična želja, iluzija, utvara – želja po *ne-bitu* to, kar človek je, po »biti kakor Bog«. V tej želji se rojeva nasilje močnejšega nad šibkejšim – žrtvovanje nedolžnega. Bistvo mimetičnega kroga je prikrievanje nedolžnosti – to je tudi bistvo poganskega panteona, ki zakriva nedolžnost žrtve.

4. Novi človek živi iz darovanja

Na kakšen način, po kateri poti ali v kateri obliki se resnica razkriva? V čem je nepremagljiva moč resnice, zaradi katere je niti najhujše nasilje ni zmožno izničiti?

Kakor Pascal je tudi Aleksander Solženicin videl najglobljo, metafizično povezanost med lažjo in nasiljem. Aksiom, na katerem njegov uvid temelji, je preprost: laž nasilje upravičuje, varuje in skriva. 12. februarja 1974 – nekaj dni pred izgonom iz Sovjetske zveze – je Solženicin napisal javni poziv z naslovom *Ne živite v lažeh!* V tem pozivu je z vso jasnostjo poudaril, da ima nasilje svoj izvor, zaščito in pribežališče v laži.⁴ Zato vidi samó v *odpovedi* laži izhod iz nasilja.⁵ Odpoved laži vzame nasilju moč in upravičenje.

Solženicin razmišlja: ko nasilje ni več zmožno obnavljati samega sebe, se zateče k svojemu izvoru – v laž. Zato ga je mogoče premagati samo z odpovedjo laži. O nasilju, ki ga je ustvarjal sovjetski režim, je v svojem pozivu zapisal: »Nič se ne bo nikoli zgodilo, dokler dnevno priznavamo, hvalimo in krepimo ... laži.« Kako sta nasilje in laž povezana? Solženicin zapiše, da se nasilje najprej širi samo od sebe: »Jaz sem nasilje. Beži! Pripravi mi pot! Zmečkal te bom!« A nasilje kmalu izgubi svojo moč; tedaj se zateče v potvarjanje (angl. *falsehood*) in v laž. »Odslej nasilje svoje težke roke ne polaga več dnevno na ramena vsakogar. Od nas zahteva le poslušnost lažem in dnevno udeležbo v lažeh – vsa lojalnost je v tem.« Izhod iz nasilja je zato v odpovedi laži. »... najenostavnejši in najdostopnejši ključ do naše osvoboditve je naša osebna ne-udeležba v laži. Laž je lahko vse prekrila, lahko vsemu vlada – a uprimo se ji na najosnovnejši ravni: naj laži vladajo in prevladajo, a brez mojega sodelovanja! ... Za nas je to najlažja stvar – za laži pa najbolj pogubna. Z odpovedjo lažem jim preprosto odvzamemo vir življenja.« Dovolj je, če »zavrujemo to, da bi govorili, česar ne mislimo.« (Solženicin 1974)

Tu se začne svoboda – začetek svobode je v odpovedi laži. Tega pa ni zmožen vsak! Solženicin se zato s Puškinom sprašuje: »Zakaj naj bi teleta imela dar svobode? Njihova dediščina je iz roda v rod z zvončki okrašen jarem in jermeni.« Svoboda je človeku dana, da bi živel v resnici. Svoboden je tisti, ki se je zmožen upre-

⁴ Povezavo med hudimi deli in lažjo ter med dobrimi deli in resnico lepo opredeli tudi evangelist Janez: »Kdor namreč dela húdo, sovraži luč in ne pride k luči, da se ne bi pokazala njegova dela. Kdor pa se ravna po resnici, pride k luči, da se razkrije, da so njegova dela narejena v Bogu.« (Jn 3,20–21)

⁵ O odpovedi kot temeljni značilnosti darovanja in o razvoju vprašanja darovanja v Svetem pismu glej Osredkar 2016.

ti skušnjavi laži, ki se ji prva človeka nista bila zmožna upreti; vdala sta se lažnive- mu vabilu kače, v kateri je teološko izročilo prepoznalo prispodobo za Satana.

Vrnimo se k drugi ženi iz zgodbe o Salomonovi rabsodbi, ki uteleša novega duha in novo življenje. Njena misel je bila osredotočena na zaščito nedolžnega in ne- močnega življenja. Za njegovo življenje je zastavila svoje življenje. V tem se kaže način njenega mišljenja: njeno misel vodi logika darovanja. Žena ni sledila zape- ljivi mimetični želji po »biti kakor Bog«; odrekla se je tekmovalnosti s prvo ženo in egoističnemu interesu, ki je prvo ženo vodil. Natančneje, odrekla se je volji do moči. S tem v sebi ni ustvarila prostora za laž, ki jo v človeku navdihuje »kompleks »vsemogočnega Boga««. Ko se je odrekla laži, se je odrekla staremu človeku, ar- haični kulturi, in naredila prostor za novega človeka, ki ga apostol Pavel opiše v pismu Efežanom (4,22–24):

»Trebaja je, da odložite starega človeka, kakor je živel doslej in ki ga uniču- jejo blodna poželenja, da se prenovite v duhu svojega uma in oblečete novega človeka, ki je po Bogu ustvarjen v pravičnosti in svetosti resnice.«

Nedolžnost je v jedru evangeljskega razodetja. Evangeljski duh ni duh obtože- vanja in *skandalona*, značilen za arhaično kulturo. V evangeliju apostol Pavel pre- pozna »novost Duha«:

»Ko smo bili namreč v mesu, so strasti grehov prek postave delovale po naših udih, da smo obrodili sadove za smrt. Zdaj pa smo bili oproščeni po- stave in smo odmrli temu, kar nas je vklepalo, tako da služimo v novosti Duha in ne v postaranosti črke.« (Rim 7,5–6)

V evangeliju pa prepozna tudi »novost življenja«:

»S krstom smo bili torej skupaj z njim pokopani v smrt, da bi prav tako, kakor je Kristus v moči Očetovega veličastva vstal od mrtvih, tudi mi sto- pili na pot novosti življenja.« (Rim 6,4)

Nov duh in novo življenje – evangelij – sta temelj nove, kristične kulture. Bistvo evangelija je v tem, da Jezusa razkrije v njegovi nedolžnosti; evangelij prinaša re- snico in življenje. V luči križa Jezus – nedolžni – zasije v nedolžnosti; človeku je s tem vrnjeno dostojanstvo. To je pomen Pilatovih besed: »*Ecce homo!*« (Glej, člo- vek!) (Jn 19,5) Ko je stal Pilat pred Jezusom, se je spraševal »*Quid est veritas?*« (Kaj je resnica?). Na to vprašanje s prestavitvijo črk – z anagramom – dobimo od- govor: »*Est vir qui adest*« (Je človek, ki je tu). Odgovor na vprašanje, ki ga je za- stavil v svoji negotovosti in dvomu, je Pilat intuitivno poznal: resnica se ne razo- deva v *nečem*, ampak v *nekom*. Najgloblje bistvo resnice ni njena skladnost s stvarjo, ampak v tem, da se um izpostavi resničnosti in ji dovoli, da se mu pokaže v vsej njeni čistosti. Najveličastnejše pa resnica zasveti, ko um dopusti drugemu, da ta iz sebe spregovori v svoji nedolžnosti. Tu je resnica več kot skladnost – je bližina in sočutje. Z resnico zato ne razpolagam. Najgloblje v sebi je resnica najfi- nejša občutljivost, sočutje, bližina. Resnica me torej gleda, me žge in me kliče, da

jo sprejemem in ji služim. V tem se razodeva bistvo resnice: njena nedolžnost. V njej ni nič nečastnega, nikomur nič ne dolguje in se ji zato ni treba pogajati. Zato se lahko samo v njej prepoznam, spoznam in obnavljam.

Ta resnica človeka ne samo zrcali, ampak ga obnavlja. Da bi ga obnovil v dostojanstvu nedolžnosti, se je Kristus, ki je Resnica, zanj daroval; v sočutju se je spustil v vso bližino človeka, da bi ga odkupil. Bog je »obnovitelj nedolžnosti« (lat. *restitutor innocentiae* (*Missale Romanum* 2002, Hebdomada II in Quadragesima, Feria quinta, Collecta)). Evangelij je s tem zmagal nad lažjo mita, ki nosi v sebi smrt. Evangelij prikaže Jezusa v resnici – kot nedolžnega; omogoči mu, da se izreče v svoji nedolžnosti; to sedaj deli s človekom. V tem sta slava in luč križa, ki človeka odrešuje. Odgovor na vprašanje: »V kakšni obliki se resnica izvorno razodeva?« se glasi: kot nedolžnost. Najgloblje poslanstvo resnice je ščititi in ohranjati nedolžnost; to je prva naloga Svetega Duha, *Parakleta*.

Najgloblje v sebi je evangelij duh resnice in nedolžnosti. Temu se pridružuje tretja značilnost: svoboda.

»Spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8,32)

Resnica osvobaja; evangelij osvobaja. Dogodek križa je po Girardu (1999) »edinstvena revolucija v obči človeški zgodovini«: na križu je Kristus zajel svobodo v vsej njeni polnosti. Girard jo označi za »evangeljsko revolucijo« (1987, 401). Hegel (1961, 45) pa je prepričan, da je krščanstvo odkrilo čisto svobodo, iz katere se rodi »novi človek«. Na križu je Kristus premagal »vélikega zmaja, staro kačo, ki se imenuje Hudič in Satan« in »zapeljuje vesoljni svet« (Raz 12,9). Tu je resnica zmagala nad lažjo, novi človek nad starim človekom, Kristus nad Satanom, svoboda nad sužnostjo, ki je v njej starega človeka držal Satan kakor nekdanji Faraon Izraelce v Egiptu. Nad starim človekom je vladal mehanizem grešnega kozla, ki je po Girardu satansko delo – žrtvovanje nedolžnih in nedolžnosti. Sedaj je Satan izgubil moč in prevlado; laž se začne razblinjati v resnici. Evangelij bo duha demitologiziral, ga osvobodil od laži in preusmeril k resnici. K temu kliče apostol Pavel, ki spodbuja, naj odložimo starega človeka in oblečemo novega. Novi človek, ki obleče duha evangelija, sedaj živi nedolžnost, svobodo in resnico. Torej, evangelij resnice ne razume kot »skladnosti misli s stvarjo«, ampak globlje – kot ne-obsojanje, kot odpuščanje, kot sočutje, kot ljubezen. Jezus Kristus ni prišel, da bi sodil:

»Bog namreč svojega Sina ni poslal na svet, da bi svet sodil, ampak da bi se svet po njem rešil.« (Jn 3,17)

V tej drži se človek odpoveduje laži, Satanu, tožniku, »morilcu ljudi« in »očetu laži« (8,44). Satan je tožnik – Jezus je odrešenik.

Vrnimo se k vprašanju svobode. »Človek je svoboda,« je zapisal Jean-Paul Sartre (1952, 37) in s tem zajel sodobno samorazumevanje človeka. Po Heglu ali Girardu je človeku to svobodo prineslo krščanstvo, evangelij. V tej luči lahko rečemo, da ima sodobno samorazumevanje človeka svoje korenine v evangeliju.

Tu ne moremo zaobiti antične filozofije. Filozofija človeka misli kot svobodo; je nekakšna »znanost o svobodi«. To bistvo filozofije je Schelling v pismu Heglu pov-

zel z besedami: »Alfa in omega vse filozofije je svoboda.« (Hegel 1969, 22 [4.2.1795]) V to je bil prepričan že Platon. Po Platonu je dialektika – filozofija – misel svobodnega človeka (*Sofist*, 253 C 7). Bistvo filozofije je »vaja za smrt«, katere cilj je osvoboditi človeka iz »kletke telesa«. Podobno so razmišljali stoiki in drugi antični filozofi. Montaigne, ki je posnemal stoika Seneko, je to prepričanje izrazil v besedah: »Kdor se je naučil umirati, se je odučil hlapčevati.« (Montaigne 1953, 110) Tudi za Aristotela je filozofija – védenje zaradi védenja, ki je vrednota sama v sebi – privilegij svobodnega človeka (*Metafizika A*, 2, 98b24–28). Aristotelov novoplatonski komentator Sirijan pa dodaja, da bi filozofija brez svobode postala odvečna in prazna (v: Proklos, *De providentia* XII, § 66). O svobodi, ki je osvobojenost od vsega – tudi od smrti – govori Salustij (*De diis et mundo* V, 3): »Plemenite duše prezirajo bivanje zaradi dobrega, kadar se nepreračunljivo izpostavijo nevarnosti, ko gre za njihovo domovino, za tiste, ki jih ljubijo, ali za krepost.« Po Salustiju je bistvo svobode v tem, da človeka osvobaja *za dobro*. Krščanstvo pa bistvo svobode vidi v tem, da človeka osvobaja *za Boga*. A kljub temu, da so Grki že izpostavili in mislili vprašanje svobode z različnih vidikov, je človeka šele krščanstvo osvobodilo v vsej polnosti – tako je prepričan Hegel. (Brague 2002)

V čem se razlikuje sodobno razumevanje svobode od razumevanja svobode, ki je značilno za grško filozofijo ali za krščanstvo? Grška filozofija ali krščanstvo svobodo razumeta kot »svobodo za dobro« ali »svobodo za Boga«. Svobodna odločitev za dobro ali za Boga daje filozofu ali verniku moč, da se odreče vsemu, kar je in kar ima – celo samemu sebi –, in se daruje za višje vrednote. Sodobna misel pa bistvo svobode vidi v neomejenosti, v brezmejnosti, in ne v samoomejevanju; ne razume je kot služenje nečemu višjemu, ampak kot širjenje svojega vpliva in oblasti. Svoboda, kakor jo razumeta grška filozofija ali krščanstvo, je po svojem bistvu dialoška in človeka odpira za višje vrednote; svoboda, kakor jo razume moderna misel, pa je po svojem bistvu monolog, ki širi svoj jaz v neskončnost.

Moderna misel vidi v Bogu oviro za svobodo človeka. V tem smislu Sartre pravi: »Človek se mora znajti sam ... Ni drugega zakonodajalca, kakor je on sam.« (Sartre 1952, 95; 93; 37) Torej, manj Boga, več človeka, več svobode. Svoboda človeku omogoča, da ustvarja sam sebe – vse drugo je v nasprotju s človekovim dostojanstvom. Na isti način v *Besih* pisatelja Dostojevskega razmišlja Kiril. Svoboda in Bog sta dve nasprotni volji: dokler Bog je, je njegova volja vse, moja nič; če Boga ni, tudi njegove volje ni, zato je lahko moja volja vse. Torej: če Bog je, človek ne more biti svoboden. »Zato ni višje ideje, kakor je ta, da ni Boga,« sklepa Kiril, samomor pa je zanj najvišji izraz takšne radikalne svobode (Dostojevski 1979, 660). Tako je svobodo razumelo študentsko gibanje maj '68, ki je odločilno vplivalo na sodobni svet. V svojem motu je zapovedovalo neomejevanje: »Prepovedano je prepovedovati!« O tem, da se v jedru te ideje skriva misel o človekovih božanskih močeh, pa govori pisatelj Robert Musil v romanu *Mož brez posebnosti*. O modernem človeku pravi naslednje:

»Ko mu rečeš o neki stvari, da je, kakor je, pomisli, da bi mogla biti tudi nekaj drugega. Smisel možnega bi mogli čisto preprosto opredeliti tudi kot zmožnost, da mislimo »prav tako« vse tisto, kar bi lahko bilo, in da tistemu,

kar je, ne pripisujemo večje vrednosti kakor tistemu, kar ni. Vidimo, da so ustvarjalne posledice takšnega zadržanja lahko neverjetne. /.../ Možna dogodek in resnica nista realna dogodek in resnica, ki bi jima odšteli vrednost »realnosti«, ampak vsebujeta /.../ nekaj zelo božanskega, ogenj, zanos, voljo po ustvarjanju, zavestno utopijo, ki – daleč od tega, da bi se stvarnosti bala – stvarnost obravnavata kot nenehno nalogo in inovacijo.« (1995, 20; 46)

Človek je torej božansko bitje, ki ima v načrtu novo stvarstvo; ta možnost je zanj resničnejša od dejanskosti. V tem je tudi bistvo prometejskega ateizma, ki so ga oznanjali misleci 19. stoletja. Takšnemu prometejskemu človeku pa niso odveč samo bogovi, ampak tudi ljudje, kakor je v drami *Zaprta vrata* zapisal Sartre (1981, 46 [1944]): »Pekel so ljudje okoli tebe.«

Nebrzdana in neomejena svoboda, ki jo je Walter Kasper opredelil kot »kompleks vsemogočnega Boga«, prinaša s seboj tekmovalnost, pospešeni ritem življenja, ki mu človek ne more več slediti, in previsoko postavljene cilje, ki jih ne more dosežati; iz tega izvirajo nemir, vznemirjenost, nihilizem in končno tesnoba. To so pojavi, ki sta jih Friedrich Nietzsche ali Søren Kierkegaard prepoznala kot simptome zahodne civilizacije (Valčo 2015; 2016). Končno, zapiše Kasper (1988, 14–15), je

»ta tesnoba človekova svoboda, ki absolutizira samo sebe in je zanjo značilna volja-do-moči. Nietzsche in Heidegger sta to voljo-do-moči diagnosticirala kot temeljno smer v modernem mišljenju. Človek, ki se je postavil v središče stvari, sedaj ni več zrl in spoštljivo občudoval narave, ampak je samega sebe seveda razumel kot gospodarja in lastnika narave.«

Kasper se sprašuje naprej: ali je to res napredek, če se danes namesto z loki in kopji bojujemo z atomskimi bombami? Ali so resnični napredek pregosto naseljena velemesta, ki jih je mogoče obvladati le centralistično in birokratsko? Ali so napredek osamljeni posamezniki znotraj množic, skrčenje misli na empirično, objektivno preverljivo in tehnično učinkovito misel, kriza družine, neenakost med Severom in Jugom in, ne nazadnje, krivice, ki jih je zahodna civilizacija v svojem širjenju povzročila drugim kulturam? »Nenadzorovana volja po obvladovanju je vodila človeka k temu, da je postal odvisen od te volje.« (17) Problem modernega pojmovanja svobode vidi Kasper v tem, da človek svobodo razume kot neomejeno in brezmejno, samega sebe pa kot absolutno bitje.

V nasprotju s tem smo videli, da grška filozofija svobode ni razumela kot nebrzdanost, kot neomejenost ali kot neomejeno širjenje pravic. Nasprotno, svobodo človek uresničuje v oblikovanju samega sebe, v omejevanju samega sebe na to, kar je v svojem skritem bistvu – v tem je grška filozofija videla izhod iz sužnosti. Epikurejci so sužnost videli v kulturi mase, svobodo pa v rafiniranem, skitem, individualnem življenju, ki je prostor miru in zadovoljstva (gr. *ataraxia*). Stoiki so se borili proti zaslužjenosti od strasti in užitka, svobodo pa so videli v sprejemanju naravnega zakona in v poslušnosti razumu (gr. *apatheia*). Skeptiki so sužnost videli v podrejenosti dogmatičnemu, nekritičnemu mišljenju, svobodo pa v vzdržnosti od nekritičnega mišljenja (gr. *epochē*). Po prepričanju Platona in novopla-

tonikov je »kletka« telo, svobodo pa so videli v duhovni svobodi, v katero vodijo dialektika, filozofija in mistika. Tako so razmišljali antični filozofi. Pot človeka v svobodo so primerjali kiparju, ki oblikuje svoj lastni kip. Kiparjenje je »odstranjevanje« v nasprotju s slikanjem, ki je umetnost »dodajanja«, nanašanja barv. Podoba, ki jo kipar izkleše, je že vnaprej navzoča v marmornatem bloku. Kakor je kiparjenje dejavnost, ki z odstranjevanjem odvečnega odgrne podobo, skrito v kamnitem bloku, tako filozofija z odstranjevanjem odvečnega odkriva pravi jaz, to, kar sem resnično »jaz sam«, to pa je »moralna oseba, ki je odprta občosti in objektivnosti in ima delež pri obči naravi ali misli« (Hadot 1996, 39). Za antičnega filozofa svoboda pomeni odkriti v sebi »moralno osebo«, ki sebe razume iz dobrega, iz razuma ali iz narave.

Poglejmo še, po čem se razumevanje svobode v grški filozofiji razlikuje od razumevanja svobode v krščanstvu.

V luči evangelija svobodo dokončno osvobaja šele Božja volja.

»Moja hrana je, da uresničim voljo tistega, ki me je poslal, in dokončam njegovo delo,« pravi Jezus (Jn 4,34).

Kaj to pomeni, pojasnjuje sv. Avguštín: »Ljubi in delaj, kar hočeš!« (*Tr. in I. Epistolam Johannis 7.8*, v: PL 35, 2033) Evangeljska svoboda se dokončno ne uresničuje z oblikovanjem moralne osebe, ampak v služenju, v tem, da človek formo svoje človeškosti napolni z ljubeznijo in samo-darovanjem. To je odgovor evangelija na vprašanje o smislu svobode. Človeku je svoboda dana, da bi lahko ljubil – v ljubezni se svoboda izpopolnjuje. Evangeliji svobode ne razumejo formalno, prazno, kakor da je namenjena sama sebi, ampak kot sredstvo dialoga, kot pot, ki človeka bogati, ga napolnjuje in vodi v življenje. Sveto pismo ni abstraktna filozofska razprava o dobrem in o svobodni volji (lat. *liberum arbitrium*), ampak zbirka vzorčnih življenjskih zgodb, ki govorijo o človeku, o njegovih padcih in grehah, o kesanju, ki človeka vrača v Božji objem, in o Božjem razodetju ljubezni in odpuščenja. Vsa svetopisemska misel se steka v to. Evangeljska misel ni niti legalistična niti permisivna, ampak življenjska. Od človeka ne zahteva niti slepega podrejanja postavi niti ga ne podpira v samovoljnem iskanju samega sebe, ampak mu pomaga rasti v Božjem otroštvu. V tem je vsa novost kristične kulture.

Bog, kakor ga razume krščanstvo, ni najprej eno ali dobro, prvi gibalec ali poslednji smoter, ampak je življenje, živo občestvo treh oseb znotraj ene same božje narave. V veri stoji človek pred Bogom, ki je osebni Bog. In ko govorimo o osebah, govorimo o življenju. Oseba pred menoj je živa, nikoli mrtva; ni odsotna, ampak prisotna in me gleda. Krščanstvo Boga razume kot osebnega, živega Boga, ki človeku v veri odpira novo življenje. V tej personalistični luči krščanstvo razume svobodo; v tej luči človek ne živi več pod pritiskom religije, ki je v arhaični kulturi z obrednim žrtvovanjem nedolžnih žrtev obnavljala red in omogočala preživetje, ampak živi iz vere, iz srečevanja z osebnim in živim Bogom, ki človeka kliče k služenju v ljubezni, k nesebičnemu samo-darovanju. Neusmiljeni sili usode, ki z žrtvovanjem nedolžnih vlada v arhaični kulturi, postavlja krščanstvo nasproti srečanju, ki je prostor svobode, ljubezni in samo-darovanja. Razlika med religijo in vero je tu temeljna.

Vprašanje, ki se skriva v temelju naše analize, je torej vprašanje o pravi rabi svobode. Po Girardu (2004, 138) lahko svoboda v temelju sledi dvema modeloma: Satanu ali Kristusu. Satanski način uporabe svobode vodi človeka v iluzijo, v slepilo, v lažno samopodobo; usmerja ga k volji do moči, ki prinaša smrt. Kristična uporaba svobode pa ga usmerja k odkrivanju samega sebe, k resnični podobi o samem sebi, ki svoj vrh dosega v občestvu, v ljubezni, v pripravljenosti na samo-darovanje. Najlepše to samo-darovanjsko zmožnost ljubezni opišejo Jezusove besede:

»Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel. Kajti kaj koristi človeku, če si ves svet pridobi, svoje življenje pa zapravi?« (Mt 16,22–26)

Rodovitnost izhaja iz pripravljenosti na samo-darovanje. Ljubezen je rodovitna. Nase sprejema svoj križ, trpljenje in smrt. Človek, pripravljen, da daruje samega sebe, ne potrebuje laži. Živi iz resnice in za življenje. Resnica ni nasilna, ampak sočutna; ne končuje se v smrti, ampak v življenju. Življenje raste iz sprejemanja samega sebe, iz križa, iz darovanja samega sebe. V tem se kaže, da se svoboda dovršuje v služenju, v ljubezni. V tem je evangelijsko razodetje svobode Božjih otrok.

5. Sklep

Vprašanje, ki smo mu sledili, je vprašanje o rabi svobode v njenih skrajnih oblikah. Svoboda dviguje človeka nad naravni svet in ga dela človeka; v svobodi ustvarja svoj svet, to je kulturo, ki organizira njegovo življenje in odnos do resničnosti. Izhajali smo iz mimetične teorije, ki razloži dve skrajni drži duha: voljo do moči in voljo do življenja. Ti skrajnosti duha sta se skozi zgodovino človeške kulture in duha, ki je njuna rezultanta, izražali v mnogoterih nasprotnih figurah kot monolog in dialog, kot žrtvovanje in darovanje, kot smrt in življenje. Namen, ki smo mu pri analizi sledili, pa je bil izluščiti vsebino pojma svoboda. Mimetična teorija poudarja temeljno vlogo mimetične želje v ustvarjanju človekove svobode; analizira pa tudi vpliv, ki ga je želja imela in ga ima na oblikovanje svobode. Zdi se, da zahodna kultura smisel svobode utemeljuje v volji do moči. Mimetična teorija pokaže sorodnost takšnega razumevanje svobode z žrtvovanjem, s smrtonosnostjo. Temu nasproti smo postavili darovanje. V analizi smo poskušali poglobiti razumevanje te povezanosti med darovanjem in svobodo. Analiza nas je vodila k sklepu, da je prava vsebina svobode življenje. Vprašanje, ki se nam zastavlja, je vprašanje o odnosu med svobodo in žrtvovanjem: ali pot, ki iz svobode vodi v žrtvovanje, v monolog ali v smrt, svobodo izraža na avtentičen, pravi način? Ali se tu kaže prava vsebina svobode? Ali pa se svoboda – nasprotno – avtentično izraža v darovanju? Darovanje predpostavlja svobodo; svoboda potemtakem darovanje omogoča. Svetopisemska misel je v svojem bistvu napetost med žrtvovanjem in darovanjem. »Bazen duha«, v katerem je svetopisemska misel nastala, je svet mita in arhaičnega človeka, ki je bil po Girardu podrejen žrtvovanjskemu načinu razmišljanja. Od samega začetka pa svetopisemska misel poskuša izstopiti iz tega načina razmišljanja in darovanje privzeti kot svetilnik novega človeka, nove kulture, novega

načina razmišljanja. Kakor se to dokončno pokaže v evangeliju, nosi svetopisemska kultura v svojem jedru darovanje kot temeljni nagib. Naša analiza se je nenehno vračala k sorodnosti med svobodo in življenjem. Zaključujemo z mislijo, da je svoboda poklicana k rodovitnosti in da svoj smisel izpolnjuje s tem, da služi življenju.

Reference

- Besançon, Alain.** 2014. *Zlo stoletja: o komunizmu, nacizmu in edinstvenosti judovskega holokavsta*. Ljubljana: Družina.
- Brague, Rémi.** 2002. History of Philosophy as Freedom. *Époché* 7, št. 1:39–50.
- Dostojevski, Fjodor Mihajlovič.** 1979. *Besi*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Girard, René.** 1982. *Le bouc émissaire*. Pariz: B. Grasset.
- . 1987. *Things hidden since the foundation of the world: Research undertaken in collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1999. La vraie mondialisation, c'est le christianisme. *L'Express*, 14. 10.
- . 2004. *Les origines de la culture: Entretiens avec P. Antonello et J. C. de Castro Rocha*. Pariz: Desclée de Brouwer.
- . 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets Nord.
- Hadot, Pierre.** 1996. Antična filozofija in duhovne vaje. *Filozofija na maturi*, št. 3:22–44. Ponatis, Robert Petkovšek. *Filozofsko-antropološki pogledi na človeka*, 289–314. Ljubljana: Teološka fakulteta, 2016.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1961. *Sämtliche Werke*. Zv. 11, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Jubiläumsausgabe. Hermann Glockner, ur. Stuttgart: F. Frommann.
- . 1969. *Briefe an und von Hegel*. Ur. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kasper, Walter.** 1988. *The Christian understanding of freedom and the history of freedom in the Modern Era: the meeting and confrontation between Christianity and the Modern Era in a postmodern situation*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Langer, Suzanne.** 1956. *Philosophy in a New Key*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McGrath, Alister.** 2004. *The Twilight of Atheism: the Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York: Doubleday.
- Missale Romanum.** 2002 [1970]. Editio typica tertia. Auctoritate Pauli PP. VI promulgatum et Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Typis Vaticanis.
- Montaigne, Michel de.** 1953. *Essais*. Ur. Albert Thibaudet. Bibliothèque de la Pléiade 14. Pariz: Nouvelle revue française.
- Musil, Robert.** 1995. *L'homme sans qualités*. Zv. 1. Pariz: Seuil.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:265–276.
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- Petkovšek, Robert.** 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74:575–592.
- Sallustius.** 1926. *De diis et mundo / Concerning the Gods and the Universe*. A. D. Nock, ur. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartre, Jean-Paul.** 1952. *L'existentialisme est un humanisme*. Pariz: Nagel.
- . 1981. Zaprta vrata. V: *Izbrane drame*, 9–46. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Skralovnik, Samo.** 2016. The Tenth commandment (Deut 5:21): two different verbs, the same desire. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:89–99.
- . 2017. The Dynamism of Desire: The Root ħmd in Relation to the Root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, št. 2:273–284.
- Solženicin, Alexander.** 1974. Live Not By Lies. *The Washington Post*, 18. 2, A26. <http://www.columbia.edu/cu/augustine/arch/solzhenitsyn/livenotbylies.html> (pridobljeno 28.1.2015).
- Strahovnik, Vojko.** 2016. Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:471–482.
- Štrukelj, Anton.** 2014. Die marianische Bereitschaft. *Bogoslovni vestnik* 74:661–670.
- Valčo, Michal.** 2016. Kierkegaard's *Sickness unto death* as a resource in our search for personal authenticity. *European journal of science and theology* 12, št.:97–105.
- . 2015. Rethinking the role of Kierkegaard's authentic individual in liberal capitalist democracies today. *European journal of science and theology* 11, št. 5:129–139.