

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 293—320

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 141.7:27-31

DOI: 10.34291/BV2020/02/Petkovsek

© 2020 Petkovšek, CC BY 4.0

Robert Petkovšek

»O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije

»On the Right Distance«: A View from the Perspective of Mimetic Theory

Povzetek: Med ključnimi besedami v času pandemije je »socialna razdalja«, ki jo v tem času razumemo z zdravstveno-družbenega vidika, njen izvor pa je antropološki. Besedo obravnava tudi mimetična teorija Renéja Girarda, danes ena najpomembnejših antropoloških teorij, ki izvor, razvoj in smer človeške kulture pripisuje mimetični želji in mimetičnemu principu. Mimetična želja vodi k medsebojnemu posnemanju in tekmovalnosti, ki sta temelj razvoja, njen stranski učinek pa je nasilje, usmerjeno k apokaliptičnemu nasilju. V arhaičnih družbah je mehanizem grešnega kozla zaustavljal mimetično nasilje, a ta je v krščanstvu usahnil. Sodobna družba, ki ima korenine v krščanstvu, je zato neposredno soočena z grožnjo apokaliptičnega nasilja. Mimetična želja in posnemanje ukinjata razlike in razdalje; udeleženci si postajajo vedno bolj podobni, s tem se nasilje veča. Kristus se mimetični želji odreče; s tem omogoči vzpostavljanje razdalj in razlik, ki (apokaliptičnemu) nasilju odvzemajo moč. Hölderlin je sprejel Kristusa kot model. V razdalji, ki jo je Kristus zavzel do sveta, vidi model odnosov, ki odvrtaajo od nasilja in odpirajo vrata svetopisemski ideji Kraljestva.

Ključne besede: (socialna) razdalja, mimetična teorija, apokaliptično, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Dioniz, Jezus Kristus

Abstract: Among the key words in the time of pandemic there is the term ‚social distance‘, which is at the present time understood from the sanitary-social point of view, but has its true origin in anthropology. The word ‚distance‘ is addressed also by the mimetic theory of René Girard, one of the most important contemporary anthropological theories which attributes the origin, development, and direction of human culture to mimetic desire and its mimetic principle. Mimetic desire leads to imitation and competition which are the foundation of progress. Its side effect, however, is violence aiming at apocalyptic violence. In archaic societies, the role of the scapegoat mechanism was to divert mimetic violence; nevertheless, the mechanism lost its power and role in Christianity. Modern society with its Christian roots is therefore directly confronted with the threat of apocalyptic violence. The effect of mimetic desire and imi-

tation is a loss of differences and distances; the participants become more and more similar and this results in the rise of violence. To the contrary, Christ renounces mimetic desire. He thus enables the formation of distances and differences which make (apocalyptic) violence powerless. Hölderlin accepted Christ as a model. In the distance that Christ has taken toward the world, he sees a model of relationships which divert violence and open the door to the biblical idea of the Kingdom.

Key words: (social) distance, mimetic theory, apocalyptic, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Dionysus, Jesus Christ

1. Razdalja kot antropološka kategorija

Pandemija je izpostavila pomen ‚socialne distance‘. V sedanjih okoliščinah se pojem ‚razdalja‘ kaže predvsem v tej socialno-zdravstveni perspektivi, njegov pomen in vlogo pa lahko analiziramo tudi na globlji, izvorno antropološki ravni. Na tej ravni se oblikujejo temeljni človeški odnosi, od katerih sta odvisna razvoj in urenjenost skupnosti in posameznika. Ti odnosi pa so odvisni od razdalje med posamezniki, ki ne sme biti niti premajhna niti prevelika; biti mora prava. Kultura, ki povezuje skupnost in je v sebi diferencirana oziroma razčlenjena, je stkana iz razdalj in razlik.

Kot antropološki kategoriji dobiva pojma ‚razdalja‘ (fr. *distance*) in ‚razlika‘ (fr. *différence*) pomembno mesto tudi v mimetični teoriji¹ francoskega antropologa in filozofa Renéja Girarda (1923–2015). Ambicija mimetične teorije, ki velja za eno najpomembnejših sodobnih antropoloških in kulturnih teorij, je, razložiti človeško kulturo vse od njenih začetkov do danes. Izhaja iz predpostavke, da je človek mimetično, posnemovalno bitje, to je: da ima svoj izvor v posnemanju, v katerem posnemovalec posnema svoj model. Posnemanje omogoča človeku povezovanje, vzgojo in napredek, vodi pa ga tudi v konflikte in vojne; dviguje ga v ‚red ljubezni‘ (Pascal), lahko ga tudi uniči; je izvor najboljšega in najhujšega. Izid, do katerega privede, je odvisen od razdalje, ki jo v mimetičnem razmerju vzpostavi udeležena, to je posnemovalec in model. Od razdalje med njima je odvisen način medsebojnega posnemanja, ki lahko vodi k dobremu ali slabemu.

To vprašanje je obravnaval Girard med drugim tudi v svojem delu *Dokončati Clausewitz* (*Achever Clausewitz*, 2007). V njem komentira knjigo pruskega generala in vojnega teoretika Carla von Clausewitz (1780–1831) z naslovom *O vojni* (*Vom Kriege*, 1832), za katero pravi, da je »morda največja knjiga o vojni, ki je bila kdaj koli napisana« (Girard 2007, 13). V komentarju, v katerem pojasnjuje temeljno tezo mimetične teorije, da ima nasilje izvor v posnemanju, si zastavlja vprašanje o tem, ali in kako lahko človek izstopi iz usodnega kroga mimetičnega nasilja. Njegov odgovor je pozitiven, vprašanju pa se posebej posveti v 5. poglavju z na-

¹ O mimetični teoriji glej več v: Petkovšek 2013; 2014a; 2014b; 2015; 2016; 2018.

slovom „Hölderlinova otožnost“ (197–238), katerega osrednja tema je ideja ‚prave razdalje‘, ki jo odpira v zvezi z apokaliptičnim nasiljem in odrešenjem.² Ta pojem osvetli tudi antropološko ozadje v tem času aktualnega socialno-zdravstvenega vprašanja o ‚socialni distanci‘.

Že sedaj pa navedimo Pascalovo prisposodbo ‚prave razdalje‘ (fr. *la juste distance*; *la bonne distance* (236; 220)), vzeto iz slikarstva:

»Kdor o svojem delu razmišlja, brž ko ga je končal, je še ves zavzet zanj; če pa mine preveč časa, ne pride več noter. Tako je tudi s slikami, če si jih ogledujemo preveč od daleč ali preveč od blizu; samo ena točka je, ki je v *pravi razdalji* (podčrtal R. P.): druge so preblizu, predaleč, previsoko ali prenizko. V slikarski umetnosti odloča o njej perspektiva. Kdo pa bo odločil o njej, če gre za resnico ali za nrvnost?« (Pascal 1986, 155 [§ 381])

V slikarstvu določa pravo razdaljo perspektiva. Kaj pa določa pravo razdaljo med ljudmi, ko govorimo o njihovih medčloveških odnosih ali pa o vprašanju resnice in morale, kakor se Pascal sprašuje? Vprašanje prave razdalje je eno temeljnih kulturnih vprašanj v sodobnem času, ko človek z ustanov, nekdanjih močnih, danes oslavljenih, kakor sta na primer religija in morala, bolj in bolj prevzema nase odgovornost zase.

2. Medsebojni odnosi v luči mimetične teorije: recipročnost in razdalja

V poglavju „Hölderlinova otožnost“ Girard uvodoma poudari, da nasilje ni proizvod politike, ampak je politika sredstvo, ki si ga je človeštvo ustvarilo za obvladovanje nasilja. Človek je mimetično, posnemovalno bitje; ustvarja ga posnemanje, ki kot stranski učinek sproža nasilje, in naloga politike je, to nasilje zadrževati; tudi vloga vojne kot človeške ustanove je, nasilje omejevati in zadrževati. Kakor je to zaznal Clausewitz, je v samem bistvu nasilja, da skuša konflikte zaostri do skrajnosti (nem. *Eskalation zum Äußersten*); to je »naravni elementarni zakon« medčloveških odnosov (Clausewitz 2009, knj. 3.16; Girard 2007, 15). Eno temeljnih vprašanj mimetične teorije je, kako to zaostrovanje zaustaviti. Individualni upor takšnemu zaostrovanju ne more uspeti, kolektivni odpor v smislu »če bi si vsi ljudje podali roke ...« pa je utopičen (Girard 2007, 197).

V posnemanju, v mimetičnem razmerju, ki je izvor človeka in temeljna oblika medčloveških odnosov, posnemovalec posnema svoj model. *Imeti* hoče to, kar ima model; *biti* hoče to, kar je model. Zdi se, da posnemovalca privlači to, kar model ima. A to je le videz! Posnemanje se dogaja na globlji ravni: želja posnemovalca v resnici ni usmerjena k *želenemu predmetu*, ampak k *želji modela*; želja po-

² Naš prispevek je posvečen analizi tega zahtevnega poglavja z naslovom Hölderlinova otožnost. Da bi izluščili temeljno sporočilo tega pomembnega poglavja, bomo v razpravi na mnogih mestih Girardovega besedilu sledili od blizu.

snema željo. Posnemanje pa je lahko pozitivno ali negativno: v mimetičnih razmerjih prevladuje *negativno posnemanje*, ki vodi v tekmovalnost, v rivalstvo, v izključevanje ter končno v umor in v vojno; *pozitivno posnemanje*, ki vodi k spravi in razumevanju, je šibkejše in izgublja.

Za zadnja stoletja je značilen razkroj institucij – omenili smo že religijo in moralo –, ki so v preteklosti kodificirale družbene in kulturne razlike (26); kultura in družba temeljita na teh razlikah. Kaj se je zgodilo? Posnemovalec in model sta se v medsebojnem posnemanju postopoma ‚zblíževala‘ in si postajala podobna; razlike, ki so ju držale ‚vsakega na svojem bregu‘, so se izgubile; drug drugemu sta bila vedno bolj dostopna in izpostavljena. Mediacija (= sredništvo) med njima je postala neposredna, notranja, interna; ta notranja se razlikuje od zunanje, eksterne mediacije, v kateri posnemovalca in model ločujejo jasne in trdne institucionalne razlike, ki med njima posredujejo in enega pred drugim varujejo. Kulturno *diferenciacijo* je tako izpodrinila *indiferenciacija*. Nevidni pa so postali tudi pozitivni, zunanji modeli, ki so v preteklosti usmerjali in obvladovali mimetične procese. Tako se je ustvarila kultura indiferenciacije, brez-različnosti med posnemovalcem in modelom, to je kultura brez razlik, razdalj in odnosov, potrebnih za obstoj kulture.

Mimetizem, kakor Girard imenuje to zakonitost univerzalnega medsebojnega posnemanja v človeški skupnosti, podlega razmerju, ki ga imenuje ‚recipročnost‘. Recipročnost se razlikuje od razmerja, ki ga imenuje ‚relacija‘, odnos. Recipročnost je negativna in odnos uničuje; deluje krožno, kot mimetični krog, v katerem posnemovalec posnema model, v nekem določenem trenutku pa tudi model začne posnemati svojega posnemovalca. Posnemovalec in model postaneta tekmeča in rivala, med njima se sprožijo konflikti, ki so ‚nalezljivi‘ in se zato širijo na druge člane skupnosti, to pa skupnost privede v nevarnost, da bi se zrušila vase. Pred samouničenjem reši skupnost nezavedni žrtvovanjski mehanizem, ki mehanično določi ‚grešnega kozla‘, nedolžnega posameznika, ga prikaže kot krivega za nastalo nasilje in ga žrtvuje. Posledica tega žrtvovanjskega mehanizma je, da se prej sperti člani skupnosti spravijo in povežejo, v žrtvi pa prepoznajo božansko moč, ki jim je prinesla mir in spravo. Zato začne skupnost v žrtvovanem grešnem kozlu postopoma videti božanstvo, ki je skupnost obvarovalo pred zrušenjem vase. V arhaičnih kulturah se torej nasilje kaže kot stopnjevanje, kot eskalacija, ki jo v nekem trenutku zaustavi žrtvovanjski mehanizem in jo preoblikuje v pozitivno, ustvarjalno silo: skupnost nedolžno žrtev okrivi in iz nje naredi grešnega kozla, krivega za nasilje, nato pa ga preoblikuje v božanstvo. Govorimo o dvojni transformaciji nedolžne žrtve: najprej o transformaciji v *grešnega kozla* (diabolizacija), nato v *božanstvo* (divinizacija), ko grešni kozel od prej sedaj dobi vlogo božanstva. Funkcija žrtvovanjskega mehanizma je v tem, da iz skupnosti prek grešnega kozla odvede nasilje in to nasilje pretvori v pozitivno ustvarjalno božansko moč, ki skupnost varuje.

Svetopisemsko razodetje pa razkrije laž in krivico žrtvovanjskih mehanizmov; razkritje odvzame žrtvovanju moč, zato to ni več zmožno spreminjati nasilja v ustvarjalno, utemeljitveno nasilje. V apokaliptičnih besedilih Svetega pisma se zato nasilje kaže drugače; kaže se kot nezaustavljiva, neobvladljiva, linearno rastoča uničevalna moč, ki je nič več ne more zadržati in je usmerjena k dokončnemu uni-

čenju človeka in stvarstva. V razumevanju nasilja je temeljna razlika med arhaičnim in svetopisemskim pogledom na človeka in svet: v arhaični perspektivi je nasilje pod nadzorom mehanizma grešnega kozla, v svetopisemski optiki pa se nasilje kaže kot neobvladljiva apokaliptična nevarnost.

Mimetično nasilje, ki smo ga opisali, izvira iz recipročnosti med posnemovalcem in modelom; recipročnost uničuje medsebojno razdaljo in odnos ter rojeva nasilje. *Recipročnosti* nasprotno razmerje je *relacija, odnos*. V relaciji ohranjata posnemovallec in model razdaljo, zato med njima ni tekmovalnosti in konfliktov. Ta odnos je živel in učil Jezus Kristus; posnemanje Jezusa Kristusa je zato posnemanje takšnega odnosa. A za prehod od *recipročnosti* k *relaciji* je potrebno spreobrnjenje, h kateremu kličejo evangeliji. Evangeliji so poznali prevlado mimetizma v medčloveških odnosih. Tudi Jezus je živel znotraj tega mimetizma, a se mu je odpovedal in izstopil iz kroga mimetičnega nasilja; recipročnost je nadomestil z relacijo, z odnosom; s tem je ustvaril novo, kristično kulturo in z njo nadomestil staro arhaično.

Mimetizem, ki mu človek dolguje svoj nastanek in ustvarja antropološko substanco, razdalje in razlike med posamezniki uničuje. V arhaični družbi te obnavlja jo obredna žrtvovanja, kristična kultura, nastala na svetopisemskem razodetju, pa posamezniku nalaga, da po zgledu Jezusa Kristusa razdalje in razlike ustvarja in ohranja sam. Videli bomo, da je vprašanje razdalje odvisno od temeljnih življenjskih slogov, ki sta po Girardu dva: žrtvovanje ali samodarovanje.

3. Apokaliptično in pasijon v perspektivi nove zaveze in mimetične teorije

Svetopisemsko izročilo je nastajalo skozi stoletja in se oblikovalo okrog iste osi, usmerjene k vprašanju o koncu časov, ko bo »Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28). Na to vprašanje, ki je tudi osrednje vprašanje nove zaveze, dokončno odgovarja Razodetje, zadnja novozavezna knjiga, ki nosi v grškem izvorniku naslov Apokalypsis. Apokaliptične pripovedi govorijo o uničenju sveta, o koncu človeške zgodovine in o poslednji sodbi. Srednji vek je v apokaliptičnih pripovedih poudarjal poslednjo sodbo v obliki sodnega dne, moderna doba pa je nanje pozabila, kljub temu da v sodobnem globaliziranem svetu apokaliptična nevarnost raste. Po Girardu sodobni človek apokaliptičnih pripovedi ne jemlje resno predvsem zato, ker se novoavezna napoved drugega Kristusovega prihoda, paruzije, (še) ni uresničila, njihovo pravo razumevaje pa onemogoča tudi sodobna katastrofistična drža, ki ne dojema globalnih silnic duha.

Naš čas Girard označi z izrazom »*kairoi ethnōn*« (Lk 21,24). Ta izraz, preveden v slovenščino kot »čas narodov«, prevaja Girard kot »čas poganov« (*le temps des païens*). Naš čas je čas med *pasijonom* in *paruzijo*, drugim Kristusovim prihodom. Je novi čas, ki ima izvor v evangeljskem razodetju; to je ustvarilo nove možnosti in okvire človeškega bivanja in razvoja; osvobodilo je človeškega duha in mu odprlo novo prihodnost. Človeku je dalo moč, ki je prej ni imel, a človek si to moč

prilasti in jo uporabi zase, za izdelavo atomskih bomb na primer. Ta čas se je obrnil proti svojemu izvoru in postal je protikrščanski. Zato ga Girard označi kot ‚čas poganov‘: človek sedaj ne verjame več v poslednjo sodbo, dvomiti začne v apokaliptična besedila, oddaljuje se od Svetega pisma in izgublja vero.

Tudi znotraj ‚časa poganov‘ igrata glavno vlogo temeljni silnici, ki sta se izkristalizirali v novi zavezi: *apokaliptično* in *pasijon*, ki govori o Kristusovem trpljenju, smrti in vstajenju. Nova zaveza govori o njima v različnih oblikah in z različnih vidikov. Novozavezna pripoved govori najprej o pasijonu, nato o apokaliptičnem nasilju, usmerjenem najprej na Jezusove učence, končno k uničenju sveta. Svetopisemska pripoved sledi redu zgodovinskih dogodkov, zato najprej govori o *pasijonu*, nato o prihajajočem *apokaliptičnem nasilju*. Nasprotno pa mimetična teorija ne sledi redu zgodovinskih dogodkov; zanima jo antropološki red. Najprej jo zanima mimetično nasilje, nato izhod iz nasilja. Girardova analiza ‚poganskega časa‘ zato na prvo mesto postavlja *apokaliptično*, na drugo pa *pasijon* kot odgovor na apokaliptično. Mimetične teorije torej ne zanima časovni red dogodkov, ki gradi zgodovino in vodi človeka iz preteklosti v sedanost, ampak antropološki, teološki red, ki gradi človekovega duha in ga vodi iz sužnosti v odrešenje, iz smrti v življenje. S tega vidika analizira Girard novozavezno ‚misel‘ in jo razdeli v dva kroga, v apokaliptično in v pasijon. Kakor bomo videli, je apokaliptično podrejeno arhaični logiki žrtvovanja, pasijon pa kristični logiki darovanja; prva logika prinaša uničenje, druga odrešenje.

Temeljno strukturo evangelijev sestavljata dva istosrediščna kroga. Prvi, zunanji krog je *pasijon*; njegova vsebina je Jezus Kristus, njegovo trpljenje, smrt in vstajenje; konča se z odrešenjem. Drugi, notranji krog je *apokaliptično*: njegova vsebina so človek in mimetična razmerja; konča se z uničenjem. Drugi, notranji krog, ki je del prvega, zunanjega, prikazuje človeka, ki se v mimetičnem nasilju bliža apokaliptičnemu koncu. V evangeljski perspektivi je ta drugi krog le *preludij* v drugi Kristusov prihod ob koncu časov – v odrešenje.

Ustavimo se najprej pri apokaliptičnem. V ‚času poganov‘ se nasilje vedno bolj zaostruje. Toda po Pascalu ima nasilje »omejen tek« (1963, 429). Pascal je verjel, da v človekovi zgodovini zlo ne bo imelo dokončne besede. Tudi Hegel gleda na tek dogodkov optimistično: nanj ne gleda z vidika tega, kako se zgodovina kaže, ampak z vidika zvičajnega uma, ki je onstran zgodovine, od koder zgodovino zvičajno vodi v nasprotju z njenim videzom. Zvičajnost uma tudi Napoleonu da pozitivno mesto. Hegel je moderno zaostrovanje v ‚času poganov‘ razlagal kot samo-umevno dialektično izpeljavo iz evangeljskega razodetja.

Povsem drugače pa gleda na ta čas Girard: konkretno, zgodovinsko in realistično; niti ga ne popravlja niti ga ne olepšava z racionalističnega vidika; razume ga, kakor ga vidi: kot pospešek v smeri najhujšega. Ta čas – pravi – je treba razumeti *religijsko* in ne *racionalno*. ‚Religijsko‘ – to pomeni z vsemi zgodovinskimi protislovji in interakcijami, nad katerimi vlada negativni zakon recipročnosti. (Girard 2007, 201) Po Girardu iz mimetičnega nasilja, ki se v času poganov apokaliptično zaostruje, ni racionalnega izhoda. Iz njega se lahko rešijo le posamezniki, kakršen

je bil apostol Pavel. Njega je ‚po zaslugi‘ njegove radikalnosti še kot preganjalca »nenadoma obsijala luč z neba« in »padel je na tla« (Apd 9,3-4). Iz nasilne recipročnosti ga je rešil nepričakovani dogodek in ga naredil novega človeka. Vedno močnejšemu mimetičnemu nasilju se danes še upirajo nekatere ustanove, a po Girardu se čas dopolnjuje in dovršuje. V svetopisemski perspektivi ga je treba razumeti kot čas med uničenjem Jeruzalema in univerzalnim uničenjem, ki bo sledilo času poganov. Girardov razmislek o času poganov nadaljuje evangeljsko razlago apokaliptičnega dogajanja; mimetična teorija le odkriva to, kar so že odkrili evangeliji: nad človekom vlada mimetizem. Zato je mimetična teorija po svojem bistvu ‚evangeljska teorija‘: navezuje se na evangeljska spoznanja, jih radikalizira in misli naprej. Skupno jima je bistveno: nasilje jemljeta zares. Apokaliptično nasilje zanj ni epizodično, prigodno, ampak ima svoje motive najgloblje, v izvorni človeški naravi. Apokalipsa ima svoj razlog (*une raison de l'apocalypse* (Girard 2007, 204)) – apokaliptični razum (*une raison apocalyptique* (214)) pa je zmožen ta razlog razumeti. Kakor že svetopisemska apokaliptična besedila pred njo tudi mimetična teorija razkriva ta razlog. Njegove izvirne zakonitosti nosi v sebi mimetični princip, v katerem se prepletajo antropološka in teološka razsežnost, človeško in božje, uničenje in odrešenje, apokaliptično in pasijon. Zato niti evangeljska perspektiva niti mimetična teorija nista nihilistični – njun poudarek je na odrešenju, ne na apokaliptičnem razdejanju.

Pred obravnavo Hölderlinovega dojetanja binoma apokaliptično – odrešilno izpostavi Girard temeljne ‚smernice‘ novozaveznega videnja tega vprašanja, ki so vplivale tudi na Hölderlina.

Apokaliptični duh je močnejše navzoč pri sinoptikih, to je v evangelijih po Mateju, po Marku in po Luku. Kaže se, na primer, v »veliki tiski«, o kateri govori Luka. Tedaj bo to ljudstvo »padalo pod ostrim mečem in v sužnost ga bodo vlačili med vse narode. Jeruzalem pa bodo teptali narodi, dokler se ne izpolnijo časi narodov.« (Lk 21,23-24) Odlomek napoveduje padeč Jeruzalema, a Girard poudari, da vprašanje padca Jeruzalema ni najprej zgodovinsko, ampak preroško-apokaliptično vprašanje. Bolj kakor zgodovinsko poročanje o dogodku zanima evangeliste boj, ki ga duh bīje v svojih globinah za odrešenje. Evangelisti izhajajo iz judovskega preroškega izročila in jih – ko je govor o času – ne zanima čas, ampak *znamenja časov*. Znamenja časov kažejo od zgodovinske zunanosti k preroškemu videnju resničnosti. Dogodki imajo v eni in drugi perspektivi drugačen pomen. V zgodovinski perspektivi je ‚čas poganov‘ razpuščeni, razbrzdani čas, ki je po razodetju ‚ušel z vajeti‘ in je zato čas neposlušnosti in rastoče slepote. Globlji preroški pogled pa v tem času vidi tudi mesto odrešenja; v nemogočem vidi mogoče. Apokaliptično zlo, o katerem evangeliji govorijo, je izhodišče za vprašanje o odrešenju, na katero odgovarja pasijon.

Ne smemo spregledati temeljne Girardove ideje, da pasijon zgodovino mimetičnega nasilja razdeli na dve fazi: 1) na arhaično fazo, v kateri mimetično nasilje z uporabo mehanizma grešnega kozla samo sebe obvladuje tako, da iz žrtvovanjskega nasilje ustvarja spravo in bogove; 2) na kristično fazo, v kateri mimetičnega nasilja ne nadzoruje več mehanizem grešnega kozla in se zato začne pospešeno

zaostrovati v smeri svojih skrajnih, apokaliptičnih in diaboličnih oblik. Arhaično mimetično nasilje je utemeljevalno, ustvarjalno. To ponazarja mimetični boj med Ojdipom in Tiresiasom v *Kralju Ojdipu*, ki »dobro simbolizira mitološke dvoboje«³ (Girard 2007, 207). Močnejši ko je boj, bliže je božanstvo, bolj je realizirano, dotakljivo, zlito s človekom. Po Girardu je arhaično sveto proizvod mimetičnega nasilja. Po koncu žrtvovanjske krize je vsak prerok; vsi so očarani, polni božanskega, v rokah božanskega, od božanskega obsedeni. Čar, značilen za sveto, je eno z nalezljivim nasiljem. Tako je arhaični svet obvladoval kaos. Evangelist Luka je dobro videl to arhaično utemeljitveno, »koristno« vlogo nasilja: žrtvovanje grešnega kozla skupnost poveže, jo spravi in ji vrne mir, zato je za skupnost koristno in utemeljitveno. Prej sprta sovražnika Herod in Pilat sta se v nasilju nad Jezusom, ki je bil žrtvovan kot grešni kozel, povezala in postala prijatelja (Lk 23,12).

To sprevrženo vlogo mehanizma, ki nedolžne transformira v grešne kozle, da bi jih žrtvoval, je razodel pasijon. S tem je žrtvovanjsko nasilje, na katerem je temeljila arhaična kultura, izgubilo učinkovitost in človeštvo je bilo osvobojeno izpod jarma tega nasilnega mehanizma. Na temelju razodetja se začne »čas poganov«. Pasijon je razodel, da se svet v obliki »vladarstev in oblasti« (gr. *archai kai exousiai*) vzdržuje z žrtvovanjem nedolžnih. Jezus pa je v pasijonu prav ta »vladarstva in oblasti razorožil in jih javno izpostavil, ko je v njem slavil zmago nad njimi« (Kol 2,15); odvzel je moč in oblast mehanizmu grešnega kozla, ki jih je vzdrževal. A »vladarstva in oblasti« se s tem še niso zrušila, začel pa se je njihov razkroj; nadaljujejo se v »čas poganov«, evangelijska perspektiva pa kaže, da njihova nasilna oblast pojema in da bo na njihovo mesto stopilo Kraljestvo. Zato v najstarejšem novozaveznem besedilu, v Prvem pismu Tesaloničanom, mlajšem od dvajset let po križanju Jezusa Kristusa, Pavel Tesaloničane pomirja, naj se ne vznemirjajo, če paruzije še ni in če Kraljestvo še ni nastopilo – mehanizem grešnega kozla in »vladarstva in oblasti« se v luči razodetja razkrajajo postopno.

Ko začenja mehanizem grešnega kozla zaradi razodetja izgubljati oblast, se začne nenadzorovana mimetična želja pospešeno širiti. Mimetično nasilje se začne sproščati in zaostrovati do skrajnosti; iz človeške zgodovine preskoči na naravo; mimetizem postane vsesplošen in zajame vse stvarstvo: onesnaženje narave, potresi ali lakote na primer. To apokaliptično videnje je bilo dano evangelistu Mateju:

»Jezus jim je odgovoril: »Glejte, da vas kdo ne zavede! Veliko jih bo namreč nastopilo pod mojim imenom in bodo govorili: *Jaz sem Kristus*, tako da bodo mnoge zavedli. Slišali pa boste o vojnah in govorice o vojnah; glejte, da se ne vznemirite! Kajti to se mora zgoditi, vendar še ni konec. Vzdignil se bo namreč narod proti narodu in kraljestvo proti kraljestvu in lakote in potresi bodo na raznih krajih, vendar je vse to začetek porodnih bolečin. Takrat vas bodo izročali v stisko in vas morili. Vsi narodi vas bodo sovražili zaradi mojega imena. Veliko se jih bo takrat pohujšalo. Izdajali bodo drug drugega in se med seboj sovražili. Vstalo bo veliko lažnih prerokov in bodo

³ Girardova teza o preobrazbi nedolžne žrtve v mogočnega boga Velesa se v slovanski mitologiji potrjuje v mitu o božanskem boju med Velesom in Perunom (Borenović 2019).

mnoge zavedli. Ker se bo nepostavnost povečala, se bo ljubezen pri mnogih ohladila. Kdor pa bo vztrajal do konca, bo rešen. In ta evangelij kraljestva bo oznanjen po vsem svetu v pričevanje vsem narodom, in takrat bo prišel konec.« (Mt 24,4-14)

Odlomek prikazuje stisko apokaliptičnih razsežnosti, »kakršne ni bilo od začetka stvarstva, ki ga je Bog ustvaril, do zdaj in je ne bo več« (Mr 13,19). Razlog za ‚ponorelost‘ mimetičnega nasilja pripisuje Girard dokončnemu evangeljskemu razodetju v pasijonu. Bolj ko je nasilje razkrito, bolj je nasilno. Pasijon nasilje dokončno razkrije – zato nasilju ostane le nasilje, ki se ne zmore več zaustaviti in gre do konca. Edini nasilju nevarni nasprotnik je resnica; resnica edina lahko nasilje premaga. Odnos med nasiljem in resnico je Pascal (1623–1662) opisal kot paradoksen odnos v 12. pismu Podeželanom. (Petkovšek 2015a, 235–239)⁴ Njegovo misel bi lahko strnili v besede: »Nasilje in resnica drug drugega najostreje izključujeta, a večje ko je nasilje, močnejše resnica sije, močnejše ko resnica sije, bolj se nasilje zaostruje. V tem se kaže paradoksnost njunega odnosa: bolj ko se izključujeta, bolj drug drugega izzivata.« (237) Izid tega medsebojnega izzivanja je samo-umeven: vedno bolj sijoča resnica je vedno veličastnejša; vedno večje nasilje pa je vedno bližje samo-uničenju. Zato Pascal pravi, da ima nasilje »omejen tek po ukazu Boga«. Prav ‚ponorelost nasilja‘ vpričo evangelija je najmočnejši dokaz za resnico evangelija. Vpričo evangelija izgubi nasilje vsako mero, zaostruje se do skrajnosti, do apokaliptičnih razsežnosti, ko uniči vse in seveda tudi sebe; s tem dokazuje, da je absolutna resnica ‚v bližini‘ – »večna in močna kakor Bog sam« – in zato tudi odrešenje. Seveda se število kristjanov v ‚času poganov‘ manjša – večja pa se število lažnih prerokov. K najbolj notranji logiki evangelijev zato sodi njihova napoved, da se bodo spopadi in nasilje v ‚času poganov‘ vrnili v veliko hujši in v bolj strašni obliki. Uničenje bo večje; spopadom narodov proti narodom se bodo pridružili potresi in lakote; posledice vojaških spopadov bodo kozmične; na ravni stvarstva se bodo vrstile ekološke katastrofe; razlike med kulturnim in naravnim se bodo izgubljale. Girard ugotavlja, da se naša, moderna in sodobna resničnost vedno bolj približuje podobam, ki so jih predstavila evangeljska apokaliptična besedila. Toda drugače od arhaičnega nasilja je moderno nasilje, ki je ostalo brez mehanizma grešnega kozla, nerodovitno. Girard meni, da se bližamo koncu notranjega apokaliptičnega kroga, ‚časa poganov‘, ki je sledil uničenju templja, in da je čas Kraljestva pred vrati, ki jih odpira pasijon.

Svetopisemske apokaliptične pripovedi napovedujejo tudi prihod Kraljestva –

⁴ »Nenavadna in dolga je vojna, v kateri nasilje ne neha zatirati (*opprimer*) resnice. Vsi poskusi nasilja, da bi resnico oslabili (*affaiblir*), ji služijo, da jo še bolj povzdignejo (*relever d'avantage*). Vse svetlobe resnice (*toutes les lumières de la vérité*) pa ne morejo nič, da bi nasilje zaustavile – te jo le še bolj dražijo (*irriter*). Ko sila bije silo, močnejša uniči šibkejšo; ko postavimo razpravo 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 (*un cours borné par l'ordre de Dieu*), ki učinkuje nasilja vodi k slavi resnice, ki jo ta napada, medtem ko resnica večno je (*subsister*) in končno zmaguje nad sovražniki – ker je namreč večna in močna kakor Bog sam (*elle est éternelle et puissante comme Dieu même*).« (Pascal 1963, 429, v: Girard 2007, 7; Petkovšek 2015, 235–236)

odrešenje. To po Girardu ne pomeni nujno konca fizičnega sveta obenem z ‚vladarstvi in oblastmi‘, ki ta svet vzpostavljajo (Girard 2007, 208). Kakšna je po Girardu povezava med koncem sveta in Kraljestvom?

Omenili smo, da je imelo nasilje v arhaičnem svetu utemeljitveno, ustvarjalno vlogo, v krističnem svetu pa je postalo nerodovitno: brez mehanizma grešnega kozla ostane nasilju le še nasilje. V ‚času poganov‘ je nasilje izgubilo ustvarjalno, utemeljitveno moč. Girard izpostavi dva primera nerodovitnega nasilja v 20. stoletju: komunizem in nacizem. Že Stalin se je zavedal sterilnosti nasilja v komunističnem sistemu. Kakor o tem priča portret generala Kutuzova (1745–1813) v Stalinovi pisarni, se je za pomoč obrnil na duha predkomunistične, carske, krščanske Rusije. Stalin nemške agresije ni premagal s komunizmom, ampak ob pomoči carske Rusije oziroma Petra Vélikega. Nasilje, ki je zgolj nasilje, ne more zmagovati; zmaga je le ustvarjalno, utemeljitveno, k cilju usmerjeno nasilje. Neučinkovitost nasilja pripiše Girard tudi nacizmu. Tudi vedno šibkejša Evropa je danes prostor nasilja zaradi nasilja, ki je neustvarjalno, nerodovitno in neutemeljitveno; drama današnje Evrope se je začela v napoleonskih spremembah, ki so nasilju odvzele utemeljitvene zmožnosti. Prednapoleonska Evropa je bila rezultat vojn in nasilja, ki se je nabiralo okoli Svetega rimskega cesarstva, to pa je imelo vlogo grešnega kozla. Mehanizem grešnega kozla je tu opravljal utemeljitveno vlogo tako, da je prinašal spravo in mir. A po Girardu je – ponovimo! – mehanizem grešnega kozla svojo moč najprej izgubil z evangelijskim razodetjem, nato pa tudi z napoleonskimi spremembami: z nivelizacijo kulture so izničile razlike, ki nasilje zadržujejo. Sodobna družba je torej nezaščiten pred nasiljem, pred katerim so arhaično in tradicionalno družbo varovali mehanizem grešnega kozla in kulturne razlike. Ker misli, da je mogoče kakor bolezn v medicini konflikte zdraviti z modernimi tehničnimi sredstvi, jo Girard označi za ‚sekuristično‘. Človek je zato tu neposredno izpostavljen nasilju zaradi nasilja, ki se lahko vrne kakor tat ponoči, medtem ko si brezskrbno govori ‚mir in varnost‘.

»Ko bodo govorili: »Mir in varnost,« tedaj bo nenadoma prišla nadnje poguba, kakor pride porodna bolečina nad nosečnico, in ne bodo ubežali. Vi, bratje, pa niste v temi, da bi vas ta dan presenetil kakor tat, saj ste vsi sinovi luči in sinovi dneva. Nismo sinovi noči in ne teme ...« (1 Tes 5,1-5)

Utemeljitenega, ustvarjalnega nasilja iz prednapoleonske dobe ni nadomestila druga utemeljitvena sila. Evangeliji res predstavijo Jezusa kot bojevnika, ki ni prišel, da bi prinesel mir, ampak da bi razkril in odpravil skriti mehanizem nasilja, kakršen je vladal arhaični dobi. Jezus torej ne nadomešča arhaičnega utemeljitvenega nasilja, ampak nadaljuje judovsko preroško vizijo, katere cilj je bil, odvzeti nasilju oblast. ‚Vladarstvom in oblastem‘ odvzema moč, ko jim odvzema mehanizem grešnega kozla. S tem se je Bog do konca izpostavil človeškemu nasilju; vprič njega nasilje ‚podivja‘; svetopisemske pripovedi se zato zdijo nasilnejše od arhaičnih mitov. Resnica pa je, da je arhaična doba žrtvovanjsko nasilje nad nedolžnimi skrivala v mitih, razodetje pa je v psalmih in v evangelijih nasilje razkrilo – posledica tega je bilo zaostrovanje nasilja. (Girard 2007, 211–212)

Tu stoji človek pred alternativo: apokaliptično uničenje ali Kraljestvo. Kristična kultura ne ustvarja več božanstev, na katera je arhaični človek prenašal odgovornost za nasilje. Mimetičnemu principu, ki ustvarja božanstva, se je kristična kultura odpovedala, zato sv. Pavel verne odvrča od spopadov, od recipročnosti in od revolucionarnosti; uči jih biti poslušen ‚vladarstvom in oblastem‘, ki bodo sami propadla pod težo svojega lastnega nasilja. ‚Vladarstva in oblasti‘, ki reda ne vzdržujejo več z mehanizmom grešnega kozla, sedaj vzdržujejo red z golim nasiljem. Nasilje postaja vedno bolj kruto; vse je vedno bolj krhko – iz tega se rodi ‚ponoreli svet‘.

Namen božjega razodetja je, dopolniti in dokončati človeštvo, a človeštvo razodetja ne sprejema. Človeštvo je bilo ‚nedokončano‘ in stari, arhaični človek je sebe ‚dokončeval‘ z žrtvovanjem nedolžnega. Kristus pa je prišel, da bi nedokončano dokončno dokončal. Besede, da Kristus prinaša vojno, je treba vzeti dobesedno: prišel je, da bi uničil stari, nedokončani svet. Apokaliptično uničenje pred drugim Kristusovim prihodom pa potrebuje svoj čas; pasijon, odrešenje predpostavlja apokalipso. Evangeliji so morali najprej pripraviti konec starega človeka, da bi lahko Poncij Pilat pokazal na Jezusa Kristusa in izrekel »*Ecce homo*«, »Glejte umirajočega, nedolžnega človeka«, ne da bi se izrečenega zavedal. (212) Apokaliptična besedila torej oznanjajo Kristusovo vrnitev: vrnil se bo, ko ne bo več mogoče upati, da bo lahko evangeljsko razodetje samo premagalo starega človeka, in ko bo človeštvo dojelo, da mu ni uspelo. V jedru krščanske vere je prepričanje, da se bo Kristus vrnil in spremenil ta neuspeh v večno življenje. Ob tem ne smemo relativizirati delovanja duha v zgodovini in vloge izrednih posameznikov.

Ponovno spomnimo na apokaliptični razum (fr. *raison d'apocalypse*). Apokaliptični razum, ki prepoznava bližino apokaliptične nevarnosti, ni v nasprotju z upanjem. Prihajajočo nevarnost razume tudi kot možnost dovršitve počlovečenja, *humanizacije*. Ko vidi, da je ‚čas blizu‘ (Raz 1,3; Girard 2007, 213), se pokaže, da je moderna ideja o *koncu religije* napačna in lažna. Moderna doba je religijo zavrгла – ta religija pa se danes silovito vrača. Modernemu racionalizmu religijskega ni uspelo odvrniti, ampak ga je le zadrževal kot jez, ki danes popušča. Racionalizem je še zadnja mitologija, slepilo; moderni človek je veroval v razum, kakor so nekoč verovali v bogove. O tem priča Comtova naivna vera v razum, v pozitivizem; razum je bistveno prispeval k temu, da človek danes ni zmožen brati *znamenj časa*. Racionalistični in pozitivistični razum nista zmožna prepoznati grozečih katastrof pred vrati in razumeti mimetične iracionalnosti, ki prinaša katastrofe.

Nasprotno, mimetična teorija, solidarna z dogajanjem sveta, ustvarja novo razumevanje in novo racionalnost, ki temelji na apokaliptičnem razumu. Ta razum ne vidi samo grozeče apokaliptične nevarnosti, ampak tudi možnost odrešenja, ki jo je odprl Kristus v pasijonu. Premik od moderne racionalistične in pozitivistične racionalnosti k mimetični racionalnosti je prehod od mimetičnega, recipročnega načina mišljenja, ki vodi v zlivanje, v stapljanje, k mišljenju, ki temelji na odmiku, na razdalji. Mimetična, recipročna racionalnost je oblikovala arhaične in moderne mitologije; njen temelj je negativno posnemanje. Tej nasprotna je racionalnost, katere temelje je ustvaril Križani, ki je izstopil iz mimetične recipročnosti; to mu

omogoči vzpostavitev prave razdalje; ohranjanje prave razdalje pa je temelj nove, kristične racionalnosti. Zato se Girard sedaj ustavi pri posnemanju Kristusa (214–215), ki tudi posnemovalca postavlja v pravo razdaljo. S posnemanjem Kristusa posnemamo Kristusa, ki se je z Očetom umaknil v odsotnost in v tišino. To posnemanje omogoča odpoved mimetični recipročnosti, poganskemu stapljanju človeškega z božanskim, in obrat v smer, nasprotno nasilnemu zaostrovanju; ta preobrat pomeni: odpreti vrata Kraljestvu, drugemu Kristusovemu prihodu. Oblike drugega Kristusovega prihoda ni mogoče predvideti; vsekakor se je treba odpovedati stari racionalistični refleksiji. Vse pa je odvisno od tega, kakšen smisel bomo dali religijskemu, ki konstituira resničnost.

Mimetična teorija v svojih odgovorih ne prinaša nekaj novega; izhaja iz svetopisemskega preroškega izročila, ki ni v nasprotju z razvojem znanosti o človeku. K temu Girard dodaja, da se je edino krščanstvo zmožno soočiti z resnico o izvirnem grehu, to je s spoznanjem, da se je vse začelo z utemeljitvenim umorom, da je človeka ustvarilo žrtvovanje in da je arhaični človek to zavijal v mitološko laž. Krščanstvo je svojo ‚teorijo‘ izpeljalo iz te *arhaične religijske resničnosti* – v pasijonu pa je Kristus to potvarjanje resničnosti razkril. »To, kar je bilo potvarjanje, je postalo razodetje (*Ce qui était méconnaissance est devenu révélation*).« (Girard 2007, 215) Kristus je prekinil arhaično in ustvaril okvire za novega, ‚dokončanega‘ človeka, to je za dokončno *humanizacijo* človeka.

4. »Blizu je in težko dojemljiv bog« (Hölderlin)⁵

Po Girardu se apokaliptična nevarnost v vsej polnosti sprosti v pasijonu – pasijon pa prinaša tudi zdravilo zanjo; v novozaveznem razodetju postaneta vidna apokaliptično zlo in odrešenje. O tem, ali je naša moderna doba še zmožna prepoznati apokaliptično nevarnost pred vrati, pa se Girard sprašuje v podglavju z naslovom „Bog, ki je blizu in težko dojemljiv“ [*Un dieu »tout proche et difficile à saisir*«].

Apokaliptični razum pripiše Girard Carlu von Clausewitzu (1780–1831) in Friedrichu Hölderlinu (1770–1843), sodobnikoma v času, ko so se v začetku 19. stoletja razmere v Evropi mimetično zaostrole (2007, 215–216). Kakor pove ime, je apokaliptični razum dojemljiv za apokaliptično. Zmožnost za dojetje apokaliptičnega se je začela prebujati v svetopisemskem izročilu, v novozaveznih besedilih pa dobi osrednje mesto. Bistvena značilnost novozaveznega evangeljskega duha je njegova dojemljivost za apokaliptično zlo, ki ne pozna meja in teži k skrajnostim. Jezus je napovedal, da zlo odslej ne bo več obvladalo samega sebe, kakor je to zmoglo v arhaični kulturi z uporabo mehanizma grešnega kozla in njegove slepilne moči. Pasijon – po svoji strukturi identičen s strukturo arhaičnega mehanizma grešnega kozla – je smisel žrtve ‚preobrnil na glavo‘: simbol žrtvovanja v arhaični kulturi je grešni kozel, v svetopisemski pa je to nedolžno jagnje. V prvi prenaša krivec svojo krivdo na nedolžnega drugega in ga žrtvuje namesto sebe, v drugi se

⁵ Hölderlin, *Patmos*: »Nah ist und schwer zu fassen der Gott.«

nedolžni daruje za drugega. Ta preobrat – *konverzija* – ne bi mogel biti korenitejši. Temeljna zakonitost pa ostaja v obeh kulturah ista: odrešenja ni brez žrtvovanja; odrešenje ima svojo ‚ceno‘; samo žrtvovanje človeka odrešuje. A arhaični in evangeljski človek žrtvovanje vidita diametralno različno: arhaični človek žrtvuje drugega namesto sebe, evangeljski žrtvuje sebe namesto drugega. Svetopisemska perspektiva žrtvovanje spremeni v darovanje. V luči evangeljskega darovanja se pokaže sprevrženost arhaičnega človeka, ki nasilje odvrča z nasiljem nad nedolžnim; to evangeljsko razkritje ima za posledico propad mehanizma grešnega kozla; zlo pa se sedaj, ko pred seboj nima več zapornic, ki bi ga zadrževale, sprosti in razplamti. Edini odgovor proti zlu sedaj je Jezus Kristus, ki se mimetični želji odpove; s tem zlu odvzame ‚pogonsko sredstvo‘. Začetni opredelitvi sedaj dodajmo, da apokaliptični razum ni samo zmožnost, dana Clausewitzu, da je dojel apokaliptično nevarnost, ampak tudi zmožnost, dana Hölderlinu, da je v apokaliptičnem prepoznal tudi odrešilno.

Po francoski revoluciji je Evropa začela toniti v apokaliptično zaostrovanje, ki so se ga zavedeli le redki, med njimi Clausewitz. Uvid v apokaliptično zlo pa pomeni le eno plat, ki za seboj skriva drugo, odrešilno razsežnost. »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (Hölderlin, *Patmos*) Clausewitz in Hölderlin predstavljata dve stopnji apokaliptičnega razuma: nedozorelo in dozorelo. Prvi vidi v apokaliptičnem le uničenje, drugi pa vidi v apokaliptičnem tudi možnost odrešenja. Razlika med njima ni samo stopenjska razlika med ‚bolj‘ in ‚manj‘, ampak je radikalna in alternativna: ali uničenje ali odrešenje. Zgolj uvid v apokaliptično nevarnost vidca, kakršen je bil Clausewitz, spodbuja k še hitrejšemu zaostrovanju – uvid v možnost odrešenja pa vidcu, kakršen je bil Hölderlin, narekuje spreobrnjenje. Ta meja med enim in drugim zanima Girarda. S tega vidika je zanj posebej pomenljivo leto 1806, ki je razdelilo tri vélike duhove: v Napoleonu je to leto Hegel prepoznal »mimohod duha sveta« in Clausewitz bližino »boga vojne«; Hölderlin pa se je postavil na drugo stran in se za šestintrideset let – vse do smrti – osamil v sobo hišnega stolpa v Tübingnu. Ne da bi prepoznala njegovo usodnost, sta se Hegel in Clausewitz prepuštila čaru mimetičnega modela, Napoleonu – Hölderlin se je mimetičnemu modelu odpovedal, da bi našel odrešenje.

Hölderlin, kakor ga vidi in razume Girard, se je v bazenu občega mimetičnega zaostrovanja, ki ga je sprožil pasijon, oprijel Kristusa. Kristus, novi človek, pokaže izhod iz mimetizma. Arhaični svet se je kakor morje ob oseki začel umikati in arhaični panteon se je začel podirati, mimetična želja pa se je sedaj, ko je ostala brez nadzornega mehanizma, razvnela. Mimetično željo, ki jo je v arhaični fazi nadzoroval mehanizem grešnega kozla, Kristus osvobodi in ji omogoči, da se razplamti in zaostri. Mimetizem ne izgine, ampak se razširi; ustvari svet pospešenega rivalstva; znotraj tega mimetično ‚podivjanega sveta‘ pa kristična kultura (= kultura posnemanja Kristusa) deluje kot kvas ali gorčično zrno, kot odrešenje v rastoči nevarnosti. To je Hölderlin prepoznal in Kristusa izbral kot cilj, kot odrešenika.

Arhaični panteon se je torej porušil – slepilna, čarobna mimetična želja pa ni usahnila. Arhaični bogovi, maliki oziroma ‚idoli‘, ki jih je v mimetičnem krogu ustvarjal mehanizem grešnega kozla, so postopoma izginjali z neba – mimetični

čar pa je človeka še naprej slepil in zapiral v mitični entuziazem: Clausewitz je v Napoleonu videl boga vojne, romantiki so se kakor Nietzsche po bogove vračali v antično Grčijo, Hölderlinovi prijatelji – Fichte, Hegel in Schiller – so začeli verjeti v absolutno. A to iskanje je še vedno usmerjal mimetizem, ki vodi v slepo malikovanje. Tudi Hölderlin je bil poln bipolarne, mimetične razdvojenosti, ki ga je zadrževala v entuziastični naklonjenosti arhaičnim grškim bogov; končno pa se je iz tega vrtinca, ki mu je za nekaj časa podlegel, izvil. Vrnitve v poganstvo se je bal; zajela ga je neznanska žalost. Umaknil se je v samotno tišino, v tem so mnogi videli norost (fr. *folie*), Girard pa ta Hölderlinov umik razlaga kot posledico njegovega apokaliptičnega uvida.

Po Girardu je bil Hölderlin razpet med mimetičnim čarom, ki ustvarja božansko, in izpraznjenostjo neba, med bakhantskim, arhaičnim entuziazmom in odsotnostjo božanskega, med nostalgijo in grozo. Bakhantsko, entuziastično stapljanje z božanskim se vrača v romantiko kot čar – izpraznjeno nebo navdaja s tesnobo. Oboje se je izrazilo v njegovih dveh pomembnih delih *Hyperion* (1797–1799) in *Smrt Empedokla* (1798–1800) – njuni temi sta »prazno nebo« in »skok v vulkan«.

V končni Hölderlinovi odločitvi za Kristusa vidi Girard ponovitev boja med Križanim in arhaičnim – tokrat v novih, modernih okoliščinah. Hölderlinov uvid v ta apokaliptični boj razlaga Girard (2007, 217) ob himni *Patmos* (1801–1803), eni najbolj komentiranih pesmi. Po Heideggerju se v njej kaže uokvirjenost sveta v tehniko,⁶ po Girardu pa pesem govori o vračanju Kristusa; govori o Bogu, ki je »bližu in težko dojemljiv«; o tem, da tam, »kjer je nevarnost, raste tudi rešilno« (*Patmos*). *Navzočnost* božanskega v Kristusu, ki nima nič opraviti z arhaičnim bakhantskim zlivanjem božanskega s človeškim, se krepí, kolikor bolj se božansko umika. Božanska bližina, ki je temelj arhaičnega in se v bakanalijah kaže kot zlitje Dioniza s čistilci, ne izraža *navzočnosti* Boga (fr. *présence*)! Odrešenje ni v dionizičnem razbrzdanem zlivanju božanskega in človeškega, v »božji promiskuiteti« (fr. *promiscuité divine*), ki jo Girard opiše tudi z besedo »bližina« (fr. *proximité*). Hölderlin je dojel, da je bakhantska promiskuiteta nasilna in katastrofična.

Nasprotno, Jezus Kristus se umakne iz *recipročnosti*, iz *mimetične vzajemnosti*, ki ustvarja bakhantsko, dionizično promiskuiteto; nadomesti jo z odmikom, z *razdaljo*. Posnemati Jezusa Kristusa zato pomeni, izogibati se recipročnosti, ki vodi v vedno večjo ‚norost ljudi‘. To je bil namen Hölderlinove osamitve. Arhaično božanstvo, pomešano s človeškim v bakhantski norosti, uničuje.

V nasprotju z arhaično promiskuiteto božanskega in človeškega izpostavlja Hölderlin Jezusovo utelešenje kot edino možnost, ki človeka uvaja v zdravilno tišino Boga. Utelešenje Jezusa Kristusa nadomesti arhaično promiskuiteto. Promiskuiteta uničuje razlike in razdaljo – utelešenje razdaljo ohranja in omogoča različnost. Utelešenje torej odvrta recipročnost, njen slepilni mimetični čar in božansko promiskuiteto – znamenje ne-promiskuitete je križ. Križ pomeni ne-zlivanje Boga

⁶ Heidegger 1981, 178: »Brezpogojna vladavina bistva moderne tehnike izziva človeka tega sveta, da bi skupaj z njo samo celoto sveta vzpostavil v enolično, preračunljivo stanje, ki ga zagotavlja poslednja formula sveta.«

s človekom; pomeni Jezusov odmik. Na križu Jezus *posnema* odmik Očeta; ko bi lahko nad svetom zavladal, se iz sveta umakne; njegova smer je nasprotna smeri sveta. V modernem svetu, ki se je razvil iz razodetja, sta odprti obe smeri: prva je smer recipročnega posnemanja, ki vodi v svet, v zaostrovanje; druga je smer Jezusovega umika. Posnemati Jezusa Kristusa pomeni, odpovedati se recipročnosti, na kateri temelji svet, usmerjen v apokaliptično, in *storiti vse, da ne bi bili posnemani, da se ne bi uveljavili kot mimetični modeli*. Samo tako je mogoče *izstopiti iz kroga mimetičnega nasilja*: biti torej v svetu, ne da bi bili od sveta (Jn 17,16).

Mimetično slepilo se v *tišini Boga* razblinja (2007, 218). Mimetična teorija vabi, naj obraza Boga ne iščemo v slepilni luči mimetičnega čara, ki je ustvaril arhaični panteon, ampak v luči Križanega, umaknjene v tišino Boga. Utelešenje Jezusa Kristusa sedaj nadomesti izgubljene »žrtvovanjske berge«, kakor Girard označuje arhaično žrtvovanje grešnega kozla; te berge so postale neučinkovite (125; 218). Bog Jezusa Kristusa, ki ga ni proizvedel mimetični čar, ni promiskuiteten – nasprotno, je »težko dojemljiv« (Hölderlin 2006, 135 [*Patmos*]), kakor da ga ni ,tukaj', a kljub temu rešuje na krajih pogube. Ta odrešenski odmik in tišino je Kristus izkušal na križu; enako sta umik in tišino Sina izkušala učenca na poti v Emavs. »Bolj ko raste tišina Boga – in z njim nevarnost porasta nasilja, popolnitve te praznine s čisto človeškimi sredstvi, le da odslej brez žrtvovanjskega mehanizma –, bolj se svetost uveljavlja kot razdalja – na novo odkrita – do božanskega (fr. *plus la sainteté s'impose comme une distance retrouvée avec le divin*).« (Girard 2007, 219) Na križu v tišini se na novo vzpostavlja razdalja do božjega, ki odrešuje in je arhaična promiskuiteta ni poznala.

Med najbolj vplivnimi razlagami Hölderlinovega odnosa do grških bogov je Heideggerjeva, a po Girardu ne dojame bistva tega odnosa. Da bi zakril svoje katolištvo, je Heidegger v posnemanju nemškega razsvetljenstva Hölderlinov pogled na grške bogove razlagal kot naklonjenost do grškega panteona. Po Girardu naj bi Heidegger (1976, 122) v svoji misli »Reši nas lahko še samo kak bog« namigoval, da je Hölderlin Dioniza postavil pred Kristusa, a ta razsvetljenska podrejenost poganskemu – tako Girard! – se je Hölderlinu upirala. Po Hölderlinu zanimanje za helenizem ne izključuje krščanskega; težava je le v modernem sovraštvu do Kristusa.

Heideggerjeva interpretacija Hölderlinovega odnosa do helenizma je vplivala na mnoge druge, ki jim je skupno prizadevanje, prikriti, da je bil Hölderlin v jedru kristjan, in to ,bolj in bolj' s tem, ko se je odmikal od sveta (Girard 2007, 219). Njegov skoraj štiridesetletni umik iz sveta je mogoče razumeti le, če poznamo mimetično, bipolarno izkušnjo, iz katere je pesnik izšel; razumeti ga je treba kot iskanje mističnega miru in ne kot posledico želje, da bi se pobožanstvil in »povečnil« (fr. *s'éterniser*). Najmanj pa ga smemo razlagati kot norost. Z umikom pesnik zapušča mimetične vrtince svetne eksistence; ne pusti, da bi ga prevzel mimetični čar Goetheja ali Schillerja, kakor je Napoleon očaral svojega posnemovalca in tekmeца Clausewitzja. Hölderlin najde mir, ko se oprime Kristusa in se, kakor Kristus, umakne. *Razdalja umika* (fr. *relation de retrait* (220)), ki jo je zavzel, veže Kristusa na Očeta in ga posvečuje; nasprotno pa *recipročnost* razdaljo uničuje in sakralizira, človeka si podredi in mu vzame svobodo. Hölderlin je dojel, da je Kristus merilo

prave razdalje, odmika. Kristus je tu, vendar iz daljave; njegova navzočnost ni bakhantska bližina ali promiskuiteta. Kristus je navzoč, prezenten, a ne zlito, bakhantsko, promiskuitetno, stopljeno s človekom. Zato prevzeti Kristusov pogled, kakor je to storil Hölderlin, omogoča, drugega videti in posnemati iz *prave razdalje*, niti iz prevelike bližine niti iz prevelike oddaljenosti; omogoča pravo, umno poistovetenje z drugim. »Poistovetiti se z drugim – to pomeni posnemati ga na umen način.« (220) Posnemati Kristusa pomeni, izogniti se rivalstvu in tudi do božanskega zavzeti tisto pravo razdaljo, ki omogoča, na njem prepoznati obraz Očeta ter brate in sestre v ljudeh. Kristus se je spustil v to skrivnost Očetovega odmika; tako je dovršil in dopolnil, kar so arhaična božanska že nakazala in očrtala. K temu Kristus vabi; vabi, da kakor on vstopimo v odmik Očeta, ga v svoji volji posnemamo, prisluhnemo njegovi tišini in mu tako postanemo podobni. Biti sin Boga pomeni, posnemati božji odmik in ga skupaj s Kristusom izkušati. Bog se ne razodeva neposredno, ampak po Sinu. Kristus je resda odprl vrata apokaliptični nevarnosti – a ta ista vrata so odprta tudi za odrešenje.

Ob verzih iz Hölderlinove himne *Patmos* »A kjer je nevarnost, raste tudi rešilno (*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*)« Girard v nadaljevanju poglobi prikaz apokaliptične logike. Uvid, ki ga je izrazil v himni, je bil Hölderlinu dan v času, ko se je Prusija vrnila na oder nemške zgodovine in se je zgodovinsko dogajanje začelo zaostrovati in pospeševati. Hölderlin je v nasprotju s Heglom zaznal to zaostrovanje, pri ljudeh pa vedno večje nerazumevanje resnice. Teh zunanjih dogajanj ni mogoče ločiti od njegovih najbolj notranjih odločitev in pogledov, ki so bili dramatični. Na zunanje okoliščine se je Hölderlin odzval z osamitvijo, a bil je kompleksen človek in osamitev še zdaleč ni bila samoumevna. V osamitvi, ki je bila posledica apokaliptične stiske, sta se razodeli nedolžnost in svetost kot alternativi nacionalnemu heroizmu, ki ga zaznamo pri Clausewitzu in ki se je začel razraščati v mimetičnih zaostritvah. Tudi Hölderlin ni bil imun pred človeško mimetično naravo, ki se je v danih zgodovinskih razmerah stopnjevala. Pred osamitvijo je bil močno manično-depresiven; od mladosti ga je mučila bipolarnost z melanholičnim nihanjem iz ene skrajnosti v drugo; grizla ga je neutešena ambicija po »biti Schelling ali nič«; izkušnja sveta, ki jo je imel, je bila izkušnja majavega sveta. Njegov čas, za katerega Girard pravi, da je v njem vsak že sodil vsakega, je bil rezultat notranje mediacije, ki ni bila več institucionalno obvladljiva; posamezniki so bili izpostavljeni neposredno drug drugemu v prepričanju, da je vsak samostojen, avtonomen, ne vedoč, da je v resnici vsak odvisen od drugega in da drugi z njim razpolaga. Prava razdalja med enim in drugim se je izgubila – bila sta si ali predaleč ali preblizu. Vse to je bilo posledica neizprosnega recipročnega mimetizma, ki uničuje pravo razdaljo in razliko. V *Hyperionu* se je to pokazalo kot neizprosnost nihanje med trenutki, za katere se zdi, da je v njih vse dobljeno, in trenutki, za katere se zdi, da je vse izgubljeno. Hölderlin je šel skozi pekel te bipolarnosti, nedoločenih in neskončnih nihanj mimetične želje, ki človeka dela vse (ko je Bog blizu) oziroma nič (ko se Bog oddalji).

Žrtev takšne bipolarnosti je bil tudi Nietzsche, ki je nihal med povečevanjem in zavračanjem samega sebe. Girard (2007, 223) se ustavi pri tem, kar so poime-

novali ‚Nietzschejeva norost‘; ta norost se kaže kot vedno močnejše in neznosno nihanje od Dioniza h Križanemu, od arhaičnega h krščanskemu in narobe. Nietzsche ni hotel sprejeti dejstva, da je Kristus enkrat za vselej prevzel mesto Dioniza in da je s tem preoblikoval grško dediščino. Ostal je ujet v bipolarnost, v recipročni mimetični dvoboj, ki konstituira mimitizem in uničuje resnico. Z uničenjem resnice je Nietzsche uničil tudi razsvetljenstvo.

Drugače od Nietzscheja se je Hölderlin bipolarnosti rešil. Sprejel je prepričanje, da je duh krščanstva preoblikoval grškega, da si zato nista v slepilnem mimetičnem nasprotju in da lahko mirno sobivata. Po Girardu je bil to eden najmočnejših Hölderlinovih uvidov: rešil ga je iz tega, da bi ga ta dva svetova navdajala s slepilnim entuziazmom, ki se rojeva iz mimetičnega zaostrovanja. Hölderlina je rešilo ponesmanje Kristusovega odmika, to je njegovega skrivnostnega odnosa do odsotnega Očeta; v tem je bistvo njegove tišine. V številnih pesmih se je poistovetil s Kristusom, ki se je dvignil nad mimetično bipolarnost, zato ne more nikomur postati rival. Kristus se ni vdal mimitizmu, njegovi logiki ter nasilju in čaru, ki ju mimitizem ustvarja. Zato se nebo okoli njega izprazni. Na nebu, kakor ga pasijon prikazuje, ni več arhaičnih božanstev; to nebo je prazno; arhaična božanstva so se umaknila. Dvoboj, recipročnost, ki ga je gojil arhaični prostor, je rojeval arhaična božanstva – ob Kristusovem nenasilju pa se ta božanstva razblinijo in izginejo.

Prehod od arhaičnega h krističnemu pri Hölderlinu ni niti preprost niti lahek. Romantika med antičnim in krščanskim ni jasno razmejevala; poudarila je potrebo po imaginativnem, ne le razumskem dožemanju božanskega, ne glede na to, ali je to monoteizem ali politeizem. O tem priča rokopis dokumenta z naslovom *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, pod katerega se je podpisal Hegel, za prava avtorja pa sta obveljala Schelling in Hölderlin, kakor je to menil že Franz Rosenzweig, ki je rokopis leta 1917 izdal (Depré 1990). V dokumentu bremo, da tako množica kakor tudi filozof potrebuje religijo, ki govori čutom: »Monoteizem razuma in srca, politeizem domišljije in umetnosti – to potrebujemo.« (Rosenzweig 1917, 7) Nadalje Hegel zapiše, da bo spregovoril o ideji, ki ni še nikomur prišla na misel: potrebujemo novo mitologijo, ki bo v službi idej in bo mitologija razuma. (Girard 2007, 224) Mitologija razuma je bil Schellingov načrt, ki mu ga ni uspelo uresničiti – uresničil pa ga je Hölderlin, a le v fragmentarni obliki. Hölderlin je izhajal iz prepričanja, da sta si arhaično (= grško) in krščansko podobna in obenem različna. Kakor razlaga Girard, so grški bogovi proizvod bipolarnosti, zato v sebi ne nosijo miru. Staviti na Dioniza bi pomenilo, verovati v rodovitnost nasilja – a v času, v katerem je Hölderlin živel, nasilje ni bilo več rodovitno kakor v arhaični dobi, ampak je že postalo bistveno uničevalno. Girard meni, da je Hölderlin v času tega uničevalnega nasilja z izrazom »monoteizem razuma in srca« izrazil svoje zaupanje v katolištvo, v katerem vidi zagotovilo trdnosti v vedno bolj pospešenem, nestabilnem in krhkem svetu; katolištvu je ta svet, ki je posledica razodetja, uspelo ohranjati v ravnovesju. Zaradi teh uvidov se je Hölderlin umaknil iz vrtinca svetne eksistence.

Kako je Hölderlin dojemal in živel napetost med arhaičnim in krščanskim, med Dionizom in Kristusom? Njegove pesmi kažejo, kako si je prizadeval, da bi se rešil bi-

polarnega nihanja (225). V negotovosti je omahoval med grškim in krščanskim; *Patmos* še priča o njegovem sinkretizmu, v katerem ne razlikuje jasno med Kristusom in Dionizom. Drugače je s himno Edini (*Der Einzige*); v njej se jasno opredeli za Kristusa tudi za ceno prijateljev, ki so se obračali nazaj na grški panteon. Že v prvem verzu se kaže njegov notranji boj glede izbire: bega od enega do drugega boga, obenem preiskuje globino božjega umika. Obžaluje, da ne dosega višine svojih prijateljev, a končno izbere Kristusa, skritega za drugimi bogovi. Hölderlinova izbira je tu jasna: ljubezen do krščanstva; pozna Dioniza, pozna Evripidove *Bakhantke*, odloči pa se za Kristusa. V tretji različici Edinega se njegova izročnost Kristusu izrazi še jasneje. Tudi če verjame, da ima Kristus istega očeta kakor grški bogovi, vidi, da je drugačen od njih. Veliko je iskal: »Mnogo sem lepega videl / in opeval božjo podobo, / ki živi med / ljudmi.« In vendarle, stari bogovi mu ne zadoščajo več, zato nadaljuje:

»... Še iščem enega, ki ga / ljubim med vami, / kjer iz rodu zadnjega, / dragotino hiše, mi / hranite, tujemu gostu. / Moj mojster in gospod! / O ti, moj učitelj! / Kaj si daleč / ostal? In ko / sem videl na sredi, med duhovi, med starimi, junake in / bogove, zakaj si / ti izostal? ... / Jaz pa vem, moja krivda / je to! Kajti preveč, / o Kristus! Se tebe držim, / čeprav Heraklov brat, / in drzno izpovedujem, da / tudi si Evijev brat ... / Ovira pa sram / me, da bi s tabo primerjal / svetna moža. In seveda vem, / da ki je tebe spočel, tvoj Oče, je / isti. Kristus je namreč res tudi sam / pod vidnim nebom stal in ozvezdjem ...« (Hölderlin 2006, 127–129)

V eni od različic Hölderlin zapiše:

»Kakor princ je Herkul. Skupnega duha je Bakhus. Kristus pa je / cilj – druge seveda je narave; dopolnjuje pa / kar na njih pojavi / nebeškim manjkalo je drugim (nem. *Wie Fürsten ist Herkules. Gemeingeist Bacchus. Christus aber ist / Das Ende. Wohl ist der noch anderer Natur; erfüllet aber / Was noch an Gegenwart / Den Himmlischen gefehlet an den andern*).« (Hölderlin 1951, 753)

Kristus je prinesel, česar drugi niso: božansko se je v njem izrazilo v polnosti; ko se je umaknil in ostal v božjem umiku, se je dvignil nad druge bogove (Girard 2007, 228). Dopolnil je arhaične bogove, s tem ko je zajel iz globin božanskega, česar arhaični bogovi niso zajeli, in je zato ostalo skrito, pozabljeno in neizraženo. V Kristusu pa se je svetost svetega osvobodila. Tudi Kristus sam je svoboden – sam daje privolitev; drugi bogovi v sebi niso bili svobodni. Zato Hölderlin ne išče več sinteze med grškim in krščanskim; ne poskuša ju zliti, ampak išče *možnost* njune-ga so-obstoja. Istočasno vidi njuno podobnost in razliko; vidi tudi to, da grškega ne moremo uporabljati kot »vojnega stroja proti krščanskemu« (fr. *une machine à guerre contre le Chrétien*) (Girard 2007, 228). Končno: krščansko je enkrat za vselej preoblikovalo, transformiralo grško.

V čem je Kristus presegel Dioniza, krščansko grško? To se kaže v dveh različnih vlogah, ki ju v življenju človeka igrajo grški bogovi in Kristus. Ta razlika ni lahko

prepoznavna, a je odločilna in usodna. Odnos, ki ga imajo grški bogovi do človeka, označi Girard z izrazom »božanska bližina/promiskuiteta«, odnos Kristusa pa z izrazom »navzočnost Boga«. V tej luči je Hölderlin razlikoval med arhaičnimi bogovi in Kristusom; izraza označujeta bistveno različno vlogo, ki jo imajo v življenju človeka grški bogovi in Kristus. V življenju človeka je Kristus navzoč kot srednik med človekom in skritim Očetom; Kristus se umakne v božjo tišino, v kateri je skrit tudi Oče. Kristus je *navzoč*, ne da bi se stapljal s človekom. To navzočnost, ki je navzočnost iz *prave razdalje*, Girard označi z besedo »navzočnost Boga«. Z grškimi bogovi je drugače; njihovo vlogo Girard ponazori ob liku Dioniza. V nasprotju s Kristusom, ki se je odpovedal mimetičnemu principu in recipročnemu zaostrovanju (fr. *escalade*) – to mu omogoča »razumno posnemanje« Očeta (fr. *imitation intelligente*) –, je Dioniz sad nasilja. Ustvaril ga je mehanizem grešnega kozla s pretvorbo mimetičnega nasilja v božanstvo, v Dioniza. Dioniz je poosebljal nasilje in norost. A mehanizem grešnega kozla se je v razodetju raztopil – z njim pa je umrl tudi Dioniz.

»Kristus obnovi razdaljo do svetega – recipročnost pa nas staplja ene z drugimi in ustvari sprijeno sveto, ki je nasilje. V arhaičnih družbah je bilo nasilje eno z *bližino* boga. Ta bog se danes ne pojavi več; nasilje nima več ventila, ker je ostalo brez grešnih kozlov (teh pobožanstvenih žrtev) – zato je obsojeno na zaostrovanje. Hölderlin je bil edini v času Hegla in Clausewitz, ki je razumel *nevarnost te bližine med ljudmi* (podčrtal R. P.). Bog, ki se je mešal z ljudmi, je imel pri Grkih svoje ime: bil je bog recipročnosti, mimetičnih dvojnikov, nalezljive norosti. Imenoval se je Dioniz. To ime so Grki dali grozi, ki jo je povzročala božanska promiskuiteta.« (186–187)

Dioniz torej ni nasprotnik Kristusa; Dioniz je mrtev; nadomestil ga je Kristus. Ta odnos med arhaičnim in krščanskim je Hölderlina zanimal; ni ga videl kot vojno, v kateri bi eno premagalo drugo, ampak kot preseganje, »po-vzetje' ali ,nad-vzetje', kakor bi lahko prevedli Heglov izraz *Aufhebung*. Ta odnos istočasno pomeni ukinitvev in ohranitev; preseženo se v novi obliki ohrani na višji ravni. (Anton Stres, *Leksikon filozofije*, s. v. *Aufhebung*) Krščanstvo je izčrpalo arhaično in prevzelo vlogo, ki jo je prej arhaično imelo. Tega Nietzsche ni uvidel. Tudi sam – a petdeset let pozneje – je čutil napetost med Kristusom in Dionizom, a je ni razumel v smislu ,po-vzetja' ali ,nad-vzetja', ampak mimetično, v smislu nasprotja in izključevanja. Hölderlin pa je dojemal nekaj globljega in skrivnostnega: Kristus je Dioniza demistificiral, to je: ,raztopil' in ,nad-vzel'. S tem se je sprostilo nasilje, ki ga je Dioniz nosil v sebi, in obrnilo se je proti svojemu osvoboditelju, Kristusu. Tako se je Kristus izpostavil apokaliptičnemu nasilju.

V *Patmosu* se je Hölderlin povsem poistovetil z apostolom Janezom, piscem Razodetja, z njim, ki »videl je pazljivi mož / obličje boga« (Hölderlin 2006, 175; Girard 2007, 229). Girard izpostavlja začetna verza himne: »A kjer je nevarnost, raste / tudi rešilno.« Zlo in zdravilo, zaostritev do skrajnosti (božanska *promiskuiteta*, zlitje) in odrešenje (navzočnost Boga, *prava razdalja*) nastopata skupaj. V tem vidi Girard globino in dokončnost Hölderlinovega apokaliptičnega uvida. Gi-

banje v smeri najhujšega, ‚negativ‘, ima tudi sprednjo, razsvetljuječo, pozitivno plat. Po Girardu je Hölderlin mučenec tega apokaliptičnega uvida; ta uvid ga no tranje trga in razdvaja; svojo vero si mora izboriti; čuti resnico, da je Dioniz nasilje in Kristus mir. Girard verjame, da je to najboljša formula za to, kar želi o apokaliptični skrivnosti izreči tudi sam. To formulo, pravi, je izrekel kristjan. Eden redkih stavkov, ki jih je Hölderlin v času svoje osamitve izrekel, je: »Sem na tem, da postanem katoličan.« (Jouve 1963, 130; Girard 2007, 229) Stavek izraža njegovo zapanje v katoliško trdnost, ki ima obenem antropološko razsežnost: v nestabilnem svetu, ki ga je razodetje zamajalo, katoliška trdnost človeku zagotavlja varnost.

Hölderlin je tu mistik, kljub vsemu pa – opozarja Girard – njegovega krščanstva ne smemo preveč poudarjati. Navduševal se je nad francosko revolucijo in je vanjo verjel, bil pa je tudi kritičen do Heglovega naivnega navdušenja nad Napoleonom. A drugače od drugih Heglovih kritikov se je sam vrnil h krščanstvu; razumel je, da sprava, kakor jo je razlagal Hegel, ni mogoča, da zgodovina ni samodejna pot k spravi in da dialektika nasilja ne vodi k odrešenju. (Girard 2007, 230) Odrešenje temelji na spreobrnjenju, na odpovedi mimetičnemu principu, njegovi bipolarnosti in zaostrovanju. Samo odpor zgodovinskemu zaostrovanju, ki pomeni nekakšno zaobrnitev v času, lahko človeštvo reši najhujšega – ni pa zanesljivo, da bo človeštvu uspelo. Svet zato stoji pred nevarnostjo uničenja – to zadeva ta svet, ne Kraljestva, ki je onstran tega sveta. Zato se zanj mnogi ne zmenijo – in Girard dodaja: »Morda imajo prav.« Kako naj ta dva svetova razumemo? Kolikor se, se resnica teh dveh svetov kaže v odmiku, v tišini, v ne-izrekanju, katerega mero Hölderlin postavlja. (230)

5. Racionalni modeli in mimetični modeli

Zadnji del poglavja o Hölderlinovi otožnosti naslovi Girard „Racionalni modeli in mimetični modeli“ (Girard 2007, 231–238). Tu Girard išče odgovor na vprašanje, ali se je človeštvo zmožno upreti neizprosni mimetičnemu modelu, ki vodi v apokaliptično uničenje. O usodi človeka v bistvu odločata »dva glavna modela«, med katerima izbira: »Satan in Kristus.« (2004, 138)

Girard ne dvomi v satansko moč mimetičnega principa. Prav tako je jasen glede Kristusa: Kristus je edini, ki se ni uklonil satanski zapeljivosti mimetičnega principa. Manj pa je jasen glede razuma: razum se je zmožen mimetizmu upirati, a Girard dodaja, da je satanska moč mimetizma močnejša. Razum sam ni zmožen odvrniti mimetičnega, apokaliptičnega nasilja. Mimetičnemu modelu nasproti torej stojijo kristični model in racionalni modeli, ki pa so nemočni brez dopolnitve Kristusa oziroma krističnega modela. Na področje racionalnih modelov lahko uvrstimo še modele svetnikov in junakov iz romanov, ki jih omeja Girard; vse te usmerjata razum oziroma Jezus Kristus.⁷

⁷ Tudi v našem času, ko ‚trkajo na vrata‘ sodobne kulture transhumanistične ideje, se posnemanje Kristusa kaže kot model, zmožen, da zavaruje človeka pred dehumanizacijo. (Platovnjak in Svetelj 2019; Osredkar 2019)

Mimetični modeli, ki jih usmerja mimetični princip, vodijo v nasilje, končno k apokaliptičnemu zlu, tudi če tega navzven ne kažejo. V mimetičnem razmerju, podrejenem mimetični recipročnosti, si posnemovalec in posnemani model v vedno intenzivnejšem medsebojnem posnemanju postajata bolj in bolj podobna; recipročnost ju dela vedno bolj odvisna enega od drugega; razlike med njima se izgublja, toneta v vedno globljo brez-različnost, indiferenciranost; končno se zlijeta v nerazčlenjeno eno (fr. *fusion*) (Petkovšek 2015b, 669). Zlitje pomeni izgubo odnosa, medsebojnih razlik in razdalj, ki so ju prej varovale enega pred drugim; ta ne-odnos ustvarja dvojnike, ki jih miti prikazujejo kot dvojčka, ki sta zaradi brez-različnosti izpostavljena neposrednemu nasilju drugega nad drugim. O tem govorijo bratomori, fratricidi, ki so temeljna sestavina utemeljitvenih mitov: v Svetem pismu Kajn umori Abela, v rimski mitologiji Romul Rema ali Arjuna Karna v *Mahabharati*. Indiferenciacija, brez-različnost je antropološko žarišče nasilja.

Mimetični model, ki človeka vleče v »peklo želje« (Girard 2007, 232), uničuje optimizem. Temu tlakujejo pot ugodne okoliščine, kakršne so bile tudi v Hölderlinovem času. Z Napoleonom in francosko revolucijo, ki je uvedla »totalno mobilizacijo« (28) in izenačila vse z vsemi, je nastopila doba indiferenciacije. Temeljnih medsebojnih odnosov odslej ne urejajo in ne kodificirajo več zunanje ustanove. Odnosi postanejo neposredni: mediacija – to je posredovanje odnosov –, je bila do sedaj zunanja; sedaj se spremeni v notranjo. Do sedaj so odnose posredovale ustanove, kakor sta morala ali religija – sedaj postanejo odnosi neposredni, brez posrednikov. Razmere v Evropi so se začele zaostrovati do skrajnosti; Francija in Nemčija sta se začeli silovito posnemati – obenem sta postali druga drugi ovira, ki jo je treba uničiti. Evropa je postala kraj zaostrenega dvoboja, usmerjenega k skrajnostim; mimetizem je postal glavno gibalo dogajanja.

Vrnimo se k mimetičnemu principu. Tudi če se navzven kaže v prav nasprotni obliki, vodi v brez-različnost, v nerazčlenjeno enost med posnemovalcem in posnemanim modelom. Udeleženca v mimetičnem procesu verjameta, da v njunem intenzivnem, pospešenem odnosu njuna istovetnost postaja vedno bolj jasna in močnejša – v resnici pa slabi in se izgublja. V medsebojnem zlitju, do katerega posnemanje privede, se proces istovetenja zaustavi; ta moment Girard opredeli kot hipnotično blokado. Posnemovalec si brezkompromisno želi tega, kar *ima* ali je njegov oboževani, posnemani model – a prav ta model, ki ga privlači, postane sedaj ovira na njegovi poti do zelenega. Posnemovalec si zato želi polastiti se celo *biti* svojega modela – od njega se ne more več ločiti; nanj se hipnotično fiksira in proces oblikovanja njegove istovetnosti se zaustavi. Ta fiksacija je kakor hipnoza, ki ji ni mogoče ulti. Tako se je Clausewitz fiksiral na Napoleona, ki je postal drama njegovega življenja. Nekaterim, ki so rasli ob dobrih modelih, uspe to blokado premagati, drugim ne. V sodobni, po-napoleonski kulturi, v kateri je notranja mediacija prevladala, mimetični model zmaguje; posledica te prevlade je bilo zrušenje doslej nedotakljivih, spoštovanja vrednih transcendentnih modelov. Končali so se v 18. stoletju; tudi *exempla* (vzorniki) ne obstajajo več.

Čeprav se mimetični model danes uveljavlja kot cilj in ideal, racionalnega modela to ni povsem uničilo. Racionalni model je nasproten mimetičnemu, a ga ni

zmožen prevladati. Racionalni model usmerja onkraj dvoboja in recipročnosti v ‚onstran‘, Girard ga v svetopisemskem jeziku imenuje Kraljestvo, Pascal pa ‚red duha‘, ki je prehod v ‚red ljubezni‘ (fr. *charité*). Znotraj prevladujoče mimetične kulture se Kraljestvo kaže kot možnost, a Girard poudari, da možnost še ne pomeni njene uresničenosti. Tega koraka iz mimetične kulture v Kraljestvo ni zmožna storiti nobena dialektika; racionalizacija si mimetične želje ni zmožna podrediti. Bila pa je nekaterim vélikim duhovom, kakor neki vrsti svetnikov, dana zmožnost, da so drugim pokazali pot iz »pekla želje«: Hölderlinu je bilo to dano v religijski izkušnji, Proustu, Stendhalu ali Cervantesu drugače. Ti ljudje so nepremagljivost mimetizma najgloblje doživljali – kljub temu jim je uspelo najti pot iz »pekla želje« in jo pokazati drugim. Dela omenjenih avtorjev bralca odrešujejo mimetizma. A njihov uspeh ostaja nerazložljiv. Girard poudarja, da nezmožnosti človeka, rešiti se iz »pekla želje«, ne smemo minimalizirati – človek je preveč zaslepljen s svojo »ubogo avtonomijo« (fr. *misérable autonomie*)!

Živimo v svetu, ki ga je ustvarila francoska revolucija z Napoleonom. Bistvena značilnost tega sveta je brez-različnost, indiferenciacija – v svoji naravni obliki pa je negativna, zlasti v času, ko ustanove, ki so pred revolucijo zagotavljale razlike in razdalje, nimajo več vpliva. V kulturi brez-različnosti, indiferenciacije so mimetičnemu principu odprta vsa vrata na poti k skrajnim oblikam zla, h katerim po svoji naravi teži; mimetični princip ‚živi od‘ zaostrovanja do skrajnosti.

Kljub temu obstaja znotraj kulture negativne indiferenciacije tudi možnost pozitivne indiferenciacije. Notranja mediacija – neposredni odnosi brez posredovanja zunanjih ustanov – je negativna, če jo usmerja mimetični princip; če pa jo usmerja razum, je pozitivna. Indiferenciacija, ki je zajela moderni svet, je človeka izpostavila najhujšemu, sovraštvu, omogočila pa je tudi najboljše, ljubezen; naš čas pozna največje število žrtev (= negativna indiferenciacija), a jih tudi reši več kakor katerikoli čas prej (= pozitivna indiferenciacija). Vse se je pomnožilo. Naš čas je sad razodetja, ki je omogočilo čudeže, a je z osvoboditvijo mimetičnega principa odprlo tudi vrata eksploziji zla. Atomizacija sodobne družbe jasno kaže, da razodetje, katerega cilj sta sprava in ljubezen, svojega cilja doslej ni doseglo. Nasprotno, danes je pred vrati nevarnost apokaliptičnega, na katero je človek dolžan iskati rešitev. V svetu, ki mu je okvire dalo razodetje, negativna indiferenciacija prevladuje nad pozitivno.

Tu se sprašujemo, kako je mogoče recipročnost, ki vodi v ne-odnos, v ne-relacijo, preusmeriti v ustvarjanje odnosa, zmožnega, da odpre človeka za »dobro transcenco« (232). Kako je torej mogoče znotraj indiferenciacije, ki je po svoji naravi negativna, ustvarjati pozitivno indiferenciacijo, ki ni nekaj naravnega in je izjema. Kakor smo že videli, Girard to zmožnost pripisuje ‚redu duha‘, ki ustvarja filozofske in matematične koncepte, osebam iz romanov, ki so jih ustvarili véliki pisci in bralca odrešujejo mimetizma, svetnikom in drugim izjemnim osebam, ki si prizadevajo prebuditi občutek za univerzalno. Pozitivno indiferenciacijo poznamo iz krščanske ljubezni; najdemo jo, na primer, v bolnišnicah in rešuje ljudi. Enost, h kateri vodi ljubezen, razdaljo in razlike ohranja; v tej enosti se odnos ne izgubi, ampak se poglobi. Brez ljubezni bi svet že davno propadel. Kljub vsemu je nega-

tivna indiferenciacija zakon – v tej perspektivi pozitivna indiferenciacija nima prihodnosti.

Pojdimo globlje! Obrat od negativne k pozitivni indiferenciaciji zahteva *notranjo mutacijo mimetičnega principa*. »To,« pravi Girard, »nam še ostane, da premislimo.« (232) Mimetični princip je zaslepljen glede avtonomije naše želje: v resnici naše želje niso avtonomne, ampak nam jih narekujejo drugi; moja želja le posnema željo drugega; moja želja ni moja, ampak ima svoj izvor drugje – v želji modela. Notranja mutacija mimetičnega principa pomeni, priznati, da imajo moje želje izvor v želji drugega; to pomeni, »odpovedati se avtonomiji naše želje« (232). Priznati, da je moja želja posnetek želje drugega in da torej ni moja, ni nekaj naravnega. To paradokсно priznanje je nasprotno mojemu naravnemu prepričanju. S tem se posnemovalec odpo- ve utvari o svoji avtonomiji, to je: temeljni, naravni in samoumevni utvari oziroma láži, v kateri živi. Odpoved tej utvari posnemovalcu omogoči, da mimetični model nadomesti z racionalnim; odslej mimetičnemu modelu ne bo več slepo sledil. Kljub vsemu ostaja racionalni model šibkejši od mimetičnega. Moč mimetičnega modela je neusmiljeni zakon fiksacije; posnemovalca fiksira na model, ki mu je obenem rival in ovira. Fiksacija na eno samo figuro posnemovalca ustavi, ga obsede in zaustavi oblikovanje njegove istovetnosti. Temu se tudi racionalni model ne more upreti. Girard ponavlja za Pascalom: »Nič ni z razumom bolj skladnega kot zatajitev razuma.«⁸ Razum samemu sebi ni zvest in zataji samega sebe; mimetizem je močnejši od njega.⁹

A ponovimo: obstajajo posamezniki, geniji in svetniki, ki se dvignejo nad mimitizem in se odprejo »dobri transcendenci«, redu ljubezni, v katerega se morejo povzpeti le tisti, ki s *svetostjo* premagajo skušnjavo herojstva in z *intimno mediacijo* (fr. *médiation intime*) nevarnost, da bi jih neusmiljena notranja mediacija potegnila v nasilje (235).

Svetost¹⁰ in intimna mediacija torej zmoreta osvobajati razum podrejenosti mimitizmu. Svetost je božje delo – zdi pa se, da Girard tudi »intimno mediacijo« razume kot božje delo, ki nemogoče naredi mogoče. Izraz »intimen« moramo razumeti v smislu, kakor ga je uporabil sv. Avguštin, ko je za Boga zapisal, da je »*interior intimo meo*«, da je v človeku »globlji od njegovih najglobljih globočin« (*Izpovedi*, knj. 3,6). Pozor: *intimna mediacija* ni *notranja mediacija*! Notranjo mediacijo vodi recipročnost k izgubi razlik, k zlitju; intimna mediacija pa jo od tega odvrča, »za-obrača«, »v-obrača« ali »noter-obrača« (fr. *inflexion*). Ta zaobrnitev mimetično željo zaustavlja, ozdravlja in »odvrča« od zaostrovanja.

Zdi se, da Girard tu govori o spreobrnenju mimetične želje. Moč intimne mediacije je v posnemanju Kristusa; to pomeni odpoved mimetični želji, zaobrnitev, *inflexion*; ta odpoved se zgodi na ravni, ki je »globlja od najglobljih globočin« človeka; na

⁸ To misel »*Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison*« je prevajalec Misli Janez Zupet poslovenil takole: »Nič ni tako skladnega z razumom kakor to nepriznavanje razuma.« (Pascal 1986, 124 [§ 272])

⁹ V nasprotju z Girardom dokazuje Anthony Ekpunobi, da je nasilje človek zmožen premagati v refleksivnem procesu. To imenuje ustvarjalno odpoved mimitizmu. (Ekpunobi 2018)

¹⁰ O vplivu religije na spoznavno (ne)pravičnost glej Strahovnik 2018.

tej ravni se je mimetični želji še mogoče odpovedati. Ta odpoved ustvarja trdno, zdravo antropološko podstat; ustvarja podlago za kristično kulturo. Že sv. Pavel je vernikom naročal, naj ga posnemajo, ker sam posnema Kristusa (Girard 2007, 235). Tako je znotraj indiferenciacije, ki je po opredelitvi negativna, mogoče ustvariti pozitivno indiferenciacijo; v tej se istovetnost ne izgublja, ampak oblikuje; ne vodi v zlitje z drugim, ampak *k poistovetenju z drugim*. Girard to opredeli kot »bistveno antropološko odkritje« (235), kot antropološko resnico, na kateri je apostol Pavel utemeljil verigo pozitivne indiferenciacije z naročilom: »Posnemajte me!« (prim. Fil 3,17)

Racionalni model dopolnjuje kristični model, model posnemanja Jezusa Kristusa. Jezus Kristus dopolnjuje razum. Kristus, ki ga predstavlja kristični model, ni *zgodovinski*, marveč *eshatološki, prihajajoči Kristus*. Kristični model vodi vernika k poistovetenju z eshatološkim Kristusom, k pričakovanju in ne k zlitju. Z besedami: »Karkoli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40), ni Jezus kazal nase, ki je stal pred množico, ampak na eshatološkega sebe, ki se bo vrnil v paruziji, da bo sodil. »Izbrisati se pred drugim«, ker sem se z njim poistovetil, v resnici pomeni, poistovetiti se z eshatološkim Kristusom. Enost z bližnjim, ki mu služim, temelji na odnosu z eshatološkim Kristusom, ki je odsoten in se bo vrnil ob koncu časov. Posnemanje odsotnega Kristusa omogoča odpoved mimetičnemu modelu.

Za Pascalom Girard ponovi, da je to mogoče, če iz reda teles preidemo v red ljubezni. Samo s tega mesta lahko človek vzpostavi *pravo razdaljo* do drugih, ki ni ne od predaleč ne od preblizu, kakor tudi gledalec slike ne vidi dobro, če ni od nje ravnopravno oddaljen. Prava razdalja v medčloveških odnosih je ljubezen. Ta ljubezen ni niti empatija niti indiferenca: prva je pretirana bližina do drugega, druga pretirana oddaljenost od njega. Prava razdalja človeku omogoči, da se z *drugim poistoveti* in se izogne bipolarnosti, ki niha med preveč in premalo. Prava razdalja omogoča, poistovetiti se z drugim. »Kristus edini omogoča odkritje te razdalje.« (Girard 2007, 236) V času, ko *exempla* in *transcendenc modelov* ne obstajajo več, nas te razdalje učijo evangeliji. V bazenu mimetičnega nasilja, usmerjenega k apokaliptičnemu, vidi mimetična teorija odrešenje v krističnem modelu, v Kristusa, ki se je odpovedal mimetičnemu principu. Po Girardu je Hölderlin dojel, da samo odpoved mimetični želji omogoča odnos, relacijo oziroma razdaljo. Razdalja gradi Kraljestvo. To je nauk Hölderlinove osamitve, ki ga je Girard povzel v besede: »Ne več posnemati, da ne bi bili posnemani (*Ne plus imiter pour ne plus être imité!*)!« (Girard 2007, 236)

6. Hölderlin – prerok za naš čas

Odgovor na vprašanje o tem, kaj je tista *prava razdalja* na antropološki ravni, ki omogoča rast človeka in skupnosti, smo iskali v 5. poglavju knjige *Achever Clau-sewitz*, v katerem Girard prikaže Hölderlina kot preroka za naš čas. Med napoleonskimi vojnami po francoski revoluciji se je v odnosu med Nemčijo in Avstrijo mime-tizem silovito razrasel. »Strasti so tiste, ki vodijo svet ... Te strasti pa so ušle z vaje-ti z revolucionarnimi in napoleonskimi vojnami. Počelo vojne, skrito in do tedaj zadržano, se je sprostito ... Vojna kliče vojno.« (Girard 2007, 39) Tako je ta čas opi-

sal Girard in poudaril, da je ta trenutek pospešil razkroj kulturnih ustanov, namenjenih zadrževanju in odvrčanju nasilja, kakor so religija, morala in celo vojna.

Ta trenutek sta Clausewitz in Hölderlin najgloblje doživljala; dan jima je bil uvid v apokaliptično nasilje pred vrati, ki kliče po več nasilja in se, ne da bi poznalo meje, zaostčuje do skrajnosti. Skrivnost mimetičnega zaostrovanja je v mimetični želji, ki je človeško kulturo ustvarila in jo usmerja kot njen dedni zapis. Clausewitz in Hölderlin pa sta se na apokaliptični uvid odzvala diametralno nasprotno. Oba sta prepoznala, da je mimetično zaostrovanje usodno zaznamovalo njun čas, a Clausewitz se je mimitizmu prepustil, Hölderlin pa se je v iskanju izhoda obrnil v nasprotno smer.

Kdo je Hölderlin v Girardovih očeh? Tudi če teh besed zanj ni uporabil Girard, bi lahko rekli: prerok za današnji čas. Preroka ga delata njegov preroški uvid in njegova preroška drža, ki gre v smer, času nasprotno. Hölderlin se je zavedel, da stoji na usodnem razpotju in da se na dnu evropskega duha dogajajo tektonski premiki: kazalec na tehtnici se je tedaj začel obračati v smer apokaliptične nevarnosti, iz katere je Hölderlin poskušal pokazati rešitev.

Nasilje je človeštvo spremljalo od njegovih začetkov, a mimetična želja je v arhaični kulturi nasilje, ki ga je ustvarjala sama, tudi sama in po svoje z uporabo mehanizma grešnega kozla uravnavala. Mehanizem grešnega kozla je v trenutku, ko bi se skupnost v sebi zrušila, preusmeril nasilje iz skupnosti in jo očistil – nov mimetični krog se je tako lahko začel. Tega odvoda ali ‚ventila‘ nova kristična kultura nima več. Nasilje v njej se kopiči in zaostčuje, ne da bi ga ‚grešni kozel‘ sedaj lahko odvedel in skupnost očistil. Po Girardu so znotraj kristične družbe še delovale ustanove, katerih namen je bil, človeka varovati pred njegovim lastnim nasiljem. Tudi razum človeka varuje pred nasiljem, a je šibkejši od mimitizma in mu postopoma podleže. Tretja možnost, ki kristično družbo varuje pred nasiljem, je posnemanje Kristusa: pasijon prikazuje Kristusa, ki se je na križu mimetični želji odpovedal – s tem se je odpovedal maščevanju in nasilju. Odpoved mimetični želji jemlje nasilju moč in človeka rešuje. To odpoved je Hölderlin prepoznal v Kristusu in ga vzel za svoj model. Hölderlin je torej razpet med apokaliptičnim in odrešilnim: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« V tej apokaliptični izpovedi se izraža spopad, ki se je v času Hölderlina bil na dnu evropske kulture med apokaliptičnim in odrešilnim, med mimitizmom in odpovedjo mimitizmu, med Satanom in Kristusom. Drugače od Clausewitza se je Hölderlin opredelil za Kristusa, se z njim poistovetil in preroško pokazal svojemu času pot v Kraljestvo.

Laž in slepilo, ki ju je arhaična kultura ustvarjala in je na njima temeljila, je prikazovanje nedolžnega kot grešnega kozla. Arhaična kultura temelji na prenosu krivde na nedolžne – na tujce, berače, albine, dvojčke, pohabljenca in na druge. Brez tega prenosa krivde in zamenjave nedolžnega za krivega, ki temelji na laži, arhaična družba ne bi preživela. To je bil davek arhaične družbe mimetični želji. Evangeljsko razodetje pa je to laž razkrilo in nedolžnemu vrnilo nedolžnost. A tudi sodobna moderna kultura, ki je nastala v okviru evangeljskega razodetja, se še ni rešila iz mimetičnega čara; mimitizem, ki mu podlega, jo dela slepo za žrtve, ki jih sama ustvarja in na njihov račun živi. »Mitično-obredne družbe so ujetnice mimetične krožnosti; tej

ne morejo uiti, ker je niti ne zaznajo.« Ujetniki te zaslepljenosti so danes »vsa naša razmišljanja o človeku, vse naše filozofije, vsa naša družboslovja, vse naše psihoanalize in tako dalje ...« »Ta so,« nadaljuje, »v svojem temelju poganska v tem, da so v svojem jedru slepa za konfliktni mimetizem, podoben tistemu, ki je bil značilen za mitično-obredne sisteme same.« (Girard 1999a, 231) Moderna družba torej ne vidi, da kakor arhaična tudi sama živi na račun nedolžnih žrtev, ker jo še vodi mimetična želja in za svoj model ni sprejela Kristusa, ki se je mimetični želji odpovedal in se izognil mimetičnemu slepilu. Prav to Kristusovo odpoved mimetizmu je sprejel Hölderlin. Odpoved mimetični želji je odpoved njenemu slepilnemu vplivu.

Z zaslepljujočim delovanjem mimetične želje se je od samega začetka spoprijemalo svetopisemsko izročilo, ki je dozorelo v ‚edinstveni revoluciji‘ krščanstva, v pasijonu. Arhaično je nastajalo iz tega slepilnega delovanja – svetopisemsko izročilo pa je iskalo pot iz tega slepila. »Kopernikansko revolucijo« v razumevanju želje« (Girard 1999a, 27) pomeni že deseta božja zapoved: »Ne želi hiše svojega bližnjega! Ne želi žene svojega bližnjega, ne njegovega hlapca in dekle, ne njegovega vola in osla, ne česar koli, kar pripada tvojemu bližnjemu!« (2 Mz 20,17) Ta zapoved ne prepoveduje posamičnih dejanj kakor zapovedi pred njo: »Ne ubijaj! Ne prešuštuj! Ne kradi! Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu!«, ampak prepoveduje željo: »Ne želi ...!« Ta revolucija se »razcveti v evangelijih« (Girard 1999a, 32). Nastanek monoteizma je s tem povezan: »Monoteizem je istočasno vzrok in posledica te revolucije.« (191) Ves razvoj pa je usmerjen k zaščiti nedolžnega. Bistvo svetopisemske revolucije je v tem, da »njena najbolj učinkovita preoblikovalna moč ni revolucionarno nasilje, ampak moderna skrb za žrtve« (259). Ta skrb za žrtve, ki jo je »začelo Sveto pismo, se je po posredovanju krščanstva postopoma razširila na vse človeštvo, ne da bi to tisti, katerih poklic je vse razumeti, to razumeli« (227). Moč nove, evangeljske kulture je v moči razodete resnice, ki razblinja laž, v katero se nasilje zateka in skriva, in vrača nedolžnemu nedolžnost. Mehanizem grešnega kozla – arhaično orodje za ustvarjanje nasilja in slepila – je bil razkrinkan in moč mu je bila s tem odvzeta.

Svetopisemsko razodetje pa se ne ustavi pri razkrinkanju mehanizma grešnega kozla. Ponudi tudi alternativo zanj: odpuščanje. Odpuščanje, ki temelji na odpovedi mimetizmu, odpravlja nasilje v samih koreninah. Tu žrtvovanje nedolžnega zamenja darovanje samega sebe. Odpuščanje pomeni ne-se-maščevati; pomeni ne-vračati-za-pretrpljene-krivice. Po prepričanju Hanne Arendt je odpuščanje ‚izumil‘ na križu Jezus iz Nazareta (Arendt 1958, 238).¹¹ V arhaični kulturi je imel usodo človeštva v rokah mehanizem grešnega kozla, v katerem Girard prepozna delovanje Satana; v kristični družbi pa ima usodo človeštva v rokah Jezus Kristus, ki pomeni model odpovedi mimetizmu. To usodno prelomnico, ki jo pokaže kot ‚edinstveno revolucijo‘, opiše Girard z naslednjimi besedami:

»Krščanstvo je izvedlo edinstveno revolucijo v obči zgodovini človeštva. Ko je krščanska vera odpravila vlogo grešnega kozla, rešila kamenjane, razgla-

¹¹ O odpuščanju kot višku evangeljske etike glej Osredkar 2018.

sila vrednost nedolžnosti in ponudila drugo lice, je antičnim družbam hipoma odvzela njihove žrtve, ki so jih po svoji navadi žrtvovale. Ta zla ne odstranjuje več s pogromom nad nekom, ki je bil določen za krivega in katerega smrt prinaša le lažni mir. Nasprotno, postavi se na stran žrtve z zavračanjem maščevanja in s sprejemanjem odpuščanja za krivice. To pomeni, da mora z vidika teh temeljnih principov vsak bedeti nad drugim in nad sabo.« (Girard 1999b)

Po Girardu je Hölderlin prepoznal edinstvenost in drugačnost Kristusa v bazenu človeške mimetične kulture, ki gradi na zaslepljenosti in vodi v apokaliptičnost. Edini odgovor nanjo je Kristusov: odpoved in umik. To držo je prevzel Hölderlin. Bistvo Hölderlinovega šestintridesetletnega umika v samoto po Girardu ni posledica norosti, kakor mnogi razlagajo to Hölderlinovo dejanje, ampak posnemanje Kristusovega umika v samoto Očeta. S tem se je izognil neizprosному »elementarnemu naravnemu zakonu« mimitizma (Clausewitz 2009, knj. 3,16). Zgled, ki ga Jezus daje, je, naj drug drugega posnemamo, kakor da se ne posnemamo; naj drug drugega ne posnemamo recipročno, pospešeno, ampak reflektivno, umno, preudarno, iz *razdalje*. Razdalja onesposablja recipročnost, ki ustvarja arhaično, to je nasilje, ki človeka obsede, mu vzame istovetnost, ga uroči in ga entuziastično prevzame, se pravi: u-božanstvi, to namreč izraz *enthousiasmos* v grščini izvorno pomeni. Tako Girard arhaična božanstva tudi razlaga kot rezultat nasilja in blaznosti, ki jo nasilje prinaša. Kristus pa se temu odpove in ‚izmakne‘ ter omogoči Očetu, da razodene svoj pravi obraz, ki človeku vrača istovetnost. Recipročnost, pomešano z nasiljem, blaznostjo in neprepoznavnostjo, nadomesti z razdaljo, ki zlitje preprečuje in vrača istovetnost. Nosilec te razdalje je prihajajoči, eshatološki Kristus, ki človeka ne zblazni kakor Dioniz v bakanalijah. Eshatološki Kristusa je tu – a iz razdalje. Hegel in Clausewitz sta ostala na strani arhaičnega, ki mu je vladal Dioniz; v Napoleonu sta videla boga vojne, duha sveta, ki ju je uročil in navdal z entuziazmom. Hölderlin pa se je umaknil na drugo stran: iz mimetičnih vrtincev tostranske eksistence se je umaknil v oddaljenost, v tišino in se ni prepustil bakhantskemu čaru, da bi ga u-božanstvil. V moči Edinega je našel *pravo razdaljo*, ki vrača istovetnost.

Koga najde Girard v Hölderlinu? V njem najde učitelja razdalje in preroka, ki nasproti mimetični želji postavlja odpoved, nasproti mimetičnemu zlitju umik, nasproti uničujoči nevarnosti rastoče rešilno, nasproti bakanalijam pasijon, nasproti apokaliptičnemu paruzijo, nasproti nasilju ‚vladarstev in oblasti‘ Kraljestvo miru, in končno, nasproti zblaznelemu Dionizu Kristusa, srednika, umaknjenega v tišino Očeta.

»Kristus je cilj« (Hölderlin) – dosegel je tisto, k čemur so bila, kakor je Hölderlin verjel, usmerjena tudi arhaična božanstva, a tega cilja niso dosegla. Kristusu pa je bilo dano ta cilj doseči z odpovedjo mimetični želji. Svoboden se je postavil v *pravo razdaljo*, iz katere je nedolžnega videl kot nedolžnega – s te točke se pokaže Kraljestvo. »Glejte, božje kraljestvo je med vami« – »*Ecce enim regnum Dei intra vos est.*« (Lk 17,21)

Reference

- Arendt, Hannah.** 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. Slov. prev. Vita activa. Ljubljana: Krtina, 1996.
- Borenović, Mirjana.** 2019. René Girard's Scapogating and Stereotypes of Persecution in the Divine Battle between Veles and Perun. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1039–1052. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/borenovic>
- Clausewitz, Carl von.** 2009. On War. [B. k.]: Wildside Press. Izvirnik, *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*. 3 zv. Marie von Clausewitz, ur. Berlin: Ferdinand Dümmler 1832–1834.
- Depré Olivier.** 1990. Éclairages nouveaux sur Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand. *Revue Philosophique de Louvain* 88, št. 77:79–98. <https://doi.org/10.2143/rpl.88.1.556080>
- Ekpunobi, Anthony.** 2018. Creative Renunciation of the Will to Violence. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:473–481.
- Girard, René.** 1999a. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset.
- . 1999b. 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.
- Hampton, Alexander J. B.** 2019. *Romanticism and the re-invention of modern religion: the reconciliation of German idealism and Platonic realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin.** 1976. Nur noch ein Gott kann uns retten: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. september 1966). *Der Spiegel*, št. 23, 193–219. Slovenski prevod, Pogovor s Heideggrom. *Nova revija*, št. 73/74 (1988): 614–626.
- . 1981. *Gesamtausgabe*. Zv. 4., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, Friedrich.** 1951. *Sämtliche Werke*. Zv. 2/2, *Gedichte nach 1800: Lesarten und Erläuterungen*. Große Stuttgarter Ausgabe. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 2006. *Pozne himne*. Prevedel, opombe sestavil in spremno besedo napisal Vid Snoj. Ljubljana: KUD Logos.
- Jouve, Pierre Jean.** 1963. *Poèmes de la folie de Hölderlin*. Pariz: Gallimard. Navaja Jean-Michel Garrigues. Du ,Dieu présent' au ,Dieu plus médiat d'un apôtre'. V: *Hölderlin*, 373. Ur. Jean-François Courtine. Pariz: Éd. de l'Herne, 1989.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:313–323.
- . 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668. 657–668. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/osredkar>
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- . 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:377–388.
- . 2014a. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.
- . 2014b. Paradokso razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji : Girardova interpretacija Clausewitzovega dela O vojni. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:215–234.
- . 2015a. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- . 2015b. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangelijskega klika »Glej, človek!«. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- . 2016. Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:495–508.
- . 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2019. To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:669–682. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/platovnjak>
- Rosenzweig, Franz.** 1917. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ein handschriftlicher Fund mitgeteilt von Franz Rosenzweig. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.