

JANJCI MESOŽDERI?

O kršćanskoj vjeri i nasilju u suvremenom svijetu

Miroslav Volf

Fuller teološki seminar, Pasadena /
Evangeoski teološki fakultet, Osijek

UDK 28:355.01

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 14. 4. 1994.

Suočen s pitanjem potiče li kršćanska vjera nasilje autor najprije propituje odnos nasilja i procesa civilizacije (nasilje ostaje bitnim sastojkom suvremenih društava), a potom ulogu religija u suvremenom društvu (kontinuirana relevantnost religije uzrokuje raznolikost uporabe religioznih simbola). Suprotstavljajući se interpretaciji Gilles Deleuza po kome Isus Krist kao primjer nesebične ljubavi zapravo samo priprema put za teror nebeskoga Gospodara (kozmički teror sprovodi osvjetnik: "Janje mesožder"), autor ističe da je Krist raskinuo začarani krug nasilja apsorbirajući ga u sebi. Takva je Kristova patnja aktivna patnja jer je on nadviadao zlo čineći dobro. Samo je Bogu pridržano pravo suda pa je i ljudsko nenasilje, poučeno Kristom, neraskidivo povezano s Božjim sudom. Praksa nenasilja zahtijeva vjeru u Božji sud, a takva je vjera najbolji dokaz nespojivosti nasilja i razapetog Mesije, zaključuje autor.

ZARAĆENI NARODI, KRVOŽEDNI BOGOVI

"Ne može biti mira u svijetu bez mira među religijama." Hans Küng posljednjih godina nije prestajao ponavljati ovu jednostavnu tezu, koja pomirenje među narodima veže uz uspjeh međuvjerskog dijaloga.¹ S jedne je strane teško naći argumente protiv ove teze. Veći je dio čovječanstva religiozan, a kada su ljudi međusobno u ratu, onda su neminovno u ratu i njihovi bogovi. Može se učiniti kako bismo se približili pomirenju ljudi kada bismo pomirili njihove bogove. Ipak,

1

Vidi, primjerice, Hans Küng, *Projekt Weltethos* (München: Pieper, 1990), 98 ss.

postavlja se pitanje tko to zapravo vodi čije ratove? Da li ljudi biju boj svojih krvožednih bogova, ili bogovi biju bitke svojih ratobornih naroda? Ove dvije mogućnosti ne moraju se međusobno isključivati, ali ja naslućujem kako su uglavnom bogovi ti koji izvuku deblji kraj. Oni češće moraju obavljati prljave poslove za svoje navodne zemaljske slugе, nego što ti slugе rade za njih.

Da bismo provjerili ovu slutnju, pretpostavimo svijet u kojemu *različiti* bogovi nisu u zavadi. Bio bi to svijet u kojemu različite religije – različiti sklopovi vjerovanja i prakse – mirno postoje jedne uz druge. Iako svaka ta religija *može* tvrditi da je istinitija od druge, ipak im je zajedničko vjerovanje da sve druge zaslužuju poštovanje. Čovjek, glede pomirenja, i ne može željeti više među vjerama ako nije zainteresiran za to da sve religije svede na jednu jedinu, ili ako ne vidi u svakoj religiji kulturno uvjetovano očitovanje jedne jedine zajedničke vjerske predaje.² Bez sumnje, svijet pomirenih religija bio bi daleko mirniji od ovoga u kojemu danas živimo. Vjerska netrpeljivost značajan je faktor u poticanju konfliktâ. No, bi li ljudi prestali ratovati i pomirili se ako bi njihove vjere bile pomirene? Naravno da ne bi. Mnogo je bogopoklonika jednog te istog boga, pripadnika jedne te iste religije koji se bore jedni protiv drugih do istrebljenja, svi u uvjerenju da je taj bog upravo na njihovoj strani i da se bori za njihovu stvar. Naravno, ljudi kadikad ratuju jer ratuju njihovi bogovi. Ali u pravilu, bogovi ratuju jer su ljudi u ratu jedni s drugima. Vjeruju li oni u *istog* boga ili ne, nije pritom velika razlika.

Teza da ne može u svijetu biti mira ako nema mira među religijama istinita je, ali je njezina istina mnogo manje značajna no što se čini iz njezina velezvučna karaktera. Mir među religijama malo bi učinio za mir među narodima, osim ako se, naravno, pod mirom među religijama ne podrazumijeva mir među ljudima koji ih ispovijedaju. Mir među religijama mogao bi spriječiti samo izričito vjerske ratove. Pretpostavljam da više nema mnogo takvih ratova, iako većina ratova ima i određenu vjersku komponentu. Što se tiče poticanja mira i sprečavanja rata, problem pomirenja religija kao sustava doktrina i prakse manje je važan od *karaktera svake religije*. Koliko su bogovi spremni uplitati se u konflikte svojih štovatelja? Ako svaka religija blagoslivlja nasilje, njihovo će pomirenje činiti malo za njegovanje mira. S druge strane, čak i ako su doktrina i praksa konkretnih različitih religija nespojive jedne s drugima, ali stoje na nenasilju, teško će ih se moći okriviti za poticanje rata. Želimo li doista mir, onda je kritika religija koje legitimiraju nasilje – kritika ratobornih bogova – hitnija od pomirenja među religijama.

Ovdje želim istražiti pitanje potiče li kršćanska vjera nasilje. Moje će razmišljanje slijediti korake polke: Napravit ću dva puta po dva koraka, a zatim još jedan da se uklonim s plesnog podija. Najprije ću kazati dvije stvari o suvremenim društvima – jednu glede mjesta nasilja i jednu glede mjesta vjere. Zatim ću kazati dvije stvari o kršćanskoj vjeri – jednu negativnu, o njezinu navodnu promicanju

²

Za ovo drugo mišljenje vidi John Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendence* (New Haven: Yale UP, 1989).

nasilja, a drugu pozitivnu, o načinu koji predlaže za suzbijanje nasilja. U zaključku ću razmotriti izgleda za mir u svijetu koji sve više muče građanski nemiri.

NASILJE I PROCES CIVILIZACIJE

U svojoj knjizi *Modernity and the Holocaust*, Zygmunt Bauman tvrdi da holokaust "nije bio iracionalno prelijevanje još nepotpuno prevladanih ostataka starog barbarizma. On je bio legitiman stanovnik u kući suvremenog doba, doista, stanovnik koji ni u kojoj drugoj kući nije mogao biti kod kuće."³ Istrebljenje šest milijuna Židova moglo se dogoditi samo u suvremenim društvima. Ona su holokaust učinila mogućim, a nisu imala nikakvih efikasnih mehanizama za njegovo sprečavanje. Prema Baumanovom gledištu, krivac je bila "birokratska kultura". On piše:

"Ovime ne želim reći kako je holokaust bio *predodređen* suvremenom birokracijom, ili da ga kultura instrumentalne racionalnosti stvara, a još manje da suvremena birokracija mora rezultirati fenomenom sličnim holokaustu. No ipak želim reći da pravila instrumentalne racionalnosti nisu sama po sebi dovoljna za sprečavanje takve pojave, da u njima nema ničega što bi diskvalificiralo kao neprihvatljive holokaustu slične metode 'socijalnog inženjeringa', ili kao neracionalne akcije kojima služe. Dalje želim reći kako je birokratska kultura, koja nas tjera da na društvo gledamo kao na objekt administracije, kao na zbirku mnogobrojnih problema koje treba 'riješiti', kao na 'narav' koju treba 'kontrolirati', 'pobijediti', 'poboljšati' ili 'preodgojiti', kao na legitimni cilj za 'socijalni inženjering', i općenito gledano kao na vrt koji treba dizajnirati, a potom ga silom držati u obrađenu stanju (pozicija vrtlarstva je da dijeli vegetaciju na kulture za koje se treba brinuti, i na korov koji treba istrijebiti), bila atmosfera u kojoj je ideja o holokaustu mogla biti začeta, u kojoj se polako ali i konstantno razvijala i u kojoj je dovedena do svojega ispunjenja. Isto tako smatram da je upravo duh instrumentalne racionalnosti i njegov suvremeni birokratski oblik učinio ne samo mogućim, nego i eminentno 'razumnim' institucionalizacije holokaustu sličnih rješenja, te je uvećao vjerojatnost za njihov odabir. Ovo povećanje vjerojatnosti ne stoji samo slučajno u relaciji sa sposobnosti suvremene birokracije da koordinira akcije velikog dijela moralnih pojedinaca u postizanju bilo kakvih, pa čak i nemoralnih ciljeva." (17s)

Ne želim ovdje raspravljati o pitanju u kojoj je mjeri holokaust odista jedan specifičan suvremeni fenomen, kako to tvrdi Bauman. Isto tako ostavljam po strani njegovu tezu kako bismo imali manje nasilja kada bi "prirodne predispozicije vodile ljudsko djelovanje" (95). Za moje namjere ovdje ne moramo donijeti odluku o tim pitanjima. Ono što mi se, međutim, čini značajnim je odnos

između nasilja i procesa civilizacije na kojemu počiva Baumanova interpretacija holokausta.

Prema prihvaćenom shvaćanju, proces civilizacije je povijest ljudskog roda koji se iz predsocijalnog barbarstva razvija prema mirnoj, socijalnoj uljudnosti. Svi iracionalni i antidruštveni porivi postupno bivaju potisnuti, a nasilje se sve više eliminira iz društvenog života. Iz ovakve perspektive izljevni nasilja su znak da proces civilizacije još nije sasvim izbrisao barbarstvo, što bi nas trebalo potaknuti da se nastavimo boriti. Alternativna definicija procesa civilizacije (kako je zastupa Anthony Giddens) predlaže, međutim, da "je otklanjanje nasilja iz svakodnevice civiliziranoga društva uvijek bilo usko povezano s korjenitom militarizacijom međudržavne razmjene i stvaranja društvenog poretka; plaćena vojska i policijske snage ujedinile su tehnički nadmoćno oružje i nadmoćnu tehnologiju birokratskog managementa" (97).

Bauman se slaže s ovim posljednjim određenjem procesa civilizacije i tvrdi da "je proces civilizacije uspio proizvesti umjetne i fleksibilne načine ljudskog ponašanja i stvoriti mjesto prirodnih poriva kada je omogućio čitav spektar neljudskosti i destrukcije, koje su, dokle god su naravne predispozicije vladale čovjekom, bile nezamislive" (95). Bauman pretjerano vjeruje u obuzdavajuću moć onoga što naziva "naravnim predispozicijama". Ali u jednome je bez sumnje u pravu: proces civilizacije nije odstranio nasilje iz društvenog života, nego ga je samo preselio na nove lokacije. A ondje nasilje nastavlja svoje isto destruktivno i ubilačko djelo koje je činilo i na starim lokacijama.

RELIGIJA U SUVREMENOME DRUŠTVU

Kako je religija povezana s nasiljem koje ne jenjava u suvremenom društvu? Odgovor ovisi o mjestu religije u različitim društvima. James A. Beckford nedavno je ustvrdio kako dominantni načini razumijevanja odnosa religije i društva – religije kao ideologije koja maskira materijalne interese klase, religije kao sustava društvene integracije i religije kao nositeljice normativnih naputaka za djelovanje i konačnog smisla – ne mogu funkcionirati u naprednim industrijskim društvima.⁴ Ovdje ne moram ulaziti u razloge zbog kojih on smatra da je to slučaj, pa čak ni u one koji se meni čine neuvjerljivima. Za moju je temu ovdje od kritike značajniji njegov prijedlog kako bismo trebali razmišljati o mjestu religije u suvremenim društvima.

Nasuprot sociolozima koji su religiju prognali na rubove suvremenoga svijeta, Beckford se zauzima za njezinu kontinuiranu relevantnost, iako manje kao neke društvene institucije, a više kao *kulturnog resursa*. On piše:

"... postaje jasno kako religija još uvijek može prenijeti simbole novopercipiranih društvenih stvarnosti. Može služiti kao jezik predstavljajući snažne inspiracije,

4

James A. Beckford, *Religion and Advanced Industrial Society* (London: Uniwin Hyman, 1989).

percepcije, patnje i težnje, iako korisnik jezika ne mora nužno pripadati ni jednoj religioznoj organizaciji. U nekim slučajevima religija prenosi konzervativne ideje nacionalnog, plemenskog ili kulturnog integriteta. U drugima slučajevima ona prenosi nove, izazovne ideje o osobnosti, cjelovitosti, miru i pravdi. U svakome slučaju, očito je da će *uporaba* religijskih simbola vjerojatno biti kontroverzna i osporavana, jer oni više nisu nužno vezani uz prastare zajednice ili druge takozvane prirodne skupine. Ne može se više uzeti zdravo za gotovo da će uporabe religije, prema definiciji, biti za izravnu dobrobit cijelog društva. Religija se odbacila od svojih prijašnjih sidrišta, ali kao rezultat toga nije ništa manje potencijalno moćna. Ostaje moćni kulturni resurs ili oblik koji može funkcionirati kao promicatelj promjene, izazova ili konzervacije.

Prema tomu, religija je postala manje predvidljiva. Kapacitet da se mobiliziraju ljudi i materijalni resursi ostao je snažan, ali je vjerojatno da će biti mobiliziran na neočekivanim mjestima i na način koji može biti u neskladu s ustanovljenim praksama i javnom politikom."(170)

Glavna stvar koju Beckford ovdje navodi nije to da je u naprednom industrijskom društvu religija postala roba koju se prodaje na tržištu životnih projekata. To je naravno, istina. On, međutim, ističe jednu mnogo značajniju činjenicu – da se sada religiozni simboli mogu ponuditi širokoj paleti uporaba od strane različitih skupina u nekome društvu. On piše:

"Poslijeratna transformacija industrijskog društva, kakvog su ga vidjeli sociolozi ranog dvadesetog stoljeća, bila je sklona potkopavanju komunalne, obiteljske i organizacijske baze religije. Ali religijski oblici osjećanja, vjerovanja i djelovanja preživjeli su kao relativno autonomni resursi. Oni su zadržali sposobnost simboliziranja, primjerice, konačnog smisla, bezgranične moći, krajnje idignacije i uzvišenog sažaljenja. A može ih se iskoristiti u službi gotovo svakog interesa neke skupine ili ideala... Religija se može kombinirati s gotovo svakim sustavom ideja ili vrijednosti. A šanse da će religija postati kontroverzna povećavaju se činjenicom da je mogu koristiti ljudi koji imaju malo ili nikakve veze s formalnim vjerskim organizacijama. Gubitak službene vlasti religije jedna je od skrivenih ironija sekularizacije" (171).

Beckford ne govori o tome ima li što više u religiji od društvenih uporaba u koje se stavlja, njega socijalna funkcija religije zanima više od, recimo, istinitosti njenog sadržaja. Njegova teza da religija može biti povezana s bilo kojim interesom ili sustavom vrijednosti zvuči presvjedočujuće samo zato što on odlučuje operirati s općim konceptom religije ondje gdje bi se trebalo govoriti o konkretnim religijama. Može li se *svaka* religija kombinirati s *bilo kojim* sustavom ideja ili vrijednosti?

No čak i ako je Beckford pretjerao svojim tvrdnjama, u što ja vjerujem, važan je njegov naglasak na *raznolikosti uporaba kojima se religija može pripojiti* u suvremenim društvima. Nestanak velikih religijskih monopola na Zapadu i gubitak službene vlasti religije ne podrazumijeva neminovno i manju ulogu religije u društvenim konfliktima. Naprotiv, kako širenje pluralizma i relativizma izjeda unutrašnje jedinstvo društva, religijski simboli mogu se sve više koristiti u

konfliktima među različitim socijalnim skupinama unutar širega društva. Dok god religijski simboli budu plijenili maštu ljudi i dokle god društva budu opsjednuta konfliktima, ljudi će nastojati religijske simbole uvući u svoje konflikte, koristiti ih poput oružja u svojim ratovima. Kako da čovjek odoli mogućnosti da svoga Boga natjera da se za njega bori kada je u pitanju život njegove obitelji ili opstanak zemlje?! Ne može, osim ako se bog ne želi boriti. (Bilo bi možda zanimljivo primijetiti da kada se bogovi usprotive borbi, većina ih ratnika ili odbaci i zamjeni drugima, ratobornijim bogovima, ili ih pokušava preodgojiti, što se svodi na isto. Jadni bogovi! Što li samo sve moraju propatiti od ruke svojih poniznih štovatelja!)

KOZMIČKI TEROR

Religija u suvremenome društvu cvjeta i živi, a to čini i nasilje. Štoviše, može se činiti kako oboje vrlo glatko surađuju sijući pustoš u suvremenim društvima, kao što su to činili u tijeku cijele ljudske povijesti. Ali o kojoj mi to religiji govorimo? I čim postavimo ovakvo pitanje, shvaćamo kako opći govor o religiji i nasilju nije više koristan. Nisu svi bogovi jednako ratnički raspoloženi, ili se to barem ne može pretpostaviti bez istraživanja karaktera svakoga boga ponaosob. Naše istraživanje mora postati specifično želimo li da bude korisno. Moja je namjera ukratko pogledati kršćansku vjeru i njezin odnos prema nasilju. Najprije ću dopustiti da jedan strog kritičar progovori o tome što on naziva kršćanskim "kozmičkim terorom". Ime mu je Gilles Deleuze, a neposredni objekt njegove kritike je novozavjetna Knjiga Otkrivenja. Međutim, on ne cilja ni na što manje od cijele kršćanske vjere.

Otkrivenje sadrži poruku koja potječe iz srca siromašnih i slabih. Ti ljudi, smatra Deleuze, nisu, kako se obično misli, ponizni i nesretni. Puni su srdžbe i žudnje za osvetom. No ne sanjaju li oni o Novome Jeruzalemu, gradu svjetla i pravde? Da, i upravo je tu problem. Deleuze piše: "Možda između Hitlera i Antikrista ima malo sličnosti, ali zato ima mnogo sličnosti između Novoga Jeruzalema i budućnosti, koja nam se ne obećaje samo u znanstvenoj fantastici, već više u vojno-industrijskom planiranju apsolutne Svjetske države. Apokalipsa nije koncentracioni logor (Antikrist), ona je velika vojna, policijska i civilna sigurnost nove države (Nebeski Jeruzalem). Suvremenost Apokalipse ne nalazi se u najavljenim katastrofama, nego u programiranom samouzvišenju, u slavnoj uspostavi Novog Jeruzalema, u ludoj uspostavi jedne konačne pravne i moralne vlasti (...). Neodoljivo nas Apokalipsa uvjerava da ono najstrašnije nije Antikrist, nego novi grad koji je s neba sišao, sveti grad (...). Svaki čitatelj Apokalipse, koji je donekle pri pameti, odmah će sebe vidjeti u ognjenom sumpornom jezeru."⁵

5

Gilles Deleuze (s Funny Deleuze), "Nietzsche und Paulus, Lawrence und Johannes von Patmos" u Gilles Deleuze, *Kleine Schriften* (prijev. K. D. Schacht; Berlin: Merve Verlag, 1980) 97- 125, 114. Članak je analiza D. H. Lawrenceova komentara na Otkrivenje. Ja se prema tekstu odnosim kao prema Deleuzovim gledištima.

Zašto je Deleuzeu milije društvo Zvijeri i Lažnog proroka od društva Boga i Janjeta? Zašto bi radije bio u ognjenom jezeru koje gori sumporom nego u Novom Jeruzalemu? Zato što vjeruje da sjajno svjetlo Novoga Jeruzalema može sjati samo ako sadašnji svijet proguta tama smrti. Vizija nebeskoga Novog Jeruzalema negativ je kozmičkog terora, o kome tako spremno sanjaju siromašni i slabi: oni bi prokleli cijeli svijet na uništenje kako bi se konačno osvetili svojim neprijateljima.

Iznenaduje i to da je provoditelj kozmičkog terora Janje. Pa ipak, to Janje koje srećemo u Otkrivenju čudno je "rogato janje što riče poput lava" (101), ili "Janje mesožder" (102). Ne treba obraćati pozornost na to da izgleda poput "zaklanog Janjeta". Ovo Janje tek nosi masku žrtve, koja skriva krvnikovo lice kako bi oslobodila krvnikovu ruku. Pred završetak Otkrivenja maska pada, a nedužno Janje je postalo Jahač na bijelome konju, koji "gazi tijesak vina uskipjelog gnjeva Boga Svemogućega", a "obučen je u ogrtač umočen u krv" (Otkrivenje 19, 15.13). Istina, Janje treba provesti pravedan sud. Ali kakav je sadržaj toga suda? Ništa osim "volja za uništavanjem, zavlačenjem u svaki kutak, volja za uvijek posljednjom riječi: trostruka volja, koja je zapravo jedna jedina nepromjenjiva volja, Otac, Sin i Duh Sveti" (103). I tako se oni siromašni, njihovo Janje i njihov Bog, kakve ih srećemo u Otkrivenju, mogu u Otkrivenju točno oslikati slikom "čovjeka s mačem u zubima" (121).

No, ne slikaju li evanđelja drukčiju sliku? Na prvi se pogled čini kako su Ivan s Patmosa i Isus iz Nazareta dva neusuglasiva kontrasta. Isus je pun ljubavi i njegova je poruka upućena pojedincu. Ivan sanja o kozmičkom teroru i obraća se kolektivnoj duši masa. Religija ljubavi stoji nasuprot religiji nasilja. Deleuze ne prihvaća taj kontrast. Za njega su Isus i Ivan s Patmosa dvije strane iste medalje. Kada Ivan uništava svijet i gradi Novi Jeruzalem, on uzima a da ne želi ništa dati. Kada Isus ljubi, on daje i ništa ne želi uzeti. U Otkrivenju mase bivaju ubijene; u evanđeljima imamo izvješće o jednoj suicidalnoj misiji. U oba slučaja vladaju nasilje i smrt. Prema Deleuzeu, ono "ja", onaj "subjekt", u oba je slučaja krvi žedan zločinac. Stabilno ja sije smrt gdje god se okrene. Njegovo rješenje: "Prestati o sebi misliti kao o 'ja', da bi mogao živjeti kao struja, kao ansambl struja u odnosima s drugim strujama izvan sebe i unutar sebe" (124).

Deleuzeovo rješenje želi napraviti tri elegantna koraka: nema subjekta, nema suda, nema terora. Ali pada još prije drugoga koraka. Ne može se negirati 'ja' – osobno 'ja' – a da se u istome činu ono ne afirmira. Zašto? Jer 'ja' uvijek mora vršiti negaciju, osim, naravno, ako to 'ja' uopće ne postoji. Pa čak i ako pristanemo da ne postoji 'ja', još se uvijek moramo boriti sa snažnom iluzijom da ono postoji, s iluzijom koja ne dopušta prestati misliti o sebi kao o 'ja' i početi misliti o sebi "kao o struji". Nemogućnost negacije subjekta mali je problem ako se usporedi s posljedicama pokušaja onog nemogućeg. Ako netko misli da je negirao 'ja', izbjeci će sud, ali teror ostaje. Ima jedna stvar koja je gora od terora koji proizlazi iz sustava suda, a to je teror bez suda: glave padaju, ali ne znaš ni kada, ni gdje, ni zašto.

Moglo bi se relativno lako pokazati kako je Deleuzeova solucija za problem nasilja pogrešno usmjerena, da je njegova alternativa gora od onog što

odbacuje. Ali kada završimo s kritikom Deleuzea, još nismo obranili kršćansku vjeru od strašne kritike kojoj je on podvrgava. Ozbiljni izazov što ga Deleuze stavlja pred razmišljanje o kršćanskoj vjeri i nasilju je *može li se imati sud protiv terora bez terora suda?* Može li kršćanska vjera afirmirati sud, a zanijekati nasilje? Da bismo odgovorili na ova pitanja, moramo поближе pogledati ne samo Otkrivenje, nego i Evanđelja, te se zapitati o odnosu prema nasilju u oba.

SLOMITI ZAČARANI KRUG NASILJA

Iako to nije dominantna tema u Novom zavjetu, nasilje je pozadina za većinu drame koja se ovdje odvija. Drama otpočinje i završava nasiljem, a bez njega je nezamisliv središnji događaj Novog zavjeta. Na prvim stranicama Novog zavjeta, kada Isus Krist stupa na pozornicu povijesti, Kralj Herod, bojeći se za svoje prijestolje, daje pobiti nedužne, kako bi se riješio svojega potencijalnog suparnika (Matej 2). Na posljednjim stranicama Novog zavjeta, kada povijest kakvu poznajemo konačno dolazi svojem kraju, izbija veliki rat u kojemu Isus Krist baca Zvijer i Lažnog proroka u ognjeno jezero i mačem ubija njihove sljedbenike (Otkrivenje 19). A u središnjem činu novozavjetne drame vladari ovoga vremena smišljaju i brutalno ubiju Isusa Krista, koristeći se namještenim sudom kako bi to ubojstvo politički opravdali.

Do kršćanske perspektive nasilja doći će se tako što će se u obzir uzeti stavovi o nasilju u cijeloj drami Kristova dolaska u svijet, njegova življenja u svijetu i njegova suda svijetu. Nije dovoljno samo izdvojiti neke Isusove izjave njegovim učenicima, primjerice da uzmu mač (Luka 22, 36), ali da ga ne upotrijebe (Matej 26, 52), ili pogledati Pavlove upute o tome kako je država koja nosi mač Božji sluga (Rimljanima 13, 1-5), ili pak govoriti o tome kako Ivan Krstitelj ne kazuje vojnicima kako se trebaju odreći svojega posla (Luka 3, 14). Svi su ti tekstovi važni za sebe, ali se ne mogu u važnosti usporediti s onime što se događa u ključnim trenucima drame Isusa Krista. Ovdje ću ukratko razmotriti nasilje nad Isusom Kristom kao razapetim Mesijom koje on kao pobjednički Jahač na bijelom konju navodno potiče.

Prema Deleuzu, zemaljski Isus Krist primjer je nesebične ljubavi koja priprema put za teror nebeskoga Gospodara. Tako cijela ta priča legitimizira sustav suda, sustav terora. No, ima li smisla čitati priču kako to čini Deleuze? Ne. Kao prvo, stalni je naglasak u izvješćima o Kristovoj smrti to da je patio od nepravednog nasilja. Njegovi progonitelji, koji su vjerovali u uzvišenost svoje stvari, zapravo su mrzili bez razloga. On je bio žrtveni jarac. Jedna od namjera evanđelja je, kako je istaknuo René Girard, raskrinkati mehanizme stvaranja žrtvenih jaraca.⁶ Umjesto perspektive progonitelja, evanđelja zauzimaju perspektivu žrtve; ona "stalno otkrivaju ono što tekstovi povijesnih, a posebno mitoloških progonitelja

6

Vidi René Girard, *The Scapegoat* (prijev. Yvonne Freccero; Baltimore: The John Hopkins UP, 1986).

od nas skrivaju – spoznaju da je njihova žrtva žrtveni jarac (177). Ta spoznaja ima značaj objave, jer "kad se jedanput razumiju, ti mehanizmi više ne mogu funkcionirati. Sve manje vjerujemo u grešnost žrtava kakvu oni prepostavljaju. Lišeni hrane koja ih održava živima, institucije izvedene iz tih mehanizama propadaju jedna za drugom oko nas. Znali mi to ili ne, evanđelja su odgovorna za tu propast" (101).

Raskrinkavanje prikrivenog nasilja u mehanizmima žrtvenog jarca samo je po sebi dovoljno značajno, ali René Girard očekuje previše od toga. Ili bolje, on ne računa dovoljno sa čovjekovom sklonosti da ponovno zamaskira, ako to odgovara njegovim interesima, ono što je već bilo raskrinkano. Čak ako je sam Krist i bio nevin, nisu svi koji pate nevini. Tako je sklonost progonitelja da okrivljuju svoje žrtve još ojačana stvarnom krivnjom žrtvi, čak i onda kada je krivica mala, ili kada je ona zapravo reakcija na prvotno nasilje počinjeno protiv njih. Zato, koliko god bio važan, proces raskrinkavanja mehanizma žrtvenog jarca nije dovoljan da bi se nadvladalo nasilje. Evanđelje ne prikazuje Krista samo kao nevinu žrtvu, već i kao onoga koji je nadvladao nasilje, ne želeći u njemu sudjelovati. Time što je Krist trpio nasilje kao nedužan, on je na se uzeo agresiju progonitelja. Raskinuo je začarani krug zala apsorbirajući u sebi nasilje.

Opciju za nenasilje kao reakciju na nasilje ne treba miješati sa samouništa-vajućim stavom, u kojem se potpuno stavljam na raspolaganje drugima da sa mnom čine što im drago. Takva pasivna patnja zapravo je naličje sustava terora, te se stoga mora odbaciti. Kristova je patnja, međutim, bila *aktivna* patnja onoga koji se nije htio dati uvući u automatizam odmazde, nego je težio *nadvladati* zlo čineći dobro, pa čak i po cijenu života. Iz perspektive čina progonitelja, kada Krist trpi nasilje, on pati kao žrtveni jarac koji je bio natovaren projeciranom krivnjom progonitelja, a zatim ubijen. Iz njegove vlastite perspektive on, međutim, pati kao onaj koji aktivno sučeljava nasilje s nenasiljem kako bi slomio začarani krug nasilja. Zbog ove aktivne dimenzije Isusove patnje, sakralizacija njega kao žrtve ne uključuje sakralizaciju nasilja, nego predstavlja najradikalniju kritiku nasilja. Razapeti Mesija nije prikriveno ozakonjenje sustava terora, nego njegova najradikalnija subverzija.

JAHAČ NA BIJELOM KONJU

Ali što je s jahačem na bijelom konju? Nije li on isti taj Mesija koji pati, a koji svo vrijeme potajno snuje odmazdu i sada je došao provesti je svom žestinom? Ne dolazi li on to "izliti gnjev Boga Svemoćnoga" (Otkrivenje 19, 15)? Ne raduje li se to nebo nad uništenjem Babilona (Otkrivenje 17, 6)? Ne poklikuju li sa strane sveti veselo: "Platite joj kao što je i ona plaćala! Vratite joj dvostruko prema njezinim djelima. U čašu u koju je lijevala ulijte joj dvostruko" (Otkrivenje 18, 6)? Ne znači li ta nasilna pobjeda na kraju zapravo konačnu pobjedu osvete nad ljubavlju, nasilja nad nenasiljem? Ne pokazuje li to Krist svoje pravo lice u zaključnom činu drame svijeta: ono što je sličilo janjetu pretvorilo se u krvoločnu zvijer. Možda. Međutim, ne bi se na ova pitanja trebalo prebrzo odgovarati.

Pogledajmo tko su ti koji trpe nasilje od Jahača. Svi i svatko, jer svi su sagriješili i stoga su dostojni Božjega suda? No tko bi onda ostao pošteđen? Što je još značajnije, kako bismo takvo gledište pomirili sa slikom Boga koji *ljubi* svakoga te prihvaća u svoje naručje zabludjelog sina? Gnjev Jahača proguta sasvim određene ljude? To su oni koji su pijani od krvi nedužnih (Otkrivenje 17, 6), oni koji su krenuli u rat protiv Janjeta i protiv onih koji su se ukrasili pravednim djelima (Otkrivenje 19, 19). Nasilje Jahača je pravedni sud onoga koga zovu "Vjerni i Istiniti" (Otkrivenje 19, 11). Bez takvoga suda ne može postojati svijet mira, istine i pravde: teror ("zvijer" koja proždire) i propaganda ("lažni prorok" koji zavodi) moraju biti isključeni, zlo mora biti odvojeno od dobrog, a mrak od svjetlosti. To su uzroci nasilja i njih treba eliminirati ako se u svijetu želi uspostaviti mir.

Recimo da je to slučaj. Ali zašto mora to glasno "ne" svijetu nepravde, laži i nasilja biti izraženo na tako *nasilan* način? Je li nenasilje nemoćno? Postoje ljudi koji vjeruju u zaraznu moć nenasilja: prije ili kasnije, ono će biti ovjenčano uspjehom. U tome vjerovanju čovjek, međutim, može naslutiti sladunjav miris ideologije predgrađa. Doima se čovjeka poput neke zgodne teorije koju iznose neki "dobri" ljudi koji nisu ni dovoljno hrabri, ni dovoljno iskreni da bi razmislili o implikacijama terora koji se događa usred njihove dnevne sobe! Cesta nenasilja u svijetu nasilja često vodi k patnji: začarani krug može se ponekad slomiti samo po cijenu vlastitog života, kako to pokazuje Isusov primjer. Biblijski tekstovi pretpostavljaju da *ništa* nije dovoljno moćno da bi promijenilo one koji inzistiraju na tome da ostanu zvijeri i lažni proroci. Naravno, većina nas nismo zvijeri, iako se zvijer u nama i suviše lako probudi. Većina nas nismo lažni proroci, pa ipak lako postajemo plijen propagande. Ne bismo, međutim, trebali prezati pred *mogućnošću* da postoje ljudska bića stvorena na sliku Božju koja se opiru svakoj dobroti i ljubavi i koja Bog stoga mora isključiti iz svojega novoga stvorenja. Nasilje Jahača na bijelome konju simboličan je prikaz konačnog isključenja svega što ne želi biti iskupljeno ljubavlju Božjom. Mislim da možemo i moramo priznati *ovo* Božje "nasilje", dok se istodobno nadamo da će na kraju čak i stjegonoša napustiti vojsku koja želi ratovati s Janjetom.

Ključno je pitanje, međutim, tko je taj koji bi mogao isključiti, "osvetiti" krv nedužnih? Ima onih koji žele uspostaviti izravne sličnosti između božanskog i ljudskog ponašanja: što god Bog čini, trebaju činiti i njegovi sljedbenici. Ta jednostavna misao ima jednu malu, ali kobnu kuku: ljudi *nisu* Bog. U biblijskoj tradiciji postoje stvari koje samo Bog smije činiti. Jedna od njih je osveta. Različiti tekstovi Novog zavjeta u tome su jednoglasni. Kršćani nisu pozvani uzeti svoj mač i sakupiti se pod stijegom Jahača na bijelome konju, nego uzeti na se svoj križ i slijediti razapetog Mesiju. U 1. Petrovoj poslanici čitamo: "Ta na to ste i pozvani, jer je i Krist trpio za vas i ostavio vam primjer da idete njegovim stopama; ... on koji vrijeđan nije zauzvrat vrijeđao, mučen nije prijetio, nego je to prepuštao pravednome Sucu;" (1. Petrova 2, 21.23).

Povezanost ljudskog nenasilja i Božjeg suda u 1. Petrovoj je odlučujuća. Mesija patnik i Jahač na bijelome konju doista spadaju zajedno, ali ne na način na koji to predstavlja Deleuze. Oni nisu suučesnici u krvoproliću, nego suradnici u promicanju nenasilja. Ako se čovjek ne povjeri Bogu koji pravedno sudi, teško

će moći slijediti rassetoga Mesiju i odbiti odmazdu kada ga se zlostavlja. Izvjesnost Božjega pravednoga suda na završetku povijesti preduvjet je za odbijanje nenasilja usred povijesti. Božanski sustav suda nije naličje vladavine terora, nego nužna dopuna nenasilja.

Moglo bi se prigovoriti i reći kako nije dostojno Boga da se laća mača. Nije li Bog ljubav, ljubav koja dugo trpi i svemoćna je? Nevolja je u tome da oni koji inzistiraju na Božjem "nenasilju" sami ne mogu odoljeti nasilju (ili sankcioniranju njegove uporabe od strane drugih). Tvrde kako je govor o Božjem sudu nedoličan, ali ne osporavaju povjeravanje suda u ljudske ruke, vjerojatno smatrajući kako je to manje opasno i humanije od vjere u Boga koji sudi! Da *mi* "svrgnemo moćnike s njihovih prijestolja" (Luka 1, 51-52), čini se odgovornim; a da bi *Bog* to isto mogao učiniti, kako to izričito izjavljuje pjesma revolucionarne Djevice, čini se sirovim. I tako nasilje cvate, potajno uzgajano vjerom u Boga koji ne želi suditi.

Moja teza da praksa nenasilja zahtijeva vjeru u Božanski sud mnogim kršćanima, osobito teolozima na Zapadu, neće biti popularna. Osobama koje su sklone odbaciti je predlažem da zamisle kako svoje predavanje drže negdje u predjelima zahvaćenim ratom. Među njihovim slušateljima nalaze se ljudi čiji su gradovi i sela najprije bili opljačkani, a zatim spaljeni i sravnani sa zemljom, njihove sestre i kćeri silovane, a njihovi očevi i braća zaklani. Naslov predavanja bio bi: Kršćanski stav do nasilja. Teza: Nećemo se osvećivati jer je Bog ljubav i on nikad ne sudi. Volio bih biti u dvorani gdje se drži to predavanje! Kada bi taj predavač imao dovoljno hrabrosti da pogleda u oči svojih slušatelja, sumnjam da bi on ili ona trebali dugo govoriti da uvide kako je apsurdna njihova teza. Samo u miru i tišini doma u predgrađu može se roditi teza o ljudskome nenasilju koja navodno korespondira Božjem odbijanju suda. U popaljenoj zemlji natopljenoj krvlju nedužnih ona neminovno mora umrijeti. I dok je čovjek gleda kako umire, dobro bi mu bilo razmisliti o svim tim udobnim ropstvima liberalnog uma.

IZGLEDI ZA RAT, IZGLEDI ZA MIR

U svojoj knjizi *Aussichten auf den Bürgerkrieg* Hans M. Enzensberger podsjeća svoje čitatelje na Sizifa, tu tragičnu figuru grčke mitologije, koji je bio osuđen da gura uzbrdo teški kamen uvijek iznova. "Taj je kamen sloboda," glasi posljednja rečenica u Enzensbergerovoj pesimističnoj knjizi.⁷ U prvim rečenicama objašnjava zašto su izgledi za rat toliko bolji od onih za mir:

"Životinje se bore, ali one ne vode ratove. Čovjek je jedini među sisavcima koji planski, u većim razmjerima i s entuzijazmom ubija pripadnike svoje vrste. Rat spada u njegove najveće izume; sposobnost sklopiti mir vjerojatno je tek neki

7

Hans M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg* (Frankfurt: Suhrkamp, 1993), 93.

kasniji izum. Najstarije predaje čovječanstva, njegovi mitovi i junačke pjesme uglavnom govore o umorstvima i ubojstvima" (9).

Prema Enzensbergeru, odvratna ljudska navika da uništava i ubija ostavlja mjesta samo za negativnu utopiju – za "Hobbsov pramit o borbi svih protiv svih" (36). Mir može biti samo kratak i nepouzdan prekid sveprisutnog i neizbježnog rata. Nasilje vodi prvu riječ u povijesti. Vjerojatno će njegova biti i posljednja.

Kao kontrast sizifovskoj borbi s ratom, usporedimo viziju mira koju nalazimo u Bibliji. U proroku Izaiji čitamo (11, 1-9):

"Isklijat će mladica iz panja Jišajeva, izdanak će izbit iz njegova korijena. Na njemu će duh Jahvin počivati, duh mudrosti i umnosti, duh savjeta i jakosti, duh znanja i straha Gospodnjeg. Prodahnut će ga strah Gospodnji: neće suditi po viđenju, presuđivati po čuvenju, već po pravdi će suditi ubogima i sud prav izricat bijednima na zemlji. Šibom riječi svoje ošinut će silnika, a dahom iz usta ubiti bezbožnika. On će pravdom opasati bedra, a vjerošću bokove.

Vuk će prebivati s janjetom, ris ležati s kozličem, tele i lavić zajedno će pasti, a djetesče njih vodit. Krava i medvjedica zajedno će pasti, a mladunčad njihova skupa će ležati, lav će jesti slamu ko govodo. Nad rupom gujinom igrat će se dojenče, sisaneće će ruku zavlčiti u leglo zmijinje. Zlo se više neće činiti, neće se pustošiti na svoj svetoj gori mojoj; zemlja će se ispuniti spoznajom Jahvinom kao što se vodom pune mora."

Kada se u tekstu ne bi govorilo o vukovima i janjadi, o potrebitima i zlima, o maloju djeci i zmijama, bili bismo u iskušenju smatrati kako se sve ovo događa u nekom svijetu koji s našim nema veze. No ovo je vizija našega svijeta, svijeta koji je oslobođen nepravde i razaranja, našeg svijeta u kojemu zadnju riječ ima mir, a ne teror. Zato ta vizija nije samo jedan ugodan ali nemoćan san ljudi napaćenih nasiljem, već poticaj da u pustoši koju iza sebe ostavlja nasilje stvaramo oaze u kojima buja život nenasilja.

Biblijska vizija mnogo je veselija od Enzensbergerove. Ona, međutim, poziva na posao koji je i daleko teži od Sizifova. Priznajem, teško je gurati kamen uz strmo brdo rata – činiti ta mala djela dobrosusjedske pomoći, čak i kada čovjek zna da će se možda ubojica vratiti sutra, sljedeći tjedan ili za godinu (vidi 92). To je, ipak, lakše nego nositi svoj križ idući stopama razapetog Mesije. A Biblija upravo to traži od kršćana. Oni bi trebali slomiti začarani krug nasilja, opirući se tome da budu zahvaćeni u automatizam odmazde. A izgledi da će u pokušaju da ljube svoje neprijatelje završiti na križu, veliki su. U jedno, međutim, mogu biti sigurni: skupocjeno djelo neosvećivanja sjeme je iz kojeg će izrasti plod mira.

Alternativa za neosvećivanja za nenasilje je, naravno, vođenje pravednog rata. Uvreda se vraća uvredom, zlo zlom – dok se ne izvede pravda ili se neprijatelj ne pokori. Može biti da se to, makar ponekad, tako mora učiniti u svijetu nasilja u kojemu živimo. Može biti da će nekad trebati skinuti tiranina s njegova prijestolja i ludaka zaustaviti u pustošenju. Odluka Dietricha Bonhoeffera da sudjeluje u pokušaju atentata na Hitlera dobro je poznat primjer takvoga razmišljanja. No ako netko odluči na se staviti vojničku uniformu umjesto da

ponese svoj križ, ne treba tražiti podršku u vjeri koja štuje razapetoga Mesiju. Jer, ondje blagoslov ne dobivaju nasilnici nego krotki (Matej 5,5).

Postoje kršćani kojima je teško oduprijeti se iskušenju da za svoju potrebu da se laćaju maća traže neko religijsko opravdanje. Ako popuste pred tim iskušenjem, moraju se suzdržati od svih pokušaja da sa svoje verzije kršćanske vjere skinu krivnju suradnje u promicanju nasilja. Svakako, oni mogu podvući kako se religijski simboli smiju koristiti samo u slučaju pravednih ratova. Ali pokažite mi jednu zaraćenu stranu koja ne misli da je njen rat pravedan! Jednostavna logika nam govori da barem polovica ratova mora biti nepravedna. Može, međutim, biti da se jednostavna logika ne može primijeniti na kaotični svijet rata. U tome bi slučaju obje strane bile u pravu, što je isto kao i reći da bi obje bile u krivu, a to znači da bi vladao teror – u ime bogova koji se više ne mogu razlikovati od demona.

CARNIVOROUS LAMBS? About Christian Religion and Violence in Modern World

Miroslav Volf

Fuller Theological Seminary, Pasadena /
Evangelic Theological Faculty, Osijek

Faced with the question whether Christianity stimulates violence or not, the author first discusses the relationship between violence and the process of civilization (violence remains the essential component of contemporary societies), and then the role of religions in modern society (the continuous relevance of religion causes a variety of usages of religious symbols). Opposing the Gilles Deleuze's interpretation of Jesus Christ in which he is an example of unselfish love, but who is only preparing the path for the terror of the Divine Master (the cosmic terror is done by the vindicator: "Carnivorous lamb"), the author emphasizes that Christ broke the vicious circle of violence absorbing it in himself. This Christ's suffering is an active one because he overcame the evil by doing the good. Only God has the right of judgment, so even human non-violence, taught by Christ, is inseparably connected with God's judgment. Practice of non-violence demands faith in God's judgment and such faith is the best proof of the incompatibility of violence with crucified Messiah.

LÄMMER FLEISCHFRESSER? Über die Christenglaube und die Gewalt in der zeitgenössischen Welt

Miroslav Volf

Fuller-theologisches Priesterseminar, Pasadena /
Evangelische theologische Fakultät, Osijek

Mit der Frage konfrontiert, ob die Christenglaube zur Gewalt antreibt, forscht der Autor zuerst nach dem Verhältnis zwischen der Gewalt und dem Zivilisationsprozeß (die Gewalt ist einer der wichtigen Bestandteile der zeitgenössischen Gesellschaften) und danach nach der Rolle der Religionen in der zeitgenössischen Gesellschaft (die kontinuierliche Relevanz der Religion verursacht die verschiedenartige Verwendung der religiösen Symbole) nach. Der Autor widersetzt sich der Interpretation von Gilles Deleuz, wonach Jesus Christus als Beispiel selbstloser Liebe eigentlich nur den Weg zum Terror des himmlischen Herrschers bereitet (den kosmischen Terror führt der Rächer: "Lamm Fleischfresser" durch) und hebt hervor, daß Christus den Teufelskreis der Gewalt gelöst hat, indem er sie in sich absorbiert hat. Solch ein Leiden Christi ist ein aktives Leiden, weil er das Böse überwand, indem er das Gute tat. Nur der Gott hat das Recht auf das Gericht, so daß auch durch Christus belehrte menschliche Gewaltlosigkeit unzertrennlich mit dem Gottesgericht verbunden ist. Die Praxis der Gewaltlosigkeit verlangt die Glaube an Gottesgericht, und solch eine Glaube ist der beste Beweis für die Unvereinbarkeit von der Gewalt und von gekreuzigtem Messias, schließt der Autor.