
Fra Božo Lujć

VUKOVAR IZ
BIBLIJSKO-TEOLOŠKE
PERSPEKTIVE ŽRTVE

U percepciji suvremenoga čovjeka i društva govor o žrtvi nosi paradoksalna i suprotna obilježja. S jedne strane žrtva se u životu suvremenoga čovjeka, koji je prožet dubokim interesom i sebičnošću, predočava kao ostatak prošlosti te se na sve moguće načine u bilo kojem obliku želi izbjeći osobni susret s njom i njezinim posljedicama u vlastitom životu i djelovanju. To se najbolje može vidjeti iz stiha pjesme Johna Lennona *Imagine* iz godine 1971., koja je svojedobno slovila kao istinska himna mira: „Nothing to kill or die for“ (ne ubijati nikoga i ne umrijeti ni za koga).¹

S druge pak strane vrlo se često u današnjem vremenu i s naglašenom empatijom govori o različitim žrtvama kao posljedicama nasilja: o žrtvama socijalne nepravde, o žrtvama seksualnoga izrabljivanja, o žrtvama obiteljskog nasilja, o žrtvama raznih ideologija, o žrtvama ratova i progona. No istodobno se s tim govorom o žrtvama nameće i neizbježno pitanje: kako razumjeti s jedne strane bijeg od svakog oblika žrtve kad je u pitanju vlastita osoba i vlastiti probitak ili bijeg od aktivnih žrtava vlastitoga života i nekih njegovih trenutaka, a istodobno gajiti dubok osjećaj za žrtve koje se nanose drugima, a koje se mogu u tom smislu nazvati pasivnima? Kako prevladati jaz koji postoji u tako različitom i često jednostranom poimanju žrtve u suvremenom društvu? I zar ne bi trebalo ponovno svratiti pozornost na važnost i onoga prvoga i primarnoga značenja žrtve ne samo u pojmovnom nego i u antropološkom, sociološkom i osobito teološkom značenju – žrtve kao osobne, djelotvorne solidarnosti i spremnosti na preuzimanje nevolja i poteškoća na vlastita pleća?

U latinskom i nekim romanskim jezicima postoji u jezičnom smislu razlika između aktivnoga i pasivnoga shvaćanja žrtve izražena i različitim pojmovima. U latinskom je jeziku žrtva u aktivnom smislu *sacrificium*, a u pasivnom *victima*. U hrvatskom jeziku nemamo različitih pojmova za ta dva oblika žrtve pa se prinijeti vlastitu žrtvu i biti žrtva nečijega ponašanja ili nasilja izražava jednim te istim pojmom. Unatoč toj jezičnoj neodređenosti ne bi se smjelo zanemariti da je u životu posrijedi doista velika i neizbrisiva razlika ne samo u pojmovima nego još više u samoj stvarnosti: učiniti od nekoga žrtvu ili sam podnijeti za nekoga žrtvu.

1. René Girard: istraživanje i shvaćanje funkcije žrtve

Jedan od najkompetentnijih ljudi današnjice u istraživanju uloge i značenja žrtve u različitim religijama i antiknim društvima zacijelo je američki antropolog francuskoga podrijetla René Girard, koji u svojem istraživanju žrtve polazi od postojanja dvaju dubokih jazova u njezinu poimanju u današnjem društvu.

¹ Navedeno prema: W. PALAVER (2009.), Ende oder Transformation des Opfers? René Girards Ringen um eine Opfertheorie, *Bibel und Kirche*, 3, 173-178; ovdje 173.

U nekim kršćanskim predajama nije postojala jasna razlika između poganskoga prinošenja žrtava i onoga kršćanskoga pa su na temelju takvoga shvaćanja nastala sakrificijalna poimanja s nemalim političkim posljedicama koje je Girard označio kao mehanizam žrtvenoga jarca čiju bismo logiku mogli primjereno izraziti Kajfinom reakcijom pri obrazloženju Isusova uhićenja: „A jedan od njih – Kajfa, veliki svećenik one godine – reče im: ‘Vi ništa ne znate. I ne mislite kako je za vas bolje da jedan čovjek umre za narod, nego da sav narod propadne!’“ (Iv 11,49-50). Među zastupnicima takvih poimanja promišljenoga žrtvovanja drugih za neke ideje zacijelo su na katoličkoj strani Joseph de Maistre i Juan Donoso Cortés. Ostajući na tragu takvih shvaćanja žrtve zastupnici takvoga stajališta drže da rat ima pozitivnu funkciju pročišćavanja društva i ispaštanja počinjenih grijeha naroda. Osim toga, prema njihovu mišljenju, rat bi mogao biti koristan u internom obuzdavanju nasilja i sprječavanju izbijanja sveopćega kaosa na zemlji.

Takvo je stajalište pridonijelo pojavi oprečnoga mišljenja kao konkretnoga ploda prosvjetiteljstva, koje još uvijek bitno utječe na poimanje žrtve mnogih naših suvremenika, a prema kojemu nije moralno izlagati svoj život za nekoga ili za nešto. Takvo liberalno stajalište, koje podržava i protestantska teologija, može se izraziti i na drukčiji način: održavanje vlastitoga života najviši je moralni zakon utemeljen na vladavini razuma. Prema Jürgenju Habermasu upravo je razumski utemeljen moralni zakon definitivno odbacio žrtvu.² U okviru takvoga liberalnoga poimanja može se onda shvatiti i Lennonov utopistički stih „Nothing to kill or die for“ u pjesmi koja je opjevala stanje čovjekova duha u vremenu racionalizma s obzirom na činjenicu žrtve.

Što se tiče René Girarda, taj ugledni antropolog polazi od teze da su stare religije upravo nastale na funkcioniranju „mehanizma žrtvenoga jarca“.³ Taj mehanizam funkcionirao je u prošlosti, a u sekulariziranom obliku funkcionira i danas kao pokušaj rješavanja sveprisutnoga nasilja u društvu. Girard je u svojem istraživanju došao do spoznaje da se u mitovima, na koje se oslanjaju antikne religije, nalaze najrazličitiji opisi kriza koje prerastaju u međusobne sukobe i na kraju završavaju uspostavom mira žrtvovanjem jednoga ili više njih, proglašavajući ih rušiteljima mira i svaljujući sve krivnje na jednoga ili na više njih. Tek naknadno, u retrospektivi, ta je žrtva bivala proglašena božanstvom jer nije samo u početku prouzročila krizu nego je i u konačnici uspostavila potreban mir.

Opetovano obredno prinošenje žrtava predstavljalo je svjesno uspostavljanje ponovnoga mira pozivanjem na temeljno iskustvo koje se nalazilo u prvotnom mehanizmu žrtvenoga jarca. Štoviše, Girard u svojem istraživanju dolazi do zaključka da, gdje god bilo koji kolektiv u ime mira žrtvuje ljude, u pozadini leže preostali oblici prošlosti nastali na mehanizmu žrtvenoga jarca.

Naspram takvih oblika u starim religijama i društvima u kojima se sva krivnja svaljivala na žrtvenoga jarca kako bi se uspostavio mir ili održao red u društvu i kulturi, biblijska predaja ide drugim, posve suprotnim smjerom – smjerom istinske rehabilitacije ubijenih žrtava. Naime, božanstva u tim starim na mitovima ute-

2 Usp. J. HABERMAS (1991.), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a. M., 136-137.

3 Usp. R. GIRARD (1983.), *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschenverhältnisses*, Freiburg; R. GIRARD/GI. VATTIMO (2008.), *Christentum und Relativismus*, Freiburg, 87 ss.

meljenim religijama predstavljaju pobožanstvenjene žrtvene jarce koji utjelovljuju nasilje s početka svoga nastanka zahtijevajući uvijek nove žrtve za učvršćivanje mira. Biblijski Bog kako Staroga tako i Novoga zavjeta pokazuje se međutim kao Bog nenasilja ili u kontekstu rečenoga kao „Bog žrtava“, koji ne traži poput Moloha nove žrtve nego se solidarizira sa svim žrtvenim jarcima koje kolektivi uvijek iznova iznjedre.

Na prilično mnogo mjesta u biblijskim se tekstovima spominju žrtve u kojima pravednik biva žrtvovan radi neke ideje ili pogrešne percepcije, a u ime uspostavljanja novoga mira ili novoga odnosa u narodu. Te su žrtve međutim u biti drukčije od onih u mitovima starih religija. Takvo drukčije poimanje žrtve prikazano je u četirima pjesmama o Gospodinu Sluzi, a osobito onoj četvrtoj, u Izaijinoj knjizi (52,13–53,12) u kojoj se govori o progonu i nepravdama nanesenima Sluzi iako na njemu nije nađeno ništa što bi zasluživalo progon i smaknuće. Ta pjesma ističe da je sva krivnja sa Sluge prebačena zapravo na njegove prgonitelje i na taj način žrtva biva rehabilitirana. Slično se može vidjeti i iz opisa Isusove muke u Evanđeljima, u kojima je Isus prikazan liturgijskim jezikom kao „Božje Janje“ (usp. Iv 1,29).

Može se bez poteškoća uočiti kako je u Isusu došao do izražaja ne Bog koji guta žrtve nego Bog žrtava, koji pokazuje empatiju sa svim žrtvama na temelju funkcioniranja mehanizma žrtvenoga jarca. Upravo Bog Isusa Krista pokazuje skrb za sve one žrtve nastale kao proizvod kolektivnoga ili pojedinačnoga nasilja u kojima je bilo ugroženo njihovo ljudsko dostojanstvo.

Isusovo „žrtvovanje“ nije, prema Girardu, bilo na crti žrtava iznesenoga žrtvenoga mehanizma i zbog toga ga u prvoj fazi svoga istraživanja i ne imenuje žrtvom nego predanjem. Pritom se Girard poziva na neke tekstove iz Evanđelja. Ponajprije Girard navodi tekst koji Matej preuzima iz starozavjetne proročke poruke⁴: „Milosrđe mi je milo, a ne žrtva“ (Mt 9,13; 12,7) i na drugi tekst (Mt, 5,23-24): „Ako dakle prinosiš dar na žrtvenik pa se ondje sjetiš da tvoj brat ima nešto protiv tebe, ostavi dar ondje pred žrtvenikom, idi i najprije se izmiri s bratom, a onda dođi i prinesi dar“. Imajući pred očima radikalnu različitost Isusove žrtve od prijašnjih žrtava koje su bile u temelju arhaičnih religija, Girard odbacuje mogućnost uporabe pojma žrtva na Isusa i njegovo djelo jer je držao da bi time umanjio posebitost Isusova djela.

Tek u drugoj, kasnijoj fazi svoga istraživanja Girard objašnjava da je uistinu velika razlika između Isusove žrtve i žrtava drugih religija da se veća jedva može i zamisliti, ali da odustaje od mišljenja o korjenitoj odijeljenosti žrtava tih religija od one Isusove ističući paradoksalno jedinstvo svega religioznoga koje se temelji u sveopćem miru što ga je Bog u stvaranju ugradio u svijet. Girard naglašava da tko doista odbacuje svaku povezanost sa starim religijama, dolazi u opasnost da se ponovno vrati u mehanizam žrtvenoga jarca zato što polazi od uvjerenosti u vlastitu nedužnost i pokušava uspostaviti mir na način tih religija. Pri tome Girard upozorava na slučaj kad su osvajači u Južnoj Americi htjeli otkloniti ljudske žrtve pa se načinio veći masakr nego što su te žrtve same po sebi bile.

4 Prorok Hošea upravo naglašava važnost spoznaje Boga i ljubavi u usporedbi sa žrtvama: „Jer ljubav mi je mila, ne žrtve, poznavanje Boga, ne paljenice“ (Hoš 6,6).

Stoga Girard u svome novome pokušaju nastoji uvažiti kako s jedne strane veliku razliku između žrtava prastarih religija i one Isusa Krista, a s druge i naglasiti stanovitu povezanost Isusove žrtve s tim žrtvama. Girard ističe da je Bog preuzeo mehanizam žrtvenoga jarca u žrtvi Isusa Krista da bi taj mehanizam razorio i u biti uništio. U tom kontekstu autor pokazuje kako se nasilje, koje se krije iza svih žrtava i temelji u mimetskom suparništvu ljudi, ne može kao krpom izbrisati iz društva nego jednostavno traži dublji zahvat.

Zaključno o stajalištima R. Girarda piše W. Palaver: „Izlaz iz svijeta arhaičkih žrtava mora, dakle, prema Girardu uslijediti kao preobrazba, a ne kao moralističko i optužujuće uklanjanje. Postojeći potencijal nasilja mora se promijeniti, po mogućnosti, zalaganjem vlastitoga života“.⁵ Tako R. Girard s jedne strane vidi povezanost svih žrtava u žrtvi Isusa Krista koji žrtvom vlastitoga života u vlastitoj slobodi dovodi do ukidanja funkcioniranja mehanizma žrtvenoga jarca i otvara mogućnost oslobađanja od nasilja ne proizvodnjom novoga nasilja nego raskidanjem tog začaranoga kruga koji proizvodi uvijek iznova novi val nasilja. S tog razloga se može držati da je s Isusovom žrtvom u povijesti čovječanstva nastupilo novo razdoblje koje će voditi prema eshatološkom cilju uklanjanja svakoga oblika nasilja i žrtava.

2. Odgovor Gospodinova Sluge na nasilje: otpor vlastitom žrtvom

I sam Girard spominje – kao što smo već istaknuli – tekstove o Gospodinovu Sluzi u Deuteroizajijinoj knjizi. Riječ je, naime, o četirima pjesmama u kojima se spominje Gospodinov Sluga (Iz 42, 1-4; 49, 1-6; 50,4-9; 52, 13-53, 12) kao Božji poslanik s univerzalnom zadaćom i određenim načinom njezina izvršenja: odbacivanja svakoga nasilja i prisile što je izraženo metaforičnim jezikom.

Pojam *'ebed* (sluga) nalazi se u Deuteroizajijinoj knjizi (Iz 40-55) čak 24 puta.⁶ Na tim mjestima pojam sam za sebe ili u sintagmi Gospodinov Sluga nosi posve pozitivne sadržaje. Poteškoću, međutim, predstavlja interpretacija te sintagme jer se pod tim pojmom „Gospodinova Sluge“ u Izajijimim pjesmama o Gospodinovu Sluzi misli katkad zajednica, katkad narod, a ponajčešće pojedinac pa odatle i postoje različita shvaćanja Sluge.⁷

Četiri pjesme o Gospodinovu Sluzi na dramatičan način opisuju pojavu, ulogu i značenje tajanstvena lika označena kao Gospodinov Sluga: u prvoj pjesmi govori Gospodin, u drugoj i trećoj Sluga te u četvrtoj opet Gospodin. Najprije je kao na svjetskoj pozornici prikazano uvođenje i predstavljanje Sluge, potom dodjeljivanje univerzalne zadaće i način njezina ostvarenja.

5 W. PALAVER, *nav. dj.*, 78.

6 Usp. C. WESTERMANN, „עֶבֶד 'ebed Knecht“, *THAT* II, 182-200.

7 Usp. sljedeću literaturu koja govori o toj temi: E. HAAG (1983.), *Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt*, QD 96, 159-213; J. BLANK (1992.), *Der leidende Gottesknecht* (Jes 53), *Studien zur biblischen Theologie* (SBAB 13), Stuttgart, 37-95; P. GRELOT (1981.), *Les Poèmes du Serviteur: De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris.

U prvoj pjesmi (42, 1-4) Gospodin predstavlja Slugu kao svoga izabranika i poslanika i daje mu zadaću koja je slična proročkoj, ali je ipak drukčija. Uvođenje Sluge povezano je s izlivanjem Božjega Duha na Slugu. Tim se činom ističe karizmatičko obilježje poslanja Sluge. Poslanje se sastoji u dvostrukoj zadaći: donijeti pravdu i pravo Izraelu, ali također i drugim narodima. To nije politički zadatak nego znatno dublja zadaća s teološkim značajkama.⁸

Zbog dvostruke zadaće koja je povjerena Sluzi on će s jedne strane biti savez s Izraelom, a s druge svjetlost narodima. Njegovo će poslanje nositi univerzalna obilježja. Način izvršavanja postavljene zadaće isključuje svaku izvanjsku površnu silu i nasilje. Sluga to neće obaviti ni oružjem, ni silom nego snagom Duha: blagošću i solidarnošću s malenima, bolesnima, potlačenima: „On ne viče, on ne diže glasa, niti se čuti može po ulicama. On ne lomi napuknutu trsku, niti gasi stijenj što tinja“ (42,2-3). Uspostava nove Božje vladavine neće se dogoditi ni u kojem slučaju čak ni najmanjim nasilnim sredstvima nego duhom blagosti i razumijevanja koji dolazi do izražaja u Sluzi, što doista izaziva čuđenje.⁹

U drugoj pjesmi (49, 1-6) govori Sluga. Sluga se predstavlja u prvome licu i javno obznanjuje narodima zadaću koju mu je Gospodin povjerio. Najprije se govori o pozivu još u majčinome krilu, potom Sluga prelazi na Božju riječ koja je od njega načinila pravoga proroka („britak mač“, „oštru strijelu“). Nakon prikazana opoziva slijedi pritužba kako je Slugina zadaća na stanovit način neuspjela. Pa ipak, izvanjski neuspjeh ne znači i stvarni neuspjeh. Sluga dobiva snagu od samoga Gospodina pa je to jamstvo njegova uspjeha, konačno njegova je jakost u osobnom pouzdanju i oslanjanju na Gospodina.¹⁰

U trećoj pjesmi (50, 4-9) ponovno govori Sluga o sebi i o svome proročkom zadatku. Sluga je u pravome smislu čovjek riječi koju prima i dalje je na proročki način posreduje. Gospodinov Sluga u ovoj je Pjesmi istinski prorok, jer umije slušati i govoriti, i u stalnu je kontaktu s Bogom. On je spreman dati u službu ne samo svoj jezik nego i uši. Sluga će spremno primiti na sebe sudbinu Božje riječi koja mu u konačnici donosi porugu i patnju. U odsudnim trenucima Sluzi će pomoći sam Gospodin.

U četvrtoj pjesmi (52,13–53,12), koja je u ovoj temi i najznačajnija, govori Gospodin o uspjehu svoga Sluge („Sluga moj“). Kao da se na svjetskoj pozornici pred mnoštvom naroda odigrava zadnji čin svjetske drame u kojoj sudjeluju Bog i čovjek. Tu su prisutni i gledatelji označeni kao „mnogi“, zatim kao „narodi“ (52,15a), zatim kao „kraljevi“ (52,15b), pa potom opet kao „mnogi“ (53,11), i na kraju opet kao „mnoštvo“ (53,12).¹¹

8 Usp. A. DEISSLER (1991.), *Der leidende Gottesknecht, Gehen mit Gott. Leittexte aus dem Alten Testament*, Stuttgart, 97-101.

9 Usp. E. HAAG (1983.), *Die Botschaft vom Gottesknecht – ein Weg zur Überwindung der Gewalt*, QD 96, 159-213.

10 Usp. G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments II*, 238 ss.

11 Usp. J. BLANK, *nav. dj.*, 37-95. Ovaj je autor osobito pozornost posvetio četvrtoj Pjesmi o Gospodinovu Sluzi, koju je detaljno analizirao i ponudio tumačenje u okviru svoga temeljnoga ishodišta kako je Sluga zapravo sam prorok.

Gospodinov će Sluga uspjeti iako, gledano izvana samo ljudskim očima, Sluga ne bi mogao polučiti baš nikakva uspjeha. Slika je Sluge posvemašnja poniženost, iznakaženost, prezrenost i odbačenost od svih, jedino je Gospodin istinski na strani svoga Sluge. Upravo zbog tog razloga unatoč vanjskome neuspjehu Sluga će u konačnici ipak uspjeti. Taj će uspjeh značiti nešto novo, neočekivano i veličanstveno.

Neočekivani uspjeh zadiviti će čak i kraljeve, a mnogi će pred njim ostati bez daha i bez riječi. Takvi očito neće biti u stanju ni shvatiti, a ni prihvatiti Slugin uspjeh. Pa ipak, valja upozoriti na to da Sluga nije nositelj neke ideologije nego je konkretna osoba koja ima rođenje i rast (52,2), koja ima muku i patnju (53,3.7), koji je osuđen i nad kojim je osuda izvršena (53,8), koji je pokopan sa zločincima (53,9) ali koji je konačno neočekivano i proslavljen (53,10-11). Ta osoba svoju posebitost dobiva od samoga Boga.

Upravo na kraju četvrte pjesme postaje razvidno na koji će način Gospodinov Sluga izvršiti postavljenu mu zadaću – na koji će način donijeti svjetlost mnogima. Sluga će to ostvariti slobodnim prihvaćanjem vlastite patničke sudbine za druge: dajući se za druge drugima će postati svjetlost, ali će i sam vidjeti svjetlost. Pjesma tvrdi: „Zbog patnje duše svoje vidjet će svjetlost i nasititi se spoznajom njezinom“ (53,11). Na ovome mjestu treba istaknuti da je Sluga upravo stavom nenasilja u slobodnom prihvaćanju patnje ljubavi za druge zapravo spasio druge. Gospodin veličanstveno zaključuje pjesmu kako će „Sluga moj pravedni opravdati mnoge i krivicu njihovu na sebe uzeti“ (53,11). Isto tako, tvrdi Gospodin, Sluga će ponijeti grijeh mnogih i zauzet će se za zločince. „Sluga moj pravedni opravdat će mnoge i krivicu njihovu na sebe uzeti. Zato ću mu mnoštvo dati u baštinu, i s mogućnicima plijen će dijeliti, jer sâm se ponudio na smrt i među zlikovce bio ubrojen, da grijeh mnogih ponese na sebi i da se zauzme za zločince“ (53,11-12).

Imajući u vidu Girardovo istraživanje žrtava, može se zaključiti da je Gospodinov Sluga nedužna žrtva koja je u slobodi ponijela slabosti i grijeh drugih te nije postala izvor novih žrtava nego izvor oslobađanja žrtava od nametnute im krivnje. Na njezinoj je strani sam Bog, ali zbog neočekivanosti njezina uspjeha pred njom zastaju i drugi i s udivljenjem promatraju ono što se dogodilo u njezinu djelu samopredanja za druge. Sluga Gospodinov najavljuje novu i drukčiju budućnost.

3. Isusova smrt početak novoga svijeta i novoga čovjeka

Isusova je smrt bila posljedica djelovanja više međusobno povezanih čimbenika, više osoba, cijeloga mnoštva ljudi koji su bez određenoga razloga ustali protiv Isusa ili pak zauzeli neprijateljski stav. Bez ustezanja smjelo bi se tvrditi da je ovdje posrijedi kolektivno nasilje koje se susreće također i u mitologiji i u arhaičkim religijama. Opis tog mitološkoga nasilja nije ni izdaleka tako detaljan kao onoga u evanđelju.

I kao što je utvrdio Girard, iza svake smrti linčem stoji neki uzrok. Mnogi su zaraženi zlom i iz te „zaraženosti“ u određenom trenutku krize djeluju prema nekakvom automatizmu. Kod Isusa nisu bili tim zlom zaraženi samo njegovi ne-

prijatelji nego čak i neki od njegovih učenika, a jačina se zaraze zlom najbolje vidi na primjeru razbojnika koji s Isusom dijele istu sudbinu. Čak i s križa oni bi rado bili oni koji druge razapinju.¹²

Za razliku od mitoloških uvjerenja u arhaičkim religijama evanđelja ne zastupaju mišljenje da je nasilje božanske provenijencije nego da je njezina zarazna moć sadržana u mimetičkim međuljudskim odnosima koja je inače po sebi razdorna, ali u jednom trenutku krize ona se ujedini protiv pojedine žrtve. Ta se žrtva naziva i Lev 16 žrtvenim jarcem kojega su suvremena društva sekularizirala i deritualizirala, ali su u biti zadržala neke značajke tog žrtvenoga mehanizma.

Opis Isusove osude i razapinjanja u evanđeljima nosi obilježja logike „žrtvenoga jarca“. Isus se u evanđeljima naziva „Janjetom Božjim“ stavljajući te riječi u usta Ivana Krstitelja: „Evo Jaganca Božjega koji odnosi grijeh svijeta!“ (Iv 1,29; 1,36). Uostalom i Ivan Krstitelj je bio pogubljen kao anticipacija Isusove žrtve. I u Ivanovu pogubljenju krvnik je bio jedan, ali su mnogi sudjelovali u osudi i smrti. Nije samo bio kriv Herod za Ivanovu smrt nego i svi drugi koji su ga stavljali pod pritisak da Ivana dadne pogubiti.

Što se pak tiče Isusa i njegove osude, valja reći da ni evanđelja ni drugi profani spisi ne nalaze nikakvoga razloga za tako okrutnu smrt kojoj je bio izložen. Štoviše u Djelima apostolskim Petar izrijeком tvrdi, opisujući Isusovu djelatnost i samu osobu, „kako Isusa iz Nazareta *Bog pomaza Duhom Svetim* i snagom, njega koji je, jer Bog bijaše s njime, prošao zemljom čineći dobro i *ozdravljajući sve* kojima bijaše ovladao đavao“ (Dj 10,38). I u Isusovu suđenju nisu mogli naći dostatnih razloga za osudu. Najprije su ga htjeli osuditi jer je navodno bio izjavio kako može razrušiti hram u Jeruzalemu i opet ga sagraditi za tri dana. Kako se svjedoci nisu slagali u vezi s tim, Veliko vijeće odustalo je od takve optužnice i prešlo na još općenitiju tvrdnju: Isus je vrijeđao Boga pa stoga i zaslužuje najstrožu kaznu.

Njemački bibličar J. Becker piše o razlozima Isusove osude: „Ako i otpadnu pojedinačne riječi kritike Hrama i pojedinačni čini akcije u Hramu kao uzroci Isusove smrti, otvara se put za pitanje nije li cjelokupna Isusova osuda bila dublji povod da ga se riješe. Da je Isusovo djelovanje i propovijedanje ljutilo i sablažnjavalo mnoge židovske suvremenike, za to se mogu naći uporišta od njegove propovijedi suda, govora o Božjoj vladavini koja se već sada probija pa do njegova etosa sa stavom prema Tori.“¹³

U govoru o Isusu i njegovoj smrti i njezinim razlozima, a u širem okviru žrtve, valja navesti i indikativan tekst iz Ivanova evanđelja (11,50-53) koji prokazuje prave namjere tadašnjega velikoga svećenika kad je u pitanju Isus: „A jedan od njih – Kajfa, veliki svećenik one godine – reče im: ‘Vi ništa ne znate. I ne mislite kako je za vas bolje da jedan čovjek umre za narod, nego da sav narod propadne!’ To ne reče sam od sebe, nego kao veliki svećenik one godine prorokova da Isus ima umrijeti za narod; ali ne samo za narod nego i zato da raspršene sinove Božje skupi u jedno. Toga dana dakle odluče da ga ubiju“.

12 Usp. W. PALAVER, *nav. dj.*, 174-175.

13 J. BECKER (1996.), *Jesus von Nazaret*, Berlin/NewYork, 410.

Iz navedenoga teksta biva jasno da Kajfa u okviru arhaičkoga shvaćanja žrtvenoga jarca želi svu krivicu svaliti na Isusa i žrtvovati ga, a takvu namjeru opravdava s jedne strane ugrozom što dolazi od Rimljana, a s druge da je ipak bolje da jedan čovjek umre nego da krivnja padne na cijeli narod. Isus treba zapravo ponijeti sve ono negativno u narodu bez obzira na to je li kriv ili nije. Bolje rečeno: čak i ako je i nedužan, bolje je da on bude ubijen nego da stradaju mnogi. To je iz kuta gledanja velikoga svećenika Kajfe u potpunosti logika mehanizma žrtvenoga jarca na kojega se svaljuje krivnja ostalih, bez obzira na njegovu krivicu.

Isusovi osuditelji i progonitelji svjesni su da sami ne mogu učiniti ništa za svoje pomirenje i stoga ga pripisuju još jedino mogućem, a to je žrtveni jarac. Na taj način žrtveni jarac preuzima sve zlo drugih na sebe i tako druge oslobađa, a sam zapravo biva žrtvovan uspostavljajući ponovno zajednicu i mir – pa makar na kraće vrijeme. U arhaičkim religijama takvom se liku pridaju božanske oznake i slovi kao božanski spasitelj, a s druge strane njegova žrtva nosi katarzičke oznake.

Kršćanstvo u temelju svoga postojanja ima upravo Krista kao žrtvu koja se iz svoje slobode žrtvuje za izmirenje Boga i ljudi, ali i nosi u sebi katarzička obilježja. U Isusovoj mucij potpuno dolazi do izražaja nedužnost žrtve žrtvenoga jarca.

U arhaičkim religijama nikada nije došlo do izražaja objašnjenje nedužnosti žrtvenoga jarca nego upravo obrnuto. Naglašavala se njegova grješnost i na taj se način prikrivalo ono što je tom žrtvenom jarcu učinjeno, a i u Starom i u Novom zavjetu otkrivala se neopravdanost tog progona. Kod Isusa je prisutno nešto što u drugim religijama ne postoji: to je skupina apostola koja razotkriva neopravdanost progona i razapinjanja. Da su se svi apostoli složili s Isusovom smrću kao opravdanom, evanđelja uopće ne bi bilo. No tek s Isusovim uskrsnućem uskrisuje i istina o njemu. Isusovo uskrsnuće pripisuje se Bogu odnosno njegovu Duhu. U grčkom jeziku on se naziva *parakletos* što znači branitelj. Uskrsnuće pokazuje kako se učeničnici ne bi nikada mogli sami izvući iz groba u koji je Isus bio pokopan nego da su to učinili uz božansku pomoć.

R. Girard na temelju svega toga piše: „Ako su religije koje posežu za izmirujućim viktimiziranjem stvarno štitile čovječanstvo od vlastitoga nasilja, onda objava mehanizma vlasti u evanđeljima predstavlja promjenu od epohalnoga dometa u tijeku ljudske povijesti, iako vrlo opasnu. Ako se ta objava proteže na cjelokupno čovječanstvo, oslobađa ona naše stvaralačke sposobnosti kao i one razaračke... Evanđelja se razlikuju. Dobrota njihove Vesele vijesti ovisi o našoj poslušnosti prema zapovijedima Božjega kraljevstva. Ako ih ne vršimo, ako u duhu nasilja, osvete, rivalstva ustrajavamo, bit će u budućnosti nemoguće spriječiti nasilnu eskalaciju koja ne dolazi od Boga nego od njemu suprotstavljenoga čovječanstva... Čuvena Isusova rečenica: 'Ne mislite da sam došao mir donijeti na zemlju. Ne, nisam došao donijeti mir, nego mač' (Mt 10,34) reflektira njegovu svijest o činjenici da je razorio katarzičku moć pomirbenoga progona“.¹⁴

Na istinski Isusov mir treba čekati u prijelaznom vremenu zato što on još nije u potpunosti došao, a stari mir svijeta, što će reći mir uspostave primirja poslije progona žrtvenoga jarca, nije više djelotvoran. Stoga zaključuje R. Girard: „Objava

križa nosi sa sobom brojne dobrobiti, ali u svome proširenju uzima ljudskim društvima jedinu vrstu mira koju oni uživaju pod zakonom žrtvenoga jarca... Razlog zašto se Isusa drži božanskim jest jedinstven. Njegova ljubav transcendirala vlast svetoga i na kraju mora prodrijeti u tamno kraljevstvo čovjeka; mora trijumfirati unatoč svim preprekama koje postavljamo na put svome vlastitome spasenju¹⁵.

Iz toga se smije zaključiti da je Isusova žrtva kao preuzeta žrtva ljubavi iz vlastite slobode bila spremna prekinuti lanac nasilja koji se javljao iz mehanizma žrtvenoga jarca: da je u određenome vremenu kad se nagomilalo zlo došlo do izbijanja kriza i sukoba koji su rješavani tako što je pronađen žrtveni jarac, odgovoran za sve. Nakon njegovoga žrtvovanja bilo je moguće ponovno uspostaviti mir, ali to je bio mir na nepravednoj žrtvi koja nije bila opravdana nego je postajala nov izvor nepravdi i nasilja. Isus je prekinuo takav lanac žrtava i nasilja i samopredanjem ljubavi otvorio novi svijet u kojem će oprostjenje biti moguće kroz žrtvu koja neće biti proglašena krivcem i u kojem će pobjedom dobrote biti omogućeno istinsko pomirenje.

4. Vukovar iz perspektive žrtve

Nesporno je da se Vukovar kao povijesni događaj, ali i kao određena paradigma, može promatrati s različitih gledišta: s gledišta onih koji su progonili njegove ljude, razarali nemilosrdno grad brojnim granatama, ubijali neselektivnim bombardiranjem žene, djecu i starce; s gledišta ljudi koji su branili grad, branili svoj dom i svoje obitelji, ljudi koji su zapravo branili svoju slobodu, s gledišta europskoga političkoga establišmenta koji je smatrao da je potrebno da Hrvatska žrtvuje Vukovar u smislu mitološkoga žrtvenoga jarca kako bi se na njegovoj žrtvi mogao uspostaviti mir.

Mi smo se ovdje odlučili za teološki pogled na Vukovar iz perspektive žrtve, to jest iz perspektive onih ljudi koji su iz ljubavi prema voljenoj zemlji, prema voljenom gradu i svojim obiteljima s slobodnom odlukom stavili sebe u obranu temeljnih vrijednosti bez kojih bi svaka budućnost bila bezizgledna jer ne bi bili stvoreni preduvjeti za slobodu i mir, mir koji ne bi bio lažni mir žrtvenoga jarca. I doista, iz biblijske perspektive Sluge Gospodinova iz Staroga zavjeta i Isusova samopredanja u Novome zavjetu mogu se uočiti neki parametri u žrtvama branitelja Vukovara. Iako su oni koji su napadali Vukovar i Hrvatsku općenito htjeli nasiljem uspostaviti lažni mir između porobitelja i porobljenoga, koji bi kad-tad opet postao izvorištem novih napetosti i još većih ratova, nisu uspjeli od njegovih branitelja načiniti žrtvene jarce u mitološkom nego žrtve u kršćanskom smislu.

Branitelji su Vukovara na zadivljujuće i začuđujuće kršćanski način, oslobođeni od svake mržnje prema progoniteljima i uništavateljima, pozitivno usmjereni i oplemenjeni istinskim idealima, branili vrijednosti ne samo svoga grada, ne samo Hrvatske, nego i znatno šire – oni su branili vrijednosti zapadnoga kršćanstva i zapadne kulture koji su bili zapali u interesni i vrijednosni liberalizam u kojem je vladalo načelo iz spomenute Lennonove pjesme: „Nothing to kill or die for“.

15 Isto, 106.

Istodobno treba također kritizirati i odbaciti reakcionarne katoličke stavove poput onih Josepha de Maistre i Carla Schmitta, koji pobožanstvenjuju društveni poredak i pokazuju nužnost žrtve za njega. Žrtvu ne treba umjetno izazivati, ali jednako tako treba se opirati mirovnim pokretima koji prejeftino prelaze preko temeljnih vrijednosti života i kupuju kratkotrajan mir koji će počivati na nesigurnim temeljima i koji će iznova u skorij budućnosti roditi nasiljem.¹⁶

S biblijsko-teološkog gledišta branitelji Vukovara pokazali su najbolja obilježja žrtve kao samopredanja koje nalazimo u starozavjetnim pjesmama o Sluzi Gospodinu i osobito u Isusovoj mucu kao žrtvi samopredanja kojom je Isus uništio mitski mehanizam žrtvenoga jarca i ukrotio mimetičku zarazu zlom koje se s novim činom zla stalno povećava i raste. Ti ljudi nisu išli u rat ni iz mržnje ni iz osvete ni iz niskih interesnih pobuda nego iz čiste ljubavi koju su na konkretan način pokazivali i svjedočili braneći sebe, svoju obitelj, svoj dom i domovinu i istinske vrijednosti proizašle iz Isusove žrtve.

U tom smislu oni podsjećaju na one paradoksalne a duboko istinite Isusove riječi o novom čovjeku i novoj antropologiji: „Tada dozva narod i učenike pa im reče: Hoće li tko za mnom, neka se odrekne samoga sebe, neka uzme svoj križ i neka ide za mnom. Tko hoće život svoj spasiti, izgubit će ga; a tko izgubi život svoj poradi mene i evanđelja, spasit će ga. Ta što koristi čovjeku steći sav svijet, a životu svojemu nauditi? Ta što da čovjek dadne u zamjenu za život svoj?“ (Mk 8,34-37). Isus očito govori o spašavanju života kroz gubljenje i gubljenju života onih koji ga hoće zadržati u uskogrudnoj sebičnosti. Samo onaj tko izgubi sebe u sebi, može pronaći sebe u drugome. Ljubav i istinski život uključuju mogućnost gubljenja sebe ili svoga života za drugoga ili druge da bi se čovjek istinski ostvario.¹⁷

Žrtva tih ljudi – bez obzira na to jesu li dali svoj život u potpunosti ili su bili u logorima, podnosili tjeskobu okruženja i svakodnevnoga straha od granata – zacijelo nosi obilježja Isusove žrtve koja nije značila poziv na osvetu nego poziv na opraštanje. Samo onaj koji je prošao kroz patnje može oprostiti i samo onaj tko je na sebi podnio udarce zla ima mogućnost i pravo pobijediti zlo dobrim i izdići se iznad onih koji su ga činili. Zbog toga samo žrtve Vukovara u ime svoje podnesene patnje i muke imaju pravo u vlastitoj slobodi oprostiti onima koji su na njih svalili sve zlo kao u prošlosti na žrtvenoga jarca.

Nažalost danas u nas mnogi drže da imaju pravo i punomoć u ime žrtava Vukovara ili Vukovara kao paradigme istinske žrtve opraštati naneseo zlo tim ljudima, a da sami nisu prošli kroz patnju i teškoću žrtve. Takvi prisvajaju sebi ono što ni Bog sebi ne prisvaja: da instrumentaliziraju tuđu žrtvu i nevolju i da od nje politički profitiraju. Često u ime lažnoga mira u kući olako prelaze preko tuđih žrtava i tako omalovažavaju i preziru istinske žrtve.

Isto tako mogu se zamijetiti tendencije da se žrtve Vukovara i s drugih razloga obezvređuju i olako zaboravljaju. S biblijsko-teološkoga stajališta ne bi se smjelo izgubiti iz vida da se kršćanstvo temelji na Isusovu samopredanju za druge iz

16 Usp. W. PALAVER, *nav. dj.*, 173.

17 O tome opširno u: B. LUJIĆ (2010.), *Božja vladavina kao svijet novoga čovjeka. Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Zagreb, 309-325.

kojega je proizašlo oprostjenje svima, čak i onima koji su ga razapeli. Kršćanstvo doista živi iz *memoriae passionis*, iz sjećanja na Isusovu muku, kako bi rekao J. B. Metz.¹⁸ Jednako tako i Vukovar bi, a i cijela Hrvatska, trebali živjeti iz sjećanja na podnesene patnje i smrti ljudi koji su iz čistoga odnosa ljubavi u slobodnoj odluci branili temeljna ljudska prava. Izraelski vojnici prisežu na žrtve muškaraca i žena utvrde Masade koji su počinili kolektivno samoubojstvo u slobodi radije nego da padnu u rimsko ropstvo riječima: Masada ne smije više nikada pasti. Sjećanje na Vukovar i njegove žrtve moglo bi glasiti: Vukovar se ne smije više nikada dogoditi!

18 Usp. J. B. METZ (2009.), *Memoria passionis. Provokativni spomen u pluralističkom društvu*, Zagreb.