

Grande, P. B. (2025). Imitasjon, vold og Jesus-imitasjon. I P. B. Grande & O. O. Sæle (Red.), *Vold i kulturen: Perspektiver på skole, idrett, religion, musikk, litteratur og kjønn* (s. 167–181). Fagbokforlaget. DOI: <https://doi.org/10.55669/oa510104>

Kapittel 4

Imitasjon, vold og Jesus-imitasjon

Per Bjørnar Grande

Sammendrag: I denne artikkelen forsøker jeg å se vold som en prosess som stadig antar verre former. Det er går en linje som starter med sammenligning og identifisering, og munner etter hvert ut i en tilstand av rivalisering og vold. Intensiferingen i våre relasjoner til hverandre skaper altså lett grobunn for vold og brutalitet. Ifølge René Girards mimetiske teori er imitasjon en kraft som styrer våre relasjoner. Mimesis er derfor en motivasjonsfaktor som setter voldsprosessen i gang. Vi vil ha det som andre har. Ulikt de fleste teoriene omkring vold spiller forskjeller i mimetisk teori en mindre rolle, ettersom intense konflikter har en tendens til å skape ufrivillig likhet. I en prosess av stadig mer intens rivalisering blir grensene mellom en selv og den andre mer og mer utvisket. Økt likhet skapes med andre ord gjennom rivalisering med hverandre.

I evangeliene i *Det nye testamente* legges det stor vekt på det relasjonelle, med Jesus som en positiv imitativ modell. Et historisk gjennombrudd med Jesu forkynnelse er forestillingen om at vold ikke stammer fra Gud, men forstås som et mellommenneskelig problem. I *Det nye testamente* framstiller Jesus menneskets kulturelle grunnlag som bygd på drap. Jesus åpenbarer det voldelige grunnlaget i kulturen gjennom selv å bli et offer. Korsfestelsen blir en synliggjøring og en avsløring av menneskehetens vold. Drapet på Jesus forstås da ikke som et gudevillet offer, men først og fremst som et urettmessig mord. Med Jesus blir synet på offerets rolle snudd på hodet. Korsfestelsen blir forstått som et offer av en uskyldig, og forsøket på å skjule og rasjonalisere udåden rakner.

Evangelistenes framstilling av Jesu korsfestelse kan ses på som en avvikling av denne tradisjonelle offertenkningen. Jesu død fungerer som en avsløring av den rituelle volden i det jødiske samfunnet. Jeg vil hevde at man kan se for seg to linjer i kristendommens historie: en offerbetont hvor man ser på offeret av Jesus som gudevillet (som opererer med ulike hevneforestillinger), og en annen hvor Jesus avslører volden, og man stiller seg tvilende til offeret som villet av Gud.

Nøkkelord: Girard, Imitasjon, Mimesis, Vold, Korsfestelse, Likhet, Ulikhet

Abstract: In this article I try to see violence as a process. The intensification of our relationships with each other creates a fertile ground for violence and brutality. According to René Girard's mimetic theory, imitation is a force that governs our relationships. Mimesis is therefore a motivational factor that sets the process of violence in motion. We want what others want. Unlike most theories of violence, differences in mimetic theory play a smaller role as intense conflicts tend to create involuntary similarities. In a process of increasingly intense rivalry, the boundaries between oneself and the other becomes more and more blurred. In other words, increased equality is created through rivalry with each other.

In the gospels great emphasis is placed on the relational, with Jesus as a positive imitative model. A historical breakthrough with Jesus' preaching is the notion that violence does not originate from God but is understood as an interpersonal problem. In the *New Testament*, Jesus portrays man's cultural foundation as built on murder. Thus, Jesus reveals the violent basis of the culture by becoming a victim himself. The crucifixion becomes visible and a revelation of human violence. The murder of Jesus is then not understood as a divine sacrifice, but primarily as an unjust murder. With Jesus, the view of the victim's role is turned upside down. The crucifixion is understood as the sacrifice of an innocent, and the attempt to hide and rationalize the crime unravels.

The evangelists' portrayal of Jesus' crucifixion can be seen as a reversal of the traditional idea of sacrifice. The death of Jesus serves as a revelation of the ritual violence in Jewish society. I would argue that one can envision two lines in the history of Christianity: a sacrificial one in which sacrifice of Jesus is seen as the will of God (which operates with various notions of revenge) and another in which Jesus reveals violence, and one is skeptical of seeing victimization as willed by God.

Keywords: Girard, Imitation, Mimesis, Violence, Crucifixion, Sameness, Difference

Innledning: Vold som en prosess

I utallige samtaler om vold ender diskusjonen opp i en uenighet om hvorvidt mennesket er godt eller ondt; om ondskapen er samfunnsskapt eller en del av menneskets matrise. Hos René Girard blir imidlertid vold i større grad enn vanlig sett på som en prosess der en intensivering i våre relasjoner til hverandre skaper grobunn for vold og brutalitet. Det er en utvikling fra sammenligning og identifisering til rivalisering og vold. Når den andre tar mer og mer negativ oppmerksomhet i våre liv, er det fare på ferde, og gjennom den stadig mer intense imitasjonen og ufrivillige identifiseringen ender man som hverandres dobbeltgjengere.

I mimetisk teori kommer altså volden av økt intensitet i forhold til den andre. Ønsket om å tilegne seg noe som den andre har, utvikler seg til en høyintensiv kamp. Girard beskriver denne prosessen fra identifisering til besettelse på følgende måte:

Violence is mimetic rivalry itself becoming violent as the antagonists who desire the same object keep thwarting each other and desiring the object all the more. Violence is supremely mimetic. (Girard, 1996, s. 12–13.)

Det er altså når objektet for rivaliseringen kobles stadig tettere til den andre, at det så lett slår over i vold. Utvikling i menneskelige relasjoner er ofte en forverring: fra fascinasjon og vennskap til rivalisering og fiendskap.

Vold er både et opprinnelsesprinsipp for kultur samtidig som den truer kulturen på det mest fundamentale. Ifølge den katolske teologen Gil Bailie har vold tidlig i menneskets utvikling frigjort mennesker ved å holde en kultur samlet gjennom ofring av en sydebukk, samtidig har volden i løpet av den senere tids historietutvikling umuliggjort vårt sivilisasjonsprosjekt. Bailie beskriver denne historiske prosessen som «Civilization made-possible-by-violence becomes civilization-made-impossible-by-violence» (Bailie, 1999, s. 114). Mens volden i såkalte primitive kulturer kunne bidra til å holde et samfunn sammen gjennom offermekanismer, er det nettopp dette voldelige samholdet som i moderne tid stenger for et åpent og sunt samfunn.

Imitasjon

Selv om vold i tradisjonelle samfunn har vært en kilde til kultur, er volden allikevel ikke selve urkilden. Ifølge mimetisk teori er imitasjon kraften som setter det hele i gang. Altså selve urkilden. Imitasjon kan både starte og avslutte volden. Volden er ikke «alle tings far» (Heraklit), men noe sekundært, som er et resultat av feilslått imitasjon. Imitasjon er noe forut for volden, noe som motiverer den. Først er det imitasjon, og så blir volden til gjennom konfliktene som utløses av det imitative begjæret. På den måten er ikke volden, slik enkelte hevder, opprinnelsen til kultur (se for eksempel Lundager Jensen, 1991, s. 36–38). Volden skyldes det imitative begjæret og er bare et biprodukt av dette begjæret (Girard, 1996, s. 12).

Vold blant dyr og mennesker

For å løfte perspektivet omkring vold kan det være klargjørende å sammenlikne vår aggresjon med andre arter. Ettersom mennesker ikke er styrt av instinkter på samme måten som dyr, vil man ha en viss frihet i forhold til vold og konflikter. Ut fra et slikt perspektiv blir vold et moralsk problem. Når noe blir kalt vold, mener man at det nettopp ikke er bygd på instinkt, men refererer til en moralsk dimensjon. Vold er med andre ord et mellommenneskelig problem. Voldsforskere bruker ikke begrepet vold om dyr, men forbeholder det den menneskelige sfæren. Man kan si det slik: Dyr kan ikke klandres for vold. Nettopp dette etiske aspektet viser en grunnleggende forskjell mellom mennesker og dyr.

Dersom mennesket hadde forholdt seg mer som dyr til konflikter, ville det «løst seg» ved at man trekker seg tilbake dersom overmakten blir stor. Men mennesket gjør jo ikke alltid det. Tvert imot. Historien er full av beretninger à la David som vinner over Goliat, om seier mot alle odds. Ikke sjelden har en liten hær slått ut en overlegent større hær. Heller ikke er det slik at makt og psykisk/fysisk overlegenhet behøver å resultere i vold. Utfoldelse av makt og dominans kan tvert imot bli brukt til å minske vold og konflikter.

Når det gjelder slektskapet med andre arter er ikke mennesket ifølge Aristoteles (i utgangspunktet) i noen særstilling. Mennesket er som naturen for øvrig, idet det behøver føde, og det oppfører seg som dyr i formeringsakten. Men mennesket er som Gud i det at det kan tenke og ha forestillinger omkring seg selv, hevder han. Evne til systematisk tenkning, til å ha forestillinger omkring seg selv og til å leve gjennom det symbolske, er helt klart noe spesielt ved mennesket. Men det spørs om ikke Aristoteles nærmer seg det spesifikt menneskelige på en enda mer grunnleggende måte når han i *Poetikken* sier at det som først og fremst skiller mennesket fra dyrene, er menneskets overlegne evne til å etterligne (mimesis).

Imitation is natural to man from childhood, one of his advantages over the lower animals being this, that he is the most imitative creature in the world, and learns at first by imitation. (Aristotle. *Poetics*, 1448b, s. 5–10.)

Vold og likhet

Til forskjell fra de fleste teoriene omkring vold spiller forskjeller mindre rolle i imitativ teori, ettersom intense konflikter har en tendens til å skape ufrivillig likhet. Spenningene økes og grensene mellom en selv og den andre utviskes. I stedet for ulikhet oppstår det doble bindinger. Det store paradokset er at dess sterkere rivaliseringen er, dess mer ulik tror de involverte at man er fra de andre. Rivaliseringen skaper med andre ord en stadig mer akutt likhet med andre, mens de involverte tror de blir mer og mer forskjellig fra hverandre. Dette er selve ur-paradokset, selve aksene mellom en troverdig og en ikke-troverdig relasjonsteori.

Rent antropologisk er likhet en problematisk størrelse. Likhet har blant annet materialisert seg som forbud mot tvillinger og frykt for speil (Girard, 1987, s. 12–18). Drapet av den ene tvillingen, som har vært vanlig i enkelte kulturer, er nettopp basert på et tabu mot likhet, et primitivt behov for å skjule en åpenbaring av likhet. Hvorfor, kan man spørre? Likhet er basert på etterlikning. Gjennom imitasjon oppnås likhet, men likhet er truende. Vi godtar at

en person etterligner oss så lenge han eller hun ikke truer vår posisjon. Men idet etterligningen truer vår posisjon, truer med å gjøre oss mindre original og unik, blir det gjerne konflikt. Man verdsetter som regel flinke folk, men dersom noen er flink på akkurat det området hvor jeg har mine ambisjoner, og vedkommende truer min posisjon, vil det lett oppstå rivalisering. Denne rivaliseringen kan imidlertid dempes og føre til noe positivt dersom det sluses inn i samarbeid.

Relasjoner er ofte basert på likhet. Vennskap blir som regel til gjennom at man har noe til felles. Når man har noe til felles, ønsker man å tilegne seg det samme som den andre, og vi tilegner oss dette gjennom å følge og etterligne hverandre. På det viset er det et element av repetisjon i alle våre imitasjoner. Repetisjon innebærer nettopp dette ønsket om å tilegne seg noe som en annen innehar, eller tror at vedkommende innehar det. Ifølge Girard uttrykker det triangulære begjæret et konstant behov for å repetere hverandres begjær (Girard, 1965, kapittel 1). Og siden begjær ofte uttrykkes gjennom ønsket om å tilegne seg noe gjennom andre, repeterer vi hele tida hverandres ønsker og lidenskaper. Problemet med å repetere hverandres lidenskaper er imidlertid at intens rivalisering hindrer hverandres livsutfoldelse.

Hver gang imitasjon fører til alvorlig rivalisering, vil vold oppstå, enten psykisk eller fysisk. Om ikke lenge vil rivalene ha glemt hva det egentlig var de rivaliserte om. Man er bare opptatt av å rivalisere. Knut Hamsun gir et glimrende eksempel på hvordan tingene transformeres gjennom andre personer.

Når en ting ligger på marken har den ingen verdi for dig. Det er først når en anden kommer og vil ta den op at den får verdi for dig og da griper du ind. (Hamsun, 1992, s. 151)

I denne imitative tilstanden begynner altså fascinasjonen for objektene – det som i utgangspunktet skapte konflikten – å avta. Snart er man fiksert på hverandre, i verste fall mest opptatt av å ta rotta på hverandre. Dette er et menneskelig drama som virker helt uløselig, til tross for at man i de siste tiårene har fokusert mye på voldens ødeleggende virkninger. I Vesten forsøker man å løse dette gjennom å tabuisere vold. Det synes å virke, men det gjenstår mye når det gjelder å få bukt med ulike psykiske former for vold.

Hamsun-sitatet viser at i konflikter har ting liten statisk verdi. Tingenes verdi er upålitelige og er i stor grad regulert av etterligning. Hamsun viser

at det først er når noen forsøker å tilegne seg tingene og vise dem fram for andre, at de blir verdifulle.

Nå er det slik at etterligning verken behøver å føre til konflikt, vold eller doble bindinger. Historien i likhet med vår hverdag er full av eksempler hvor potensielle rivaler blir venner. Et integrert menneskesyn kan gjøre underverker. Dersom man tror at den man rivaliserer med er like mye verdt som en selv og har samme grunnleggende frihet til å utfolde seg, kan man ta brodden av en latent konflikt. Også det å legge vekt på å lære av konkurrentene kan snu fiendskap til vennskap. På makronivå kan samfunnet legge til rette for at et konkurransebasert arbeidsfellesskap munner ut i samarbeidsprosjekter. På den måten blir rivalisering kanalisert, ofte på kreative områder, som gagnar samfunnet.

Vold og forskjeller

Går man tilbake et hundreår eller mer, ble rivalisering og konflikt forsøkt regulert gjennom rigide inndelinger i klasser og privilegier. Dersom man forestiller seg et samfunn preget av akutte konflikter, vil et hierarki faktisk kunne fungere som en konfliktdemper. Når en bonde forholdt seg til en adelsmann i middelalderen, ville nettopp standsforskjellen virke preventivt i forhold til rivalisering. Bonden ville kunne forakte adelsmannen, men ville ikke konkurrere med ham. Og vis versa. En samfunnsmodell med hierarki og privilegier er selvsagt ikke noen ideell tilstand, men de som lokaliserer disse fenomenene som ren utbytting, har nok tatt for lite høyde for konfliktnivået i et samfunn.

Likevel, når et samfunn ikke lenger ser seg tjent med disse inndelingene, blir nettopp klasseinndeling og privilegier grobunn for rivaliseringer. Man kan si at oppretting av forskjeller er både et forsøk på å demme opp for konflikter (gjennom å rasjonalisere dem) og en kilde til konflikt (når dette ikke lenger fungerer). En utfordring med demokratiet er nettopp denne rivaliseringen som oppstår når alle blir like, når det ikke finnes noe fristed fra imitasjon og rivalisering, og når det ikke er opprettet forskjeller. I et samfunn uten skillelinjer vil rivalisering lett flyte inn i alle områdene i livet. Alle konkurrerer med

hverandre. Særlig der hvor det er størst likhet vil rivaliseringen være mest intens. En tiåring vil helst konkurrere med en annen tiåring, ikke med en seksåring. Det er liksom ingen vits i å rivalisere dersom ulikhetene er for store.

Etterligning av modeller

Selv om imitasjon er roten til rivalisering, er jo imitasjon i seg selv verken konfliktfylt eller rivaliserende. Man kan blant annet etterligne modeller som innehar kvaliteter som får mennesket til å dempe hangen til rivalisering. De fleste modeller, spesielt modeller frigjort fra etiske og religiøse perspektiv, er imidlertid ofte både rivaliserende og voldelige. Et av problemene i dag er at man unngår å se imitasjon både som et problem og som en hjelp. I dagens medieverden har man forbausende få gode etiske modeller. Man legger seg flat for modernismens noe naive bilde av det autonome mennesket – den som tilsynelatende er frigjort og klarer seg uten modeller og som er styrt av egen styrke. Svakheten med modernismen, etter min mening, er at den ikke tar høyde for at vi blir, i så mye større grad enn vi ofte er klar over, påvirket av andre. Derfor er vi produkter av våre idealer og våre modeller. En gutt som har Rambo som sitt ideal, vil lettere ty til vold som konfliktløsning enn den som lever i en imitasjon av slike som Jesus, Buddha eller Gandhi. Det er jo likevel ikke sikkert at en ungdom som har voldelige idealer, blir voldelig, særlig ikke dersom han har andre, mer fundamentale idealer bak disse rå idealene. Problemet oppstår idet mennesker ikke har fått integrerte etiske idealer, idealer som kan avsløre de voldelige idealene.

Gud blir offer for volden

Et historisk gjennombrudd ved Jesu forkynnelse, sett i lys av et voldsperspektiv, er at vold ikke stammer fra Gud, men forstås som et mellommenneskelig problem. Når Jesus anklager fariseerne for å være like skyldige i systematiske

drap på profeter og vismenn som forfedrene deres, gjelder ikke dette kun fariseerne. Det kan leses som et bilde på hvordan kulturen har virket fra tidenes morgen (Girard, 1987, s. 158–159). Den som setter seg opp mot klanen og kritiserer den, vil falle for den. Jesus nevner drapene på profeter og vismenn. Listen kan utvides til Jesus selv og en mengde mennesker, de mest kjente kritikere av offerstrukturene i vår tid; mennesker som Martin Luther King og Gandhi fikk jo samme skjebne. De som pukker på samfunnets voldelige offerstruktur, vil selv kunne bli et offer. Samtidig er det nettopp profetenes, vismennenes, menneskerettighetsforkjempernes ikke-voldelige holdninger som har bidratt til å tydeliggjøre denne strukturen. Egentlig kan man innlemme alle hverdagseltene; de som klarer å snu konflikt og eskalerende vold til fredelige løsninger.

I *Det nye testamente* framstiller Jesus menneskets kulturelle grunnlag som bygd på drap. I en konfrontasjon med fariseerne i Matteus 23,34–36 ramser han opp en rekke drap, fra Abel i Første Mosebok til det siste drapet nevnt i Andre Krønikebok:

Derfor sender jeg til dere profeter og vismenn og lærde. Noen av dem vil dere drepe og korsfeste, andre skal dere piske i synagogene og forfølge fra by til by. Og slik skal straffen komme over dere for alt det uskyldige blod som er utøst på jorden, helt fra drapet på den rettferdige Abel og like til drapet på Sakarja, sønn av Barakia, som dere slo i hjel mellom templet og alteret. Sannelig, jeg sier dere: Alt dette skal ramme denne slekt.

Gjennom en intertekstuell tolkning kan man lese fremstillingen av Jesu skjebne som en repetisjon av profetenes skjebne i *Det gamle testamente*. Gjennom drapet på Jesus gjentas jødernes voldelige fortid. Ifølge Jesus går drapet på Abel tilbake til den første kulturelle orden (Girard, 1987, s. 159). Fra det samme perspektivet åpenbarer Jesus dette voldelige grunnlaget i kulturen gjennom selv å bli et offer. Men gjennom det å selv bli et offer avslører han ytterligere det morderiske grunnlaget i egen kultur. Teologen Raymund Schwager tolker dette som en universell avsløring av menneskehetens vold (Schwager, 2000, s. 153). Ifølge Schwager var evangeliene den første litteraturen i stand til å åpenbare sannheten om volden (Schwager, 2000, s. 153). Dersom kristendommen bare var en av mange religioner, ville denne mekanismen blitt skjult slik som i de

andre religionene (Girard, 1974, s. 53), ettersom denne volden er, i sin essens, også grunnlaget for religion. Gjennom avvisningen og elimineringsen av Jesus blir altså syndebukksmekanismen synlig. Korsfestelsen blir en synliggjøring og en avsløring av menneskehetens vold. Drapet på Jesus forstås først og fremst som et urettmessig mord. Med Jesus blir synet på offeret snudd på hodet. Samtidig, når evangeliene presenterer Jesus som uskyldig, rakner forsøket på å skjule udåden.

Korsfestelsen blir en grell og dyster realitet innenfor en historisk ramme. Nok en gang skjer det et drap på en uskyldig i rettferdighetens navn. På det viset viser korsfestelsen at riter kan bety det motsatte av hva tilhengerne tror. Stridigheter skaper det man kan kalle «ritenes hermeneutikk» (Schwager, 2000, s. 138). Dette ser man blant annet i uttalelsen til øverstepresten Kaifas, når han sier at det er bedre at «ett menneske går til grunne enn at hele folket skal gå til grunne» (Johannesevangeliet 11,49–50). Menneskene trodde de handlet ut fra Guds vilje, mens ettertiden viser at hele prosessen er rå og naken vold. De gamle religiøse offersystemene er avhengig av at offeret blir kjent skyldig. Samtidig kan offeret bringe samfunnet en midlertidig fred og forsoning (Girard, 1987, s. 143). Dette setter drapet eller offeret i en dobbeltrolle. Ettersom Jesus ble framstilt som uskyldig, begynte offersystemet gradvis å falle sammen. Den kulturelle orden ble avslørt, men det tok århundrer før de gamle regimenenes syndebukkstenkning omkring offerets skyld mistet sin troverdighet og en mer offerfri holdning vokste fram.

I evangeliene blir offeret først og fremst tolket som et mord og ikke som noe livgivende ritual. Evangelistene beskriver ikke korsfestelsen av Jesus som gudevillet, men først og fremst motivert av samfunnets ledere for å eliminere et uromoment.

Jesus avslutter den imitative krisen gjennom å dekonstruere den sakrifielle volden og foreslår seg selv som imitativ modell, både som en human og ikke-voldelig modell og som en kjærlig Gud. Teologen John Milbank hevder at dersom det ikke var noen imitasjon knyttet til denne avsløringen, ville den kristne gudsriketankegangen blitt erstattet av en rent sekulær forståelse omkring voldens virkninger (Milbank, 1991, s. 395), men når modellen for imitasjonen er guddommelig og verd å imitere, uttrykker ikke ofringen av Jesus bare en rent sekulær forståelse av voldens virkninger. Gjennom Jesus-imitasjon fortsetter en prosess mot et inkluderende fellesskap av utstøtte, som i *Det nye testamente* kalles Guds rike.

Selve voldsavsløringen i evangeliene er i utgangspunktet en voldsavsløring som forklarer og beskriver vold generelt. Å se korsfestelsen som en avsløring av vold forutsetter ikke nødvendigvis noen religiøs tro, ettersom selve offersystemets logikk kan forstås ut fra et rent sekulært perspektiv. Ifølge den spanske litteraturviteren Cesáreo Bandera viser evangeliene at Jesus må elimineres fordi han avslører den voldelige urettferdigheten i sin kultur.

All the other victims could have been spared. Each of them could have been replaced by something else, leaving the system intact and fully operational, that is, as incapable as ever of facing up to the unspeakable truth. The only victim the sacrificial system cannot spare without immediately running the risk of self-destruction, is the one who reveals, exposes, the truth (Bandera, 1994, s. 25).

Dette avsnittet belyser effektene av Jesu død. Jesu avsløring av menneskenes vold gir innsikt i hvordan det sakrifielle systemet virker. Selv om evangeliene Jesus ikke til stadighet proklamerer pasifisme, blir evangeliets budskap fremstilt gjennom et voldelig offer. Samtidig viser avsløringen av dette voldelige offeret til en religion motivert av nestekjærlighet.

Lucien Scublas utsagn om at ikke-vold og offer sjelden nevnes av Jesus, er ikke urimelig (Scubla, 1988) med tanke på Jesu lære, men Jesu liv er jo selve illustrasjonen på fenomenet vold og offer. Ser man Jesu liv ut fra pasjonsdramaet, ser man ikke bare et menneske som ofres, men også en beskrivelse av menneskets historie som bygd over et voldelig offerprinsipp (Bartlett, 2002, s. 7). Ut fra et slikt perspektiv blir det klart at vår historieforståelse ikke bare kan bygges på ren faktisitet (Bartlett, 2002, s. 7), men man må også ta i betraktning offerets paradoksale virkninger.

Jesu offer blir det hermeneutiske punkt fra hvor man tolker historisk utvikling og mening. Det å handle uten å skape nye offer betyr å imitere Jesu egen ikke-voldelige holdning. På det viset kan ikke kristendommens gode nyhet realiseres uten en viss form for imitasjon. Enten imiterer man kulturens voldelige grunnlag, eller man imiterer den som forsøkte å gjøre slutt på blodige offer. Volden har en tendens til å gi mennesket en falsk forståelse av tilværelsen (Girard, 1987, s. 197). På det viset gir imitasjonen av Jesus menneskene en mulighet for kulturbygging hvor volden ikke er den dominerende kraften.

Å imitere Gud i kristendommen betyr altså imitasjon av Jesus. Man vil etterligne, bli lik Jesus. I tilfellet Thomas á Kempis betydde det å imitere Kristus å transformere ens personlighet slik at det lignet Jesus. Å imitere Jesus har også betydd en realisering av pasifistiske idealer og normer, slik Tolstoj tolket det å bli Jesus lik. Ut fra et kristent perspektiv vil imiteringen av Jesus være relevant i enhver prosess hvor man forsøker å minke volden. Derfor betyr det å imitere Jesus at man imiterer en kjærlig og ikke-rivaliserende modell.

I kristendommen er Jesu forsoning sett på som en løsning på voldsproblemet gjennom en ny forståelse av relasjoner. Ifølge teologen James Alison kan imitasjonen av Jesus frigjøre mennesker fra å etterligne hverandre på en rivaliserende måte. En slik imitasjon kan, gjennom å skifte imitative modeller, skape et nytt jeg. Gjennom å oppgi begjæret etter anseelse gjør Jesus-imitasjonen oss i stand til å mende oss med mennesker med dårlig rykte og lav anseelse, hevder Alison (1996, s. 180–189).

Vold og kulturell orden

Jesu ord og handlinger belyser altså menneskenes voldelige fortid. I evangeliene tar offeret hovedpersonens plass. Dette er ikke ukjent innenfor den jødiske litteraturen, hvor offeret ofte blir sett på som en rettferdig røst i forhold til den volden som begås. Utviklingen av kulturbegrepet i *Det gamle testamente* er på mange måter assosiert med voldens virkninger. Kain dreper broren Abel på grunn av at Abels dyreoffer er mer attråverdige enn Kains kornoffer. Med dette offeret dannes en ny kultur. Den samme kulturdannelsen finner man i romersk mytologi, hvor Romulus dreper broren Remus fordi Remus ikke respekterte Romas grenser. Likevel, det er en fundamental ulikhet mellom disse to mytene. I Kain og Abel-teksten blir ikke mordet legitimert. Tvert imot oppfattes det som en synd. I boka *Ancient Judaism* hevder Max Weber at de bibelske forfatterne hadde en tendens til å ta offerets side. Men Weber ser ikke på dette som en genuin religiøs innsikt. I stedet ser han det som et utslag av jødene som et undertrykt folk ute av stand til å bygge seg et storrike (Weber, 1952, s. XXIII–XVI). Slik sett blir *resentment* grunnen til at man tar offerets parti. Men dersom man legger vekt på offerets uskyld, kan det bibelske

perspektivet være et tegn på et vesentlig kulturelt framskritt, et framskritt som åpner opp for alternativer til menneskenes voldelige opphav.

Gjennom at ikke-voldelige holdninger gradvis vant fram og impregnerte samfunnet, skapte de et relativt nytt kulturklima. Dette klimaet leder på mange vis fram til den sekulære, individualistiske, differensierte og liberale kulturen som Vesten opplever i dag. En visjon om en ikke-voldelig eksistens gjorde seg gradvis gjeldende i Romerriket. Veldig langsomt ble romernes voldelige religion og menneskesyn erstattet med et kristent livssyn. Men dette kristne livssynet ble samtidig «resakralisert». Kristendommen ble av mange tolket som identisk med tradisjonell offerreligion. Man kan her se for seg to linjer i kristendommens historie: en offerbetont hvor man ser på offeret av Jesus som gudevillet (som opererer med ulike hevnførestillinger), og en annen som stiller seg tvilende til offeret som villet av Gud, og ser på offeret av Jesus som voldsavslørende, men som i lengden fører til tilgivelse og fred. I lys av imitasjonens etiske tosidighet motiverer imitasjon med dens pågående rivalisering til vold, samtidig som imitasjonen av gode modeller er den eneste måten å få bukt med volden.

Referanser

- Alison, J. (1996). *Living in the end times*. The Crossroad Publishing Company.
- Aristoteles. (1984). *Poetikken*. I *The complete works of Aristotle* (Vol. 1–2). Princeton University Press.
- Bailie, G. (1999). *Violence unveiled: Humanity at the crossroads*. The Crossroad Publishing Company.
- Bandera, C. (1994). *The sacred game*. The Pennsylvania University Press.
- Bartlett, T. (2002). *The work of James Williams*. COV&R, (21).
- Bibelen*. (2011). Det Norske Bibelselskap.
- Girard, R. (1965). *Deceit, desire, and the novel: Self and other in literary structure*. Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1974). Das Evangelium legt die Gewalt bloss. *Orientierung*, 38.
- Girard, R. (1987). *Things hidden since the foundation of the world*. Athlone Press.
- Girard, R. (1996). Mimesis and violence. I J. Williams (Red.), *The Girard reader* (s. 9–19). The Crossroad Publishing Company.
- Hamsun, K. (1992). *Benoni* (Bd. 5). Gyldendal.
- Lundager, H. J. (1991). *René Girard*. Anis.
- Milbank, J. (1991). *Theology and social theory: Beyond secular reason*. Blackwell.
- Schwager, R. (2000). *Must there be scapegoats?*. The Crossroad Publishing Company/Gracewing.
- Scubla, L. (1988). The Christianity of René Girard and the nature of religion. I P. Dumouchel (Red.), *Violence and truth* (s. 121–140). The Athlone Press.
- Weber, M. (1952). *Ancient Judaism*. The Free Press.

Del 2

Vold i tekster og myter



