

Rivalitet och gudomlig avild förutsätter Girards teori Gudstro?

NOD nr 4:2011, s 31-37

(OBS! ska du använda artikeln måste du referera till den redigerade texten i NOD)

Roland Spjuth

Den franske litteraturvetaren och civilisationshistoriker Rene Girard har rönt allt större uppmärksamhet bland annat för att synliggjort vår tendens att söka offer som kan ges skulden till aktuella problem. Offren hör inte enbart till religionens passerade tidsålder. Vi tillhör en kultur som fortsatt älskar att jaga syndabockar allt från skolgårdens mobbingoffer till fifflande politiker i maktens korridorer. Till och med när en tsunami sker i borte Asien måste vi finna syndabockar på det svenska regeringskansliet. Girard hävdar att dessa folkliga och massmediala drev släpper loss starka krafter. Omedvetet kanske det handlar om ett behov att förgöra syndabockar för att detta är enda sättet vi tror kan återställa en hotad samhällsordning.

Girard är spännande inte bara för att han gör oss uppmärksamma på drevet utan också för att han utmanar våra tolkningar av dessa fenomen. Vi tolkar till exempel lätt upplopp på Paris, Londons eller Malmös gator som att dessa unga bråkstakar är så annorlunda än vi själva (speciellt om det visar sig att de är muslimer och invandrare) när problemet snarare är att de sett samma amerikanska filmer som vi andra och strävar efter samma saker som dessa våra gemensamma filmhjältar gör. Och även om Girard förenklar den komplicerade mosaik som är kulturer och religioner, har Girard en viktig poäng: ska vi förstå vad som gör en sjuåring till mobbingoffer eller orsakerna bakom aktuella kulturkrockar så ska vi inte ensidigt söka grunden i att vi är så annorlunda. Girard går på tvärs mot postmodern betoning på skillnader. Vi krockar med varandra för att vi längtar efter och konkurrerar om samma saker.

Girard gör emellertid också ett annat anspråk. Att straffa syndabockar är enligt honom en religiös rit. Har Girard rätt att de grundläggande våldsdimensionerna i mänskliga kulturer kräver religiös tydning? Och behövs Gud för att rädda oss från dessa våldsspiraler? Mitt syfte är att försöka tydliggöra dessa religiösa dimensioner i Girards tänkande och, som teolog, argumentera för att även vi sekulära svenskar att upptäcka något i dessa religiösa perspektiv.¹

Kulturen, våldet och religionen

I sin brett upplagda teckning av mänsklighetens civilisationshistoria hävdar Girard att mänskliga kulturer blir till genom förmågan att efterlikna varandra: *mimesis*. Mänsklighetens imponerande kulturbyggande har enligt honom sin grund i hennes unika förmåga att efterlikna andras beteende och begär. Våra liv kommer i hög grad att formas genom att vi gör andras strävan till vår egen. Samtidigt innebär denna mimiska förmåga att varje samhälle hotas av en närmast oundviklig katastrof eftersom vår strävan att bli lik den andre också innebär att vi begär det samma som denne. Ytterst gör önskan att efterlikna andra människor oss till varandras rivaler.

Girard driver en i många stycken klassisk kristen syn på det mänskliga livets ambivalens. Människans mimiska förmåga visar både på hennes storhet och på hennes mörker. Å ena sidan är *mimesis* det som gör att hon kan höja sig över instinkternas värld. Utan mimisk förmåga skulle det varken finnas frihet eller mänsklighet. Förmåga är alltså god. Å andra sidan skapar *mimesis* en

rivalitet som hotar att förgöra alla mänskliga kulturer. Girards förlägger alltså inte våldets orsaker till några enstaka onda personer eller avvikande händelser. Inte heller är problemet att våldsverkarna är så annorlunda och främmande. Åter i anslutning till en klassisk kristen tradition, hävdar han att våldet har djupa rötter i det begär som finns inom alla människor och i alla relationer. Alla träffas av Andra Moseboks tionde budord som förbjuder människan att ha begär ”till din nästas hus ... eller något annat som tillhör din nästa”.

Enda lösningen på denna eskalerande spänning blir, om än omedvetet, att utse en syndabock på vilken vi överför skulden för våra konflikter. När syndabocken sedan är röjd ur vägen är den samhällseliga krisen avvärdad. Detta skapar en mycket paradoxal relation till offret. Det är främmande och skrämmande men också fascinerande eftersom syndabocken samtidigt räddar gruppen från att förgöra varandra. Detta gör att syndabocken i ett andra steg upphöjs till en gudagestalt. Syndabocken måste minnas och transformeras till en gudagestalt för att denna lösning ska kunna återupprepas i kulten och så ge offermekanismen ett bestående värde. Det är alltså denna religiösa lösning som är förutsättning för att rivaliteten inte ska förgöra kulturen.

Girard avgränsar sig därför starkt mot den upplysningskultur som sett religiösa riter som illusioner, primitivt oförnuft eller prästers maktmissbruk. I Girards kulturella konstruktion är religion nödvändig för att hantera det ofrånkomliga våldet och så uppehålla ordning i samhället: utan religion ingen kultur, och ingen kultur utan religion. Däremot menar Girard inte att offerkulten i sig ska bejakas. Den har varit nödvändig i kulturens utveckling men vi behöver också räddas från religionernas räddning. I längden är det inte möjligt att våldets problem löses genom ritens våld.

Räddar Gud världen?

Den allra mest kontroversiella punkten i Girards storslagna civilisationshistorik är antagligen anspråket att räddningen från offer- och våldsmekanismerna enbart sker i och genom den judekristna traditionen. Redan i starten av den bibliska berättelsen möter vi Kain, den första stadsbyggaren. Tillskillnad från andra kulturer identifierar sig läsaren dock inte med stadens byggare utan med brodern Abel, som Kain mördade eftersom han såg honom som en konkurrent om Guds ynnest. På samma sätt kommer den bibliska berättelsen, enligt Girard, att konsekvent fortsätta beskriva historien ur offrens perspektiv från denna start och fram till dess klimax i Guds totala identifikation med offret Jesus från Nasaret. Gud uppenbarar sig inte i stadens maktcentrum utan i den korsfäste utanför stadsmuren.

Det är inte svårt att se hur Girards patos speglar en biblisk profetradition som starkt ifrågasatt rådande religiösa system och som tagit parti för de fattiga och utkastade – och som på grund av detta ofta själva blivit utkastade och bespottade. Girard bygger därmed på en mycket radikal gränsdragning mellan religionens offerkult som speglar syndabockstänkandet och den judekristna profetiska tron. Han betonar ofta att myterna såg offren som skyldiga, medan Bibeln är *för* offret. Därmed måste också Girard konsekvent distansera Jesus Kristi kors från mytens offermekanism och från varje tanke på att offer i sig har en positiv innebörd för människor eller Gud.

Girard menar alltså att varje tolkning av korset som Guds offer bekräftar den offermekanism som är kulturernas problem. En sådan teologi gör Jesu offer till ytterligare en blodig rit i en bytesekonomi som försöker lösa vålds konflikter genom ytterligare blodsriter (”öga för öga och tand för tand”). Girards profetiska patos önskar inte uppehålla och legitimera den rådande religiösa ordningen. Han vill omkullkasta den så att fredens ordning ska övervinna våldets.

Girard radikala separation mellan Jesus död och allt tal om offerkult betyder att han istället anknyter till en oftast förkastad fornkyrklig tanke på att Gud lägger ut ett "lockbete" som lurar Satan.² Jesu död tycks vid första ögonkastet innebära makternas seger. Makterna gör med Jesus vad de gjort med alla andra syndabockar. Och eftersom denna logik varit allena rådande sedan tidernas morgon kan inte makterna föreställa sig något annat än att maktens vapen ska fortsätta gälla. Den enda rimliga ekonomi som finns i mänskliga kulturer lär att våld besegras genom våld, lika för lika, öga för öga. Det är alltså egentligen inte Gud som luras utan det är makterna som är blinda för att det kan finnas en helt annan ordning som baseras i Guds kärlek och som segrar i sin radikala svaghet. Satan "luras" att hugga på lockbetet Kristus för att Satan inte kan förstå att Gud offerar sig av kärlek för att krossa hans makt.

Girards försoningsteologi betonar att det bara är Gud som kan åstadkomma denna nystart bortom våldsmekanismernas universella herravälde. Samtidigt ger han detta skeende en historisk och rationell innebörd – och han verkar stolt över att kunna avmystifiera dessa skeende och ge dem antropologiska förklaringar. Frågan är därför lite till spetsat om vi – till skillnad från Girard – fortsättningsvis behöver Gud efter det att alla illusioner blivit avslöjade på korset. Till och med om vi erkänner att den gamla religiösa ordningen måste transformeras inifrån religionens egen horisont, kan vi inte se denna religiösa transformation som en frisättning från fortsatt behov av religion? Kan Girard, likt en del andra viktiga samtidstänkare såsom Gianni Vattimo, bidra till gudstrons försvagning och död? Alltså, oberoende av vem vi ska tacka – Gud, Girard eller någon annan – så vet människorna själva efter Jesu korsfästelse vad som är sanning och vad som behöver göras.³

Denna misstanke förstärks av att Girard framför allt talar om kristendomens betydelse som ett kulturellt inflytande. Han ser detta inflytande som en radikal revolution som förändrat historien. Där kristendomen utbreder sig försvinner arkaisk religion och dess offer och ersätts alltmer av en global kultur som tack vare kristen tro på ett unikt sätt fokuserar offrets rätt. Med andra ord, denna profetiska tradition håller idag på att bli var mans egendom. Men det är inte kristendomen som institution som förändrar världen. Det är evangelietexternas djupare betydelse som är den kraft som avmystifierar våldsoffret. Det är alltså budskapet – tankeinnehållet – som långsamt håller på att tränga igenom och omforma kulturerna.

Girard har samtidigt ingen okritisk tilltro till ett universellt framåtskridande.

Syndabocksmekanismer finns kvar överallt där vi observerar kollektiva överföringar av skuld i till exempel rasism, diskriminering, utfrysning och mobbning. Kristendomens inflytande gör visserligen att det krävs än mer kraft för att dölja dessa. Men Satan är listig. Han kan till och med förvränga omsorgen om offret. Den som kan definiera sig som "offer" kan ta det som skäl att göra "förövaren" till syndabock och sedan straffa denne med än större frenesi eftersom offret har moralisk rätt att verkställa detta straff. Jakten på syndabockar har ersatts av offrets jakt på jägarna.

Ett skäl till dess fortsatta kraft är enligt Girard kyrkans misslyckande. Kyrkan utvecklade en teologi som tvärtemot texternas budskap legitimerade offret genom att Jesu död sågs som en handling som krävdes för att tillfredsställa Guds ära (*satisfaction*). En sådan teologi legitimerade en ordning som bekämpade våld med våld och också återföll till att söka nya syndabockar att straffa såsom i de kända exemplen på judeförföljelser. Kristus besegrade kulten och ändå levde och lever det kultiska tänkandet välmåga ända in i vår egen tid. Betyder detta inte att kyrkan som institution och dess teologi mer dolt än avslöjat makterna? Har vi någon fortsatt nytta av en sådan religion?

Det finns mycket att uppskatta i Girards profetiska religionskritik (även om den är alldeles för ensidig i sin beskrivning av religionen). Få kan förneka att mycket religiösa frälsningsläror lämnat

en våldsbenägen värld ganska ostörd. Detta gäller även kyrkan. Alltför ofta har den erbjudit Jesus förlåtelse samtidigt som den tillåtit soldaten att fortsätta döda, domaren att förkunna ännu en dödsdom, kapitalisten att ruinera ytterligare en godtrogen människa eller medborgaren att avskilja juden till egna getton. Religionen återställer ordningen så att allt kan fortsätta som vanligt.

Är slutsatsen att Girard är en profet som påminner om en insikt kyrkan själv glömt? Och kan denna insikt egentligen spridas enklare utan koppling till religion och transcendens? För att reflektera över denna utmaning behöver vi se vilken betydelse transcendens har i Girards tänkande. Jag ska peka på tre områden som jag ser som avgörande för att pröva om vi fortsatt behöver transcendens.

Vem kan säga nej till drevet?

Girards teori kan inte reduceras till att enbart ge insikt om syndabocksmekanismen. Det är förvisso centralt för honom att syndabocksmekanismen bygger på en illusion. Satans makt förutsätter att han är osynlig och aldrig omnämns. Så fort den framträder i ljuset förlorar den sin kraft. Men Girards räddning förutsätter i lika hög grad en ny kulturell ordning som inte bygger på våldsmekanismer: För detta krävs något mer än insikt.

Girards tankegång om att det inte räcker att avslöja syndabocksmekanismen är tydligt illustrerad i hans utläggning av den gammaltestamentliga berättelsen om Josef.⁴ Josef är i början av berättelsen den ständige syndabocken som förskjuts av såväl sina avundsjuka bröder som av en besviken hustru till hövitsmannen Potifar. När Josef sedan osannolikt nog ”återuppstår” som en av Egyptens ledande personer, kommer hans bröder för att tigga om bröd helt omedvetna om vem de möter. Josef frestar dem då att igen lösa sin belägenhet genom att utse en syndabock. Han kräver att få den nu yngste brodern Benjamin som sin slav för att låta de övriga tio bröderna återvända med mat till familjen. I detta läge träder den äldste brodern Juda fram och erbjuder sitt eget liv i utbyte för den yngste brodern.

Det är enligt Girard flera saker i denna berättelse som krävs för att göra upp med syndabocksmekanismen. För det första erbjuder Juda att offra sig själv som slav istället för Benjamin. Juda inser att de tidigare har offrat den då yngste sonen Josef till slaveri och denna plågsamma insikt har nu förändrat hans attityd så långt att han är beredd till ett långtgående självoffer. Girard tycks mena att ett brott med syndabockens mekanismer kräver villighet till offer. Det räcker alltså inte att bara genomskåda dessa mekanismer. Att vägra spela med betyder alltid en form av offer där vreden och dess konsekvenser riktas mot den som inte deltar. Bara om någon är beredd att bryta vedergällningens ordning – den ordning där våld måste mötas med nytt våld – finns en öppning till en ny icke-våldsam ekonomi. Offermekanismen kan alltså bara brytas genom en annan form av offer. En av de viktigaste förändringarna i Girards tänkande menar han själv är denna insikt att offer inte kan besestras från en position utanför alla offer.⁵

Än viktigare är det enligt Girard att Josef inte är uppfylld av hämndbegär mot sina bröder. När Juda erbjuder sig att bli offret i Benjamins ställe träder Josef fram och avslöjar vem han är samtidigt som han erbjuder bröderna förlåtelse. Satans våldsspiral bryts inte förrän försoningen skapas vilket förutsätter att förlåtelse erbjuds och tas emot. Försoning sker aldrig så länge vedergällningens logik råder. Det är sanning, förlåtelse och försoning som öppnar ett nytt socialt rum för livets återupprättelse.

Villighet till offer och förlåtelse är ingen enkel handling. Här kommer Girard till den första av de punkter då han går utöver sitt arbete att som antropolog rationellt försöka förklara de mänskliga

kulturerna. Svaret på vad som gör att Josef inte är en bitter hämnare måste finnas i en kraft som är starkare än våldets besmittelse.⁶ Vi behöver – för att använda AAs fras – ”en kraft större än oss själva”. För Girard är denna kraft Guds Ande. Och, hävdar Girard, detta gäller framför allt i Jesus livshistoria. Syndabockmekanismen och våldet har varit så allomfattande och kraftfullt att det enbart är Gud själv som kan stå emot den och avslöja den. Samtidigt är det bara Gud som kan besegra dess makt genom att låta offret Jesus uppstå. En sådan förebild att likna kunde enligt Girard ingen människa själv frammana och det är enbart genom Guds kraft en människa på liknande sätt kan efterlikna och följa Guds icke-vålds väg.

Ett icke-rivaliserande transcendent rum

I berättelsen om Josef spelar emellertid det transcendentum också en andra funktion. Girard ser det som helt avgörande var Gud placeras i denna berättelse. Josef är paradexempel på en syndabock som blir en frälsargestalt. Han var syndabocken men blir räddaren som ger familjen bröd under svältkatastrofen. Girard menar därför att det kanske viktigaste i denna berättelse är att Josef inte gudomliggörs likt en ny farao. För första gången i människans historia, menar Girard, separeras Gud från det kollektiva våldet. Och inte heller demoniseras hans bröder. De är förövare som varit fångade i syndabocksmekanismen. Samtidigt kommer dessa bröder att bli Israels tolv stamfäder. Bröderna avslöjas som syndiga och våldsamma men de kan upprättas genom försoning.

Girard hävdar alltså att vi behöver transcendentum för att varken demonisera eller gudomliggöra människor. Bakgrunden är att syndabocksmekanismen bygger på vad Girard kallar för en ”social eller falsk transcendentum” som formas genom att människan måste kanalisera sin rivalitet på någon annan som sedan antar transcendentum drag. Men denna mekanism är fortfarande en projektion av människans sociala mekanismer; den är alltså ingen verklig transcendentum trots alla gudar den producerar. Det är först när människan ställs inför monoteismen som skillnaden mellan Gud och människan framträder.

Girard driver en spännande historisk tes att det var när gudarna avmytologiserades i ljuset av en ”sann transcendentum” som fienden inte längre demoniseras och människan frisattes till att vara människa. Men är denna tanke fortsatt relevant i en sekulär tid? Räcker det inte med att illusionerna är avmystifierade och att vi kan ta tag i de verkliga mekanismerna? Behöver vi fortsatt relatera dem till någon transcendentum när vi inte längre lever med arkaisk religion?

Det är åter viktigt att inte glömma att mänskligheten verkar ha kvar samma benägenhet att skapa konflikter. Så även om vi lever i en upplyst tid utan religiösa offer, har mänskligheten inte i grunden förändrats. Det kanske till och med är så att vår avsaknad av offer och religionens skyddsmekanismer gör den moderna kulturen än mer sårbar. Girard ställer frågan om det moderna samhället genom att undanröjt alla religiösa offerriter och sakrala hierarkier rent av med ny kraft frisläppt denna mekanism. Frågan blir akut när vi reflekterar över i vilken grad samhället styrs av ekonomins lag om allas rätt att fritt sträva efter (begära) allt det som alla andra har. Leder denna ”begärs-ekonomi” oundvikligen till att vi blir varandras konkurrenter och rivaler? Släpper det loss det oändliga begäret som aldrig tillfredsställs och som spränger alla gränser (*transcenderar*)? Och ruvar vår upplysta begärs-ekonomi på frustration och ett latent våld som lätt rinner över i jakten på nya syndabockar? Det är i alla fall slående hur dagens drev söker ekonomiska syndabockar. Uttrycker inte denna vrede över en Toblerone eller avdrag för en lägenhet denna frustrerade rivalitet? Vi verkar leva i en kultur som gjort rivalitet till vårt livsrum vad gäller ekonomi och status. Till och med kärlek kan bli till såpoperans konkurrenstätling.

Jag skulle därför hävda att Girard har rätt när han hävdar att vi fortfarande behöver transcendens för att mänskliggöra världen. Om livet inte ska tolkas som rivalitet kring en ändlig mängd av varor, status och makt måste den utmanas av en större verklighetsförståelse: en annan *ontologi*. Kräver frisättning från ett sådant begränsat rum inträde i ett genom transcendens öppnat rum som är icke-rivaliserande? Här lämnar Girard oss dock för snabbt. Vad innebär en sådan transcendent ontologi? Vilka berättelser och förebilder när denna ontologiska motbild?

Kritiken kan illustreras med att referera den ugandiske prästen och teologen Emmanuel Katongole, som har gett en mycket tänkvärd analys av våldet i det ”kristna Afrika”. Bokens utgångspunkt är det anmärkningsvärda faktum att många av de nya afrikanska makthavarna som ersatte kolonialmakterna fortsatt regera utifrån samma mönster som präglade dessa tidigare europeiska förtryckare. Detta, menar han, sker därför att de delar en gemensam föreställningsvärld som bygger på tanken att nationalstaterna måste rädda Afrika för att kontinenten inte skall förgöras av stamkrig. Det finns alltså en grundläggande berättelser som beskriver ett kaos mellan Afrikas stammar som bara kan lösas genom statens våldsmakt. Paradoxalt blir det därför i statens intresse att underblåsa och använda stamkonflikter likt dem mellan hutu och tutsi i Rwanda och Burundi (trots att dessa talade samma språk och kulturellt stod varandra mycket nära). Mot denna bakgrund menar Katongole att Afrikas utmaning inte främst är att reformera staten utan att generera nya föreställningar om världen. Det viktigaste bidraget till Afrikas politik blir därmed att ge nya berättelser som bygger på en annan grundläggande förståelse av verkligheten. Bara så formas en ny social föreställningsvärld som kan gå bortom nuvarande våldskulturer.⁷

Katongole styrker sedan sin tes med ett antal berättelser om hur Paride Taban i Sydsudan, Angelina Atyam i norra Uganda och Maggy Barankitse i Burundi varit villiga till stora självupppoffringar för att bryta våldets spiraler och besmittelser. Hans poäng är att de kan göra detta offer eftersom de är övertygade att tillvarons yttersta grund är en kärleksfull Gud. Detta skapar en ny social föreställningsvärld som gör att de vägra svara på våldet med ytterligare rop på hämnd. Istället har deras annorlunda livsperspektiv skapat omfattande humanitära projekt med långtgående konsekvenser.

På detta område kanske Girard delvis begränsas av sin tolkning av mimesis. Tidigare hävdade jag att Girards tolkning av den ambivalenta begärsstrukturen i hög grad överensstämmer med den jude kristna tanken på människan som både skapad och fallen. Men det finns också skillnader mellan Girard och den bibliska skapelseberättelsen. I denna presenteras människan som skapad till *mimesis*. Hennes natur är att ”efterlikna Gud” (*avbilda* och *bli lik*). Den gudomliga inriktningen gör samtidigt detta begär oändligt och därmed kanske omätligt. Men eftersom det riktar sig mot det eviga leder den enligt traditionell kristen tolkning (*Augustinske*) inte till rivalitet. Att likna Gud betyder att människan är kallad till att likna en obegränsad och kärleksfull Gud. Därför kanaliseras denna oändliga längtan framför allt i människans kärlek till andra människor (se 1 Mos 1:26-27 och 2:22-24). I skapelseberättelsen sker ett avgörande brott med denna skapelsegivna efterföljelse när människan faller. Det är först i fallet som mimesis blir till rivalitet. När Eva begär den förbjudna frukten initieras mänsklighetens fall. Nu börjar människan se Gud som sin rival och kvinnan börjar ”begära” mannen på ett sätt som upplöser den skapelsegivna enheten (se 3:16).⁸

I den bibliska berättelsen sker alltså det största teologiska felsteget när Gud blir människans rival. Då upphör tillvaron att ha en nådeskaraktär och livet ses inte längre som en fri gåva från en kärleksfull källa. Ska samtidens föreställningsvärld om ekonomisk rivalitet och begär sättas under debatt kanske Girard har rätt: det kräver en annan transcendent fond för att göra oss mänskliga.

Förändring av människas begärsstruktur

Girard är en forskare som profeterar om ett samhälle där våldet är främmande. Ett sådant samhälle behöver reflektera över de grundläggande föreställningarna om våld, hämnd, försoning och kärlek. Men ska vi ta Girard på allvar måste vi slutligen också gå tillbaka till det faktum att hans teori innebär att kultureernas grundproblem i sig inte är syndabocksmekanismen. Det är våra begär och vår mimiska förmåga som gör oss till varandras rivaler. Vi krockar för att vi begär samma saker som vår nästa gör. Ska vi ta Girard på allvar – och här menar jag åter att vi kanske måste ta Girard mer på allvar än vad han själv gör – förutsätter ett uppbrott från offermekanismerna att begären transformeras. En icke-vålds kultur är inte möjlig med mindre än att begärsstrukturen förändras. Och detta är i sin tur helt beroende av de förebilder vi efterliknar: Olika begär, grundat i att vi efterliknar olika förebilder, skapar olika stadsbildningar. Vad krävs för formandet av en icke-vålds kultur?

I den kristna traditionen, speciellt såsom kyrkofader Augustinus uttolkade den, finns ett tydligt samband mellan människans begär och henne kultur- och stadsbyggnationer. Olika begär – eller som Augustinus säger, olika kärlekar – skapar olika städer. Adam och Evas son Kain presenteras i Bibelberättelsen som den förste kulturbyggaren. Han byggde den första staden som en konsekvens av sitt brodersmord för att denna handling inte skulle krossa honom i en ändlös cirkel av hämnd. Kains stad – som mytologiskt tematiserar vad som händer i alla kulturer – bygger på en rituell tämjning av de konflikter som hotar förstöra alla kulturer. Och samtidigt som det begränsar rivaliteten föder denna kultur några generationer senare Lemek som ”dödar för ett sår” och som utropar: ”Kain blir hämnad sju gånger om, Lemek sjuttiosju!” Rivaliteten i stadskulturerna kan inte utrotas.⁹

Augustinus läsning av denna historia öppnar emellertid också för frågan om det begär som kan forma en alternativ stadskultur. Kulturer präglade av rivalitet och konflikt kontrasteras med den kultur där människan lär sig älska Gud, medmänniskan och skapelsen.

Frågan är om det finns någon realism i Augustinus vision om Gudsstadens fredsrrike. Kan vi nå den icke-rivaliserande begärsstruktur som Augustinus beskriver? Om Girard har rätt att vi formas till människor genom att efterlikna varandra, förutsätter en förändring av begären inte bara en insikt om karaktären på Guds transcendens så att det omtolkar våra sociala föreställningsvärldar. En sådan alternativ hållning måste framträda personligt i någon som förkroppsligar den icke-rivaliserande kärleken. Ska begären omformas och öppnas för ett fredligt socialt rum mitt i våra konfliktfyllda kulturer, måste Guds transcendens inkarneras i en person som går att efterlikna.

Girard betonar vikten att efterlikna Jesus. Men även här tycker jag att han lämnar oss för snabbt. Alltför snabbt pekar han på de heroiska hjältar som lyckas bryta med den allomfattande syndabocksmekanismen. Men kräver inte formandet av ett fredligt rum också sociala förebilder för ”vanliga Svenssons” som inte är hjältemodiga intellektuella sanningssägare eller orädda profeter? Och om det är sant att vi alla kämpar med begäret och rivaliteten, då kräver detta också handlingar där vi kan ta våra misslyckanden och vårt rop efter hämnd på allvar. I kristen tradition har försoning alltid startat i handlingar där människan bekänner sin synd, ber om förlåtelse och öppnar sig för nådens gåva.

Till skillnad från Girard, som betonar Evangelietexternas inflytande över vår föreställningsvärld, skulle jag vilja lyfta upp behovet av ett socialt rum som hjälper oss hantera rivalitet och våldsamhet. Ska begären transformeras och rivaler ska lära sig leva i fred, då behöver vi handlingar där vi bekänner och synliggör dessa sidor samtidigt som vi lär oss att sätta vår

förtrostan till att tillvaron ytterst är en gåva; att det finns nåd att motta som kan öppna oss för fredens rike.

¹ Den klaraste presentationen av religionens och kristendomens betydelse för att förstå och bryta de kulturella våldsmekanismerna är *I See Satan Fall Like Lightning* (Maryknoll: Orbis Book, 2001). Av stort värde är också intervjuboken *Evolution and Conversation: Dialogues of the Origin of Culture* (Edinburgh: T&T Clark, 2007).

² Se *I See Satan*, s 148-153. Han hänvisar också till 1 Kor 2:8 för bibliskt stöd.

³ För dialogen mellan Girard och Vattimo kring frågorna om Guds död och människans uppbrott från det heliga, se deras gemensamma bok *Christianity, Truth, and Weakening Faith: A Dialogue* (red av Pierpaolo Antonello, Columbia University Press, 2010).

⁴ Girards utläggning av denna berättelse finns i *I See Satan*, s 107-115 och *Evolution* s 199-203.

⁵ Girard kommenterar detta skifte i *Evolution*, s 216-217. Hans tidigare totala förkastelse av allt tal om offer syns väl i den svenska antologin *Syndaboken: en antologi* (Stockholm: Themis 2007), s 213-218.

⁶ *I See Satan*, s 189.

⁷ Se *The Sacrifice of Africa: A Political Theology for Africa* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011).

⁸ Observera att ordet i 1 Mos 3:6 (*chamad*) är samma som används i det tionde budordet. Till och med marken som tidigare välsignar människan börjar nu ”begära” henne (1 Mos 4:7).

⁹ *I See Satan*, s 82-85. Den bibliska berättelsen finns i 1 Mos 4:14-17 och citatet om Lemek i 4:23-24.