

WAAROM GOD MAAR ÉÉN BEEN HEEFT.
Naar een post-structuralistische antropologie van de religie (1).

REDE

uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt
van bijzonder hoogleraar in Sociaal-economische verandering en vormen van institutionele
zingeving
aan de Rijksuniversiteit te Utrecht,
op donderdag 14 november 1991

door

Jan-Mathijs Schoffeleers

Mijnheer de Rector Magnificus,
Dames en Heren,

I

Volgens de Pedi, een volk in Zuid-Afrika, heeft God maar één been (Mönnig 1967:45). Zijn die Pedi misschien gek? Het is niet te hopen, want dan zou de halve wereld gek moeten zijn, gezien het feit dat soortgelijke voorstellingen van de bovennatuur te vinden zijn in talloze culturen, zowel in als buiten Afrika (2). We treffen zelfs godheden aan, die niet alleen een been moeten missen maar een hele lichaamshelft. De Lugbara uit Uganda kennen zulk een wezen, Adro genaamd, dat ze omschrijven als 'lang, wit van kleur en met slechts één lichaamshelft, dus met maar één been, één arm, een half gezicht en een half hoofd' (Middleton 1973:374). Adro kan ondanks zijn ene been goed vooruit en maakt jacht op mensen die zich 's avonds of 's nachts in de vrije natuur ophouden, want dat heeft hij klaarblijkelijk niet graag. Gelukkig gedragen zich niet alle unilaterale godheden zo angstaanjagend. Er zijn er ook heel wat die vriendelijk van aard zijn (3).

II

De eenbenige of unilaterale godheid heeft betrekkelijk weinig aandacht gekregen van de kant van antropologen en godsdienstwetenschappers. In deel twaalf van de grote Encyclopaedia of Religion and Ethics van Hastings uit (1908-1926) komt hij nog niet voor als apart onderwerp en het is pas sinds de jaren veertig en vijftig dat men zich begint te interesseren voor de mogelijke betekenis ervan. De leidende autoriteit vandaag de dag is Rodney Needham uit Oxford. Aan hem danken we een handzaam overzicht van de belangrijkste theorieën over halfwezens (Needham 1980:17-40; 1989). We zullen deze zo dadelijk de revue laten passeren. Daarnaast heeft ook Luc de Heusch van de Brusselse Vrije Universiteit van zijn interesse doen blijken. In zijn geval is het vooralsnog gebleven bij een kort commentaar, maar hij heeft een meer uitgebreide studie in het vooruitzicht gesteld. Hoe kort zijn commentaar overigens ook moge zijn, toch maakt hij daarin al de belangrijke opmerking dat de symboliek van de eenbenige of unilaterale godheid niet voldoende begrepen kan worden als we er tegelijkertijd niet de symboliek van de tweeling bij betrekken (de Heusch 1982:254-5). We zullen in de loop van ons betoog nog uitgebreid op die tweelingen terugkomen, maar voor het moment is het nodig ons te bepalen tot de halfwezens en de theorieën die daaromtrent naar voren zijn gebracht.

De zojuist genoemde Needham bespreekt in het geheel vijf auteurs, te weten Szabó (1941), Hatt (1949), Jensen (1950), Deonna (1959, 1965) en Zahan (1975). Wat de verklarende waarde van hun theorieën betreft is hij van mening dat geen ervan algemene geldigheid heeft en hij acht het ook niet waarschijnlijk dat er ooit een algemene theorie zal komen. Daarvoor is volgens hem het fenomeen te grillig van vorm. Het enige dat we naar zijn mening kunnen doen is concluderen dat de unilaterale figuur een archetype is, en die constatering alleen al acht hij een belangrijk winstpunt.

We hoeven Needham's pessimisme echter niet zonder meer te delen. In de eerste plaats is het mogelijk dat vanuit een andere optiek de verschillen minder talrijk en minder belangrijk zijn. In de tweede plaats kan het zijn nut hebben verklarende theorieën niet alleen op zichzelf maar ook in hun samenhang te beoordelen. Zelfs als geen van genoemde theorieën algemene geldigheid heeft, dan nog is het mogelijk dat ze tezamen genomen wel algemene - of quasi-algemene - geldigheid bezitten. Het verkennen van die mogelijkheid zal dan ook onze eerste taak zijn.

We beginnen met vast te stellen dat een van de vijf door Needham besproken auteurs, namelijk Hatt, voor onze probleemstelling niet direct relevant is. Hatt poneert namelijk dat het idee van halfwezens op zoveel verschillende plaatsen en in zoveel verschillende culturele contexten wordt aangetroffen, dat het wel op uiteenlopende plaatsen onafhankelijk van elkaar moet zijn ontstaan. De conclusie die we daaraan kunnen verbinden is dezelfde als die van Needham, namelijk dat we hier te maken hebben met een archetype, een algemeen menselijk symbool, en niet met een symbool, dat cultuurgebonden is. Over betekenis en aard van die symboliek wordt door Hatt niets gezegd zodat hij voor ons doel verder niet relevant is.

Onze volgende vaststelling is dat er van de vier resterende auteurs twee zich bezig houden met bovennatuurlijke en twee met aardse halfwezens. Het blijkt namelijk dat in mythen en volksverhalen niet alleen goden maar ook mensen afgeschilderd worden als unilateralen. Welnu, de theorieën die zich bezig houden met menselijke halfwezens stammen van Szabó en Zahan, terwijl de theorieën die zich bezig houden met bovennatuurlijke halfwezens uit de pen van Jensen en Deonna komen.

Jensen is de meest radicale. Voor hem is het ontstaan van de unilaterale godheid onderdeel van het proces van menswording. Zijn redenering is dat de mens zich god pas kon voorstellen als unilateraal toen hij zich tijdens zijn ontwikkeling van dier tot cultureel wezen bewust werd van zijn lichamelijke symmetrie. Want, al is de mens niet symmetrischer van vorm is dan andere zoogdieren, toch is zijn symmetrie opvallender omdat hij rechtop loopt. Gaat de mens nu op zoek naar een symbool voor de bovennatuur als menselijk en tegelijkertijd niet-menselijk, dan is de unilaterale antropomorfe figuur een voor de hand liggende mogelijkheid.

Zulk een figuur wekt namelijk de indruk van menselijkheid omdat wij er ondanks de halvering een menselijk lichaam in herkennen. Anderzijds wekt die figuur ook weer de indruk niet-menselijk te zijn omdat zij iets voorstelt dat helemaal niet kan. Er bestaan geen mensen die van top tot teen gehalveerd zijn en dan ook nog kunnen functioneren. Het beeld van de unilaterale godheid is dus een paradox - iets dat vanuit de ene optiek niet en vanuit een andere optiek wel kan - en in dat paradoxale ligt voor een groot deel ook de zeggingskracht ervan.

Dat paradoxale karakter wordt verder uitgewerkt door Deonna, onze tweede auteur, die er de aandacht op vestigt dat bovennatuurlijke wezens, ondanks het feit dat ze slechts één been of

één oog hebben, toch geacht worden zich sneller te kunnen voortbewegen en meer te kunnen waarnemen dan een mens met twee benen en twee ogen (4). Het missen van een lichaamsdeel accentueert bij de goden juist de kracht van dat lichaamsdeel. Vergeleken met de mens kunnen ze dus meer met minder.

Echter, wat voor de goden geldt als teken van een superieure bestaanswijze is voor de mens eerst en vooral een handicap. Een mens met slechts één been is verre van te benijden. Vandaar dat unilateraliteit als symbool een dubbele en tegengestelde lading heeft. Dit voert ons naar Szabó en Zahan, de twee auteurs die unilateraliteit bezien vanuit het perspectief van de mens.

Voor Szabó bevat de unilaterale figuur een verwijzing naar de man/vrouw relatie. Zij herinnert aan het biologische gegeven dat het individu op zich, zonder een partner van het andere geslacht, maar een halve mens is. Adam mag dan al in het bezit zijn van een volledig lichaam, zonder Eva kan hij geen nieuw leven verwekken. Szabó introduceert hiermee een thema dat, zoals we nog zullen zien, met grote regelmaat terugkeert in verhalen over halfwezens.

Zahan, onze vierde en laatste autoriteit, breidt dit thema verder uit door te stellen dat het unilaterale symbool niet alleen verwijst naar de man/vrouw complementariteit, maar ook naar de noodzaak van complementariteit en evenwicht op alle gebieden van het menselijk leven. Meer populair uitgedrukt, de halve zou herinneren aan de noodzaak van het yin-yang principe.

Samenvattend kunnen we dus zeggen dat de unilaterale figuur ons voorhoudt dat het eigene van de bovennatuur bestaat in de omkering en overstijging van menselijke wetmatigheden. Is het menselijk lichaam opvallend symmetrisch, de antropomorfe godheid is nadrukkelijk asymmetrisch (Jensen). Is het samengaan van man en vrouw noodzakelijk voor de voltooiing van de menselijke persoon en het voortbestaan van de mensheid (Szabó), de goden zijn zichzelf genoeg en bestaan oneindig voort zonder tussenkomst van het paringsmechanisme. Zijn individuele mensen sterfelijk, goden zijn dat niet. Is bij mensen sprake van contrasterende krachten en waarden, die in evenwicht dienen te blijven (Zahan), goden hebben geen behoefte aan dergelijke contrasten. Tenslotte, is het missen van een orgaan bij de mens een teken van gebrek, bij de goden geldt het als een teken van volheid (Deonna).

Onze bevinding is dus dat de vier genoemde interpretaties van unilateraliteit op elkaar betrokken kunnen worden met behulp van het concept 'paradox', en dat dit concept toepasbaar is op het geheel van unilaterale voorstellingen, want alle gaan ze uit van iets dat menselijkerwijze gesproken niet kan. Needham heeft misschien gelijk, waar hij poneert dat geen van de door hem besproken theorieën algemene geldigheid heeft, maar in combinatie blijken ze die algemene geldigheid wel te bezitten.

Hiermee is de discussie echter nog niet ten einde, want naast verhalen over bovennatuurlijke halfwezens bestaan er, zoals gezegd, ook nog verhalen over menselijke halven. Dit doet de vraag rijzen hoe aardse wezens als unilateralen kunnen worden afgeschilderd, wanneer unilateraliteit zoals tot nu toe is beweerd kenmerkend is voor de bovennatuur. Verder ligt er nog de opmerking van de Heusch over het verband tussen unilateralen en tweelingen. Waarin bestaat dat verband? Voor een antwoord op beide vragen wenden we ons tot twee oorsprongsmythen van de Luba uit Zaire.

III

Volgens een van die Luba mythen waren er bij de schepping van de mens twee godheden betrokken. De hoogste van de twee had zich voorgenomen uitsluitend éézijdige mensen te laten maken, maar de lagere godheid die dat plan moest uitvoeren hield zich daar niet aan en

maakte de mensen op eigen initiatief tweezijdig. Zijn opdrachtgever bleef hiervan onkundig tot zich op zekere dag een kreupele jongen bij hem aandiende. Deze kwam zich beklagen dat hij voortdurend bespot werd door zijn broers die wel recht van lijf en leden waren. Pas toen werd het de schepper duidelijk dat hij door zijn medegod bedrogen was en hij maakte de laatste daarover bittere verwijten. 'Begrijp je dan niet waarom ik alleen maar halfmensen wilde?', riep hij uit. 'Dat was omdat ik geen onderscheid wilde tussen gave en mismaakte mensen. Met een half lichaam waren ze allemaal mismaakt geweest en kon zich niemand laten voorstaan op een ander. Nu is de een knap en de ander niet om aan te zien!'. Maar hij genas de jongen toch en droeg hem op overal te verkondigen dat niemand meer met kreupele mensen mocht spotten, en dat uiteindelijk iedereen moest sterven (Janssens 1926:560).

Uit dit verhaal wordt nogmaals duidelijk dat lichamelijke asymmetrie een volkomen tegengestelde betekenis heeft naar gelang het betrekking heeft op de bovennatuur of de menselijke samenleving. De kreupele jongen mag dan wel iets weg hebben van een eenbenige godheid, maar bij degenen die met een gaaf lijf door het leven mogen gaan wekt hij alleen maar spotlust op. Zijn enige troost is dat iedereen een keer dood moet en dat de dood allen weer gelijk maakt.

Nu is het opmerkelijk dat de Luba nog een tweede oorsprongsmythe hebben, waarin verteld wordt dat de oerwereld niet bevolkt zou zijn geweest door halfmensen maar door tweelingen. Volgens deze mythe waren de eerste bewoners van de aarde een man en een vrouw, die zich eerst niet bewust waren van elkaars bestaan en langs elkaar heen leefden. Maar op zekere dag hoorde de man vreemde geluiden in het bos. Toen hij, nieuwsgierig geworden, voorzichtig ging kijken trof hij de vrouw aan, die hout aan het kappen was, en hij besloot bij haar in te trekken. Ze wisten bij het begin van hun samenwoning nog niets af van geslachtelijk verkeer, maar toen ze bij toeval twee jakhalzen zagen paren, kwamen ook zij op een idee. Het resultaat bleef niet uit en ze bleken uitermate vruchtbaar. Hun eerste kinderen waren namelijk een tweeling, die ze naar de volgorde van hun geboorte Kyungu ('de eerste') en Kabange ('de volgende') noemden. De kinderen die daarna kwamen waren ook tweelingen en die brachten op hun beurt ook weer tweelingen voort zodat tenslotte het hele land bevolkt raakte met tweelingen, die ook nog allemaal dezelfde twee namen droegen. Ofschoon iedereen familie was van iedereen, of misschien juist omdat iedereen familie van iedereen was, bevochten ze elkaar op leven en dood. De ene groep moordde de andere uit en alleen de sterksten bleven over om verder te gaan met tweelingen te maken en de cyclus van geweld in stand te houden (Theuws 1962:202).

Een mens heeft niet veel fantasie nodig om te zien dat die oerwereld van de Luba een hel moet zijn geweest. Het was een wereld van louter inteelt, waarin vrijwel alle onderscheid ontbrak. Iedereen was bloed- en aanverwant van iedereen. Ze hadden maar de beschikking over twee namen, waar de hele bevolking, mannen en vrouwen, het mee moest doen. Het resultaat was, zoals we weten, moord en doodslag. Het zal dan ook geen toeval zijn geweest dat het jakhalzen waren, die het eerste mensenpaar voordeden hoe men zich kon voortplanten.

IV

Wanneer we de twee oorsprongsverhalen van de Luba met elkaar vergelijken, zien we een aantal opvallende contrasten. In het eerste verhaal is er sprake van een halvering van het menselijk lichaam, want de oppergod wil alleen maar halfmensen. In het tweede verhaal daarentegen gaat het om een verdubbeling, want de wereld bestaat uit louter tweelingen. Met de getalswaarde stijgt ook de agressiviteit: de halve mens kent geen agressie; de hele mens kent die wel want hij blijkt zich agressief te gedragen tegenover de halve; en bij de tweelingen is

agressiviteit zo algemeen dat je kunt spreken van een oorlog van allen tegen allen. Een derde belangrijke verschil is dat bij het ontstaan van de halve mens er sprake is van goddelijk ingrijpen, terwijl bij het ontstaan van de tweelingen er sprake is van dierlijke beïnvloeding.

Deze tegenstellingen doen ons al vermoeden dat de twee verhalen bij elkaar horen en deel uitmaken van een en dezelfde discussie. Dit vermoeden wordt bevestigd door een soortgelijk verhaal in Plato's Symposium, waarin verteld wordt dat de oerbewoners van de aarde bestonden uit een soort Siamese tweelingen, die zo sterk en agressief waren dat ze zelfs de goden naar het leven stonden. De laatsten besloten daarom uit voorzorg ze doormidden te snijden en er éénlingen van te maken. Dan waren ze minder sterk en, zo redeneerde Zeus, als er meer mensen waren konden de goden ook rekenen op meer offergaven. Toen ze tenslotte allemaal tot éénlingen gemaakt waren, dreigde Zeus dat hij ze nog eens doormidden zou klieven als ze zouden hervallen in hun agressiviteit. Ze zouden dan door het leven moeten als halven, hinkend op hun ene been. De moraal die Plato hecht aan zijn verhaal is dat we elkaar dienen te helpen de geboden van de goden te onderhouden om aan dat afschrikwekkend lot te ontkomen (Plato 1990:30-5).

De overeenkomsten tussen de Luba mythen en Plato's verhaal zijn te groot om toevallig te zijn. In beide gevallen is er sprake van vechtlustige tweelingen, van agressieloze halfmensen, en van normale individuen die de neiging hebben telkens weer in agressie te vervallen en daarom van hogerhand gewaarschuwd moeten worden. Deze overeenkomsten kunnen alleen verklaard worden als we aannemen dat tweelingen, net als halfmensen, een archetype zijn met een scala aan betekenissen dat wereldwijd grote overeenkomsten vertoont.

In kleine, pre-moderne gemeenschappen waar men veel meer van zijn verwanten afhankelijk is en waar verwantschapsplichten veel zwaarder wegen dan bij ons, wordt de geboorte van een tweeling meestal gezien als een slecht voorteken. Er gaat een dreiging van geweld van hen uit en alles wat ze aanraken of wat met hen in aanraking komt deelt erin. Men zegt bijvoorbeeld dat ze meer dier zijn dan mens. Ze zouden geen verstandelijke vermogens hebben, maar desondanks buitengewoon sluw zijn. Het verschijnen van een tweeling kan het begin betekenen van een epidemie. Het kan twist en tweedracht veroorzaken tussen vrienden en burens. Het kan belangrijke rituelen doen mislukken of aanleiding geven tot massale overtreding van verboden. Het gevolg is dan ook dat ze in sommige gevallen gedood of samen met hun ouders uitgestoten worden (5).

De vraag is nu hoe die tweelingenfobie te verklaren. Kijken we naar mythen en volksverhalen, dan zien we dat tweelingkinderen, maar vooral tweelingbroers, daar bij voorkeur afgeschilderd worden als rivalen die elkaar naar het leven staan. Denk slechts aan het bekende verhaal van Romulus en Remus en aan het nog bekender verhaal van Jakob en Esau, die al begonnen te rivaliseren in de moederschoot. De reden daarvoor is niet ver te zoeken. Ze strijden immers om een schaars goed, of dat nu de moedermelk is die ze samen moeten delen, of de erfopvolging waarvoor slechts een van de twee in aanmerking kan komen, aangezien er maar een plaats te vergeven is. Men is dus op zijn hoede voor tweelingen omdat ze een teken van rivaliteit zijn en een teken kan altijd de werkelijkheid oproepen.

Na deze korte kennismaking met de symboliek van de tweeling kunnen we weer terugkeren naar Plato. Diens verhaal is voor ons niet alleen belangrijk omdat het zulke treffende overeenkomsten heeft met de Luba mythen maar ook omdat het ons het idee aan de hand doet dat de wereld van de tweelingen voorafging aan die van halve of hele mensen, iets dat uit de Luba mythen niet direct viel op te maken. Ontdaan van hun symboliek wordt in al die verhalen

dus verteld dat de mensheid na een eerste fase van ongebreideld geweld een tweede fase is ingegaan waarin door ingrijpen van de goden het geweld beheersbaar werd. Wat we nog niet weten is waar die goden vandaan kwamen. Degene die ons daarop een antwoord meent te kunnen geven is de cultuurfilosoof René Girard.

V

Girard is ook in het Nederlands taalgebied geen onbekende. Een aantal van zijn werken zijn in vertaling verkrijgbaar en verder zijn hier te lande ook al verschillende studies over zijn theorie verschenen (6). We hoeven ons dus niet bezig te houden met een uitvoerige uiteenzetting ervan en kunnen volstaan met een korte samenvatting.

Girard begint met de constatering dat wij mensen een instinctieve neiging hebben steeds weer dezelfde dingen te willen als een ander. Wat de ander begeerlijk vindt kan daardoor ook voor ons de moeite waard worden. Hij noemt dat mimetische (nabootsende) begeerte. Als een aantal mensen hetzelfde begeren kan dat schaarste en conflicten veroorzaken, en de kans zit erin dat men tenslotte geweld gaat gebruiken tegen elkaar. Dat geweld kan vervolgens zodanig oplopen dat het een bedreiging gaat vormen voor de samenleving als geheel.

Tijdens een dergelijke proces gaan mensen steeds meer op elkaar lijken. Ze hanteren allemaal dezelfde argumenten, die er overigens niet zoveel toe doen, want ze luisteren toch niet meer naar elkaar. Tenslotte vergeet men zelfs waar het allemaal om begonnen is. De betrokkenen worden op die manier als het ware dubbelgangers of tweelingen van elkaar. Het wegvallen van onderlinge verschillen waardoor die menigte dubbelgangers ontstaat voltrekt zich als een om zich heengrijpende besmetting: de een steekt de ander aan. Wanneer mimetisch geweld niet op een of andere manier in toom wordt gehouden kan het zich dan ook tot steeds bredere lagen van de samenleving uitbreiden.

Welnu, een mogelijkheid om een dergelijke crisis op te lossen is het aanwijzen van een zondebok, die vervolgens wordt gelynd of uitgedreven. Dat slachtoffer kan een willekeurig iemand zijn, maar vaak is het een randfiguur die makkelijk aan te pakken is. Is de doding of uitdrijving geschied en is tot opluchting van eenieder de vrede hersteld, dan realiseert men zich echter dat de zondebok niet alleen de oorzaak van de tweespalt was, maar ook de oorzaak van de herwonnen eenheid. Daardoor krijgt hij de trekken van een sacraal wezen, wiens heilzame werking men telkens weer kan oproepen door het imiteren van het oorspronkelijke gebeuren in geritualiseerde vorm met als centraal element het offer. De mens, het dier of het voorwerp dat geofferd wordt neemt dan de plaats in van de zondebok. Girard nu is van mening dat dit zondebokmechanisme ten grondslag ligt aan het verschijnsel 'religie'. In zijn visie is religie dus een middel of strategie om onbeperkt en naakt geweld te beteugelen met behulp van beperkt en geritualiseerd geweld.

Nu kunnen er omtrent de theorie of hypothese van Girard talloze vragen gesteld worden. Is het wel altijd waar dat zondebokken die bovennatuurlijke status krijgen? Zijn alle offers herhalingen van het zondebok proces en zijn er ook geen andersoortige offers? Is geweld altijd negatief? Enzovoorts. We laten die vragen voor wat ze zijn. Niet dat ze niet gesteld mogen worden: integendeel, ze zijn stuk voor stuk van wezenlijk belang. Maar ze zijn voor ons momenteel niet aan de orde. Ook doet het even niet ter zake of Girard historisch gezien nu wel gelijk heeft en of religie wel op die manier ontstaan is of niet. Het enige dat we op dit moment nodig hebben is het scenario van de zondebok en wat we willen weten is of dat scenario ons meer helderheid kan verschaffen over Plato's verhaal en de Luba mythen.

Een van de vragen die je naar aanleiding daarvan zou kunnen stellen is hoe de goden zo

onverstandig konden zijn tweelingen te scheppen als eerste bewoners van de aarde. Daarmee schiepen ze immers een wereld vol haat en nijd en, afgaande op Plato's eigen getuigenis, brachten ze daarmee ook nog hun eigen voortbestaan in gevaar. Het antwoord moet echter luiden, dat uit niets blijkt dat de goden de scheppers zouden zijn van de tweelingenwereld. Dat blijkt niet uit Plato's verhaal, en het blijkt al helemaal niet uit het Luba verhaal, waar immers van geen goden gerept wordt. Als er al iemand verantwoordelijk gesteld wordt bij de Luba, dan zijn dat de twee jakhalzen, want het is naar hun beeld en gelijkenis dat de tweelingen ter wereld zijn gekomen. En iets dergelijks mogen we misschien ook veronderstellen voor Plato's tweelingen (7).

Een even belangrijke vraag is echter waar de goden zelf vandaan komen. Daarop krijgen we noch van Plato noch van de Luba antwoord, maar wel van Girard. Passen we diens hypothese bijvoorbeeld toe op Plato's verhaal, dan moeten we beginnen met vast te stellen dat Zeus en de andere goden gewezen zondebokken zijn. Op die manier is volgens Girard religie immers begonnen. Onze tweede vaststelling zal vervolgens moeten zijn dat de tweelingen degenen waren, die hen uitdreven, want er waren geen andere mensen op aarde. Kortom het zijn dan niet de goden die de tweelingen hebben geschapen, maar de tweelingen, die de goden hebben geschapen. De goden zijn de verdrevenen uit de tweelingenwereld. Zij zijn het die verantwoordelijk werden gesteld voor het daar heersende geweld. Maar zij zijn tegelijkertijd ook de bewerkers van de miraculeuze vrede, die daarop volgde.

Het gebeuren van de oeruitdrijving werd vervolgens telkens weer herhaald in de vorm van offers. Het mes van Zeus dat tweelingen tot beheersbare wezens maakt blijkt niets anders te zijn dan het offermes. Haal het offermes weg en Zeus is machteloos. Zijn dreigement dat de mensen bij voortgaand wangedrag tot halfmensen zullen worden gedegradeerd is dan ook pure snoeverij. Zou hij dat namelijk doen, dan was er geen onmin meer en waar geen onmin is daar zijn geen zondebokken meer nodig. Waar geen zondebokken meer gemaakt worden daar worden ook geen goden meer gemaakt, en waar geen goden meer zijn, daar hoeven ook geen offers meer gebracht. Exit Zeus.

Hetzelfde zou gebeuren als het geweld opnieuw om zich heen zou grijpen en de wereld weer bevolkt zou worden door tweelingen. Tweelingen erkennen namelijk geen goden en Zeus had het gelijk helemaal aan zijn kant toen hij zich door hen in zijn bestaan bedreigd voelde.

Concluderend mogen we dus zeggen dat Girard ons een flink eind op weg heeft geholpen met betrekking tot de tweelingen symboliek en het ontstaan van godheden. Wat de tweelingen betreft heeft hij ons er niet alleen aan herinnerd dat ze in mythen en volksverhalen gelden als aartsrivalen, maar omgekeerd ook dat mensen die met elkaar rivaliseren in figuurlijke zin tweelingen worden doordat ze steeds meer hun identiteit aan hun tegenstander ontlenuen.

VI

Naast tweelingen en echte unilateralen moet voor een goed begrip van de laterale symboliek tenslotte ook nog aandacht geschonken worden aan figuurlijke halven, personages, die weliswaar twee lichaamshelften hebben maar die eenzijdig gedeformeerd zijn geraakt door hun contact met het goddelijke. De aartsvader Jakob, die voor zijn leven kreupel werd door zijn gevecht met de engel (Genesis 32, 23-33) is hiervan een bekend voorbeeld. Maar soortgelijke verhalen kan men zelfs te horen krijgen van Afrikaanse stadsbedelaars. Een voorbeeld hiervan is Nazikhale (letterlijk: 'Blijf jij maar daar!'), een man uit zuid-Malawi, die beweerde dat hij ooit dood was geweest, maar van God weer onder die naam naar de aarde terug moest. Hij moest van toen af aan wel in de openlucht slapen zodat God hem gemakkelijk kon vinden, als zijn tijd werkelijk gekomen was. Ook mocht hij alleen maar voedsel eten dat al een paar dagen

oud en op de rand van bederf was. Tenslotte kortte God ook nog een van zijn benen in zodat hij kreupel werd en niet ver zou kunnen lopen, mocht hij ooit in de verleiding komen er vandoor te gaan. Nazikhale woonde in het stadje Limbe, waar hij in zijn onderhoud voorzag met het verzamelen van blik en oud roest, dat hij voor een paar centen van de hand deed. Hij was geliefd om zijn verhalen over God en de hemel, maar zijn faam dankte hij toch voornamelijk aan het feit dat hij in de toekomst kon kijken (8).

Wat in dit en soortgelijke verhalen opvalt is de nadruk die er gelegd wordt op het vermogen in het verborgene te kunnen zien. Nazikhale beweerde God gezien te hebben; hij kon in zijn slaap zien wat om hem heen gebeurde, en hij kon in de toekomst zien. De aartsvader Jakob refereerde ook aan dat speciale 'zien' door de plek waar het gevecht met de engel plaats vond Pniël te noemen, 'want - zo zei hij - ik heb God gezien van aangezicht tot aangezicht, en ik ben toch in leven gebleven' (Genesis 32, 31). Daarna ging ook hij, net als de bedelaar uit Malawi, het leven in met een nieuwe naam als teken van een nieuwe identiteit. Jakob was voortaan Israël: 'God vecht' (Fokkelman 1981:110).

Nu doet het er wat onze argumentatie betreft niet toe of men werkelijk denkt ooit dood te zijn geweest of dat men dat verhaal uit zijn duim zuigt. We zijn in de eerste plaats geïnteresseerd in de symboliek die men hanteert om dood-en-terugkeer ervaringen te beschrijven en niet zozeer in de 'echtheid' van die ervaringen. Welnu, wat die symboliek betreft leren ons de zojuist aangehaalde voorbeelden, dat wie in nauw contact komt met de bovennatuur kans loopt asymmetrisch te worden. Contact met de bovennatuur kan onder andere plaats vinden wanneer mensen geroepen worden om hun samenleving uit een rivaliteitscrisis te halen. Door het nadrukkelijk ongelijk maken van de twee lichaamshelften wordt hun lichaam voor ieder zichtbaar ont-tweelingd, zodat asymmetrieci een wandelend symbool van verzoening worden.

Bij een uitgebreid onderzoek naar volksverhalen in Malawi was een van mijn meest verrassende bevindingen dat eenzijdige verminking een centrale functie vervult in vrijersverhalen van het type 'jongen zoekt meisje' (9). Hier volgt in verkorte vorm een voorbeeld, het verhaal van de arme Luizebos:

De enige dochter van het stamhoofd is een schoonheid rond wie zich talloze aanbidders verdringen. Ze wordt echter ernstig ziek en deskundigen weten mee te delen dat het medicijn tegen deze aandoening alleen in een ver land te vinden is, maar de reis daarheen is uiterst gevaarlijk. De vader van de zieke doet een beroep op de aanbidders, maar die laten het een voor een afweten. Uiteindelijk dient zich de verschoppeling van het dorp aan, die bekend staat als Luizebos. Bij gebrek aan beter wordt zijn aanbod aangenomen en hij vertrekt. Tijdens zijn reis wordt hij aangevallen door wilde dieren, die hem achtereenvolgens ontdoen van een arm, been, oog, oor enzovoorts, zodat tenslotte een helft van zijn lichaam zwaar gehavend is. Hij slaagt er desondanks in het medicijn te bemachtigen. De terugreis is godzijdank makkelijker. Hij wordt namelijk door de magiër, die hem het medicijn leverde, voorzien van een platte mand, die werkt als een vliegende schotel. Hij landt net op tijd om de zieke van een wisse dood te redden. Als het meisje genezen is, worden alle aanbidders opgeroepen op audiëntie te komen zodat ze in alle rust haar keuze kan maken. Luizebos sluit zich als laatste bij de rij aan, maar wordt onder hoongelach verdreven. Toch is hij het die uiteindelijk wordt uitgekozen als de echtgenoot van de prinses.

Het verhaal van Luizebos kan eveneens geanalyseerd worden aan de hand van het zondebok scenario. Het begint al met die menigte aanbidders, die allemaal elkaars rivalen zijn. We hebben

intussen geleerd dat rivalen steeds meer op elkaar gaan lijken. Dat gebeurt ook hier en het gevolg is dat de prinses tenslotte geen enkele keuze meer heeft, want de keuze voor één is tegelijkertijd een keuze voor allen. Ze kan hen echter ook niet allemaal trouwen, gesteld dat de plaatselijke gebruiken dit al zouden toelaten, want ze willen haar niet met elkaar delen. Het gevolg is dat het meisje wegwijnt.

Als we aannemen dat haar aanbidders de plaatselijke gemeenschap vertegenwoordigen, dan symboliseert haar ziekte de crisis waarin die gemeenschap zich bevindt. Ofschoon in principe huwbaar, is ze vanwege die ziekte in feite niet huwbaar. De oplossing wordt uiteindelijk aangereikt door een marginale figuur, die niet tot de groep rivaliserende aanbidders behoort. Dit houdt in, zoals in veel van dergelijke verhalen, dat hij een lange en uiterst gevaarvolle reis moet ondernemen. Terwijl hij daarmee doende is wordt hij figuurlijk unilateraal. Hij vindt echter de verre magiër, waarin wij de oppergod herkennen uit het verhaal van de kreupele Luba jongen, en deze geeft hem het medicijn. Tenslotte is hij het die de prinses mag trouwen omdat hij de enige is die bewezen heeft dat hij iets voor haar over heeft. Door haar te trouwen wordt hij dan tot haar wederhelft (letterlijk: 'tegengestelde helft').

Het thema van de twee helften komt in dit verhaal dus in twee vormen voor. Eerst verschijnt het in de persoon van de prinses, die geen wederhelft kan vinden omdat alle gegadigden dubbelgangers van elkaar zijn. Daarna verschijnt het in de persoon van Luizebos, wiens ene lichaamshelft zwaar gehavend wordt tijdens het zoeken naar een oplossing voor het probleem van de prinses. Er blijkt een verband tussen beide varianten van het thema te bestaan, want de prinses krijgt uiteindelijk haar wederhelft alleen doordat Luizebos toelaat dat een helft van zijn lichaam verminkt wordt. Ik kan niet nalaten te herinneren aan Genesis 2, 21-22, waar JHWH een rib van Adam wegneemt om daaruit Eva te vormen. Klaarblijkelijk is ook daar het asymmetrisch worden van de man een voorwaarde om een wederhelft te kunnen krijgen en hebben we hier te maken met een meer algemeen thema.

Luizebos lijkt in veel opzichten op de klassieke zondebok, maar er zijn ook wezenlijke verschillen. Opvallend is bijvoorbeeld dat de verschoppeling niet zomaar door de menigte wordt uitgedreven, maar zich vrijwillig aanbiedt om iets te ondergaan wat weliswaar op een uitdrijving lijkt, maar in strikte zin geen uitdrijving is, omdat hij het zelf in de hand heeft. Verder wordt hij ook niet automatisch van vloek tot zegening zoals dat bij de zondebok het geval is. Hij blijft gewoon een verschoppeling, ook na het volbrengen van zijn heroïsche reis, want als ook hij zijn opwachting wil gaan maken bij de intussen herstelde prinses, wordt hij nog steeds weggehoond door de andere aanbidders.

Bij de klassieke zondebok vindt er een transformatie plaats in de manier waarop de gemeenschap naar hem kijkt: van voorwerp van verachting wordt hij voorwerp van verering. Bij dit tweede type zondebok vindt er een transformatie plaats in zijn eigen persoon. Hij wordt van gewoon mens een door de goden getekende, welke transformatie gesymboliseerd wordt door zijn eenzijdige mutilatie. Het uiteindelijke effect in dat geval is niet dat hem spontaan verering wordt toegekend door de menigte, maar eerder dat hij verhoogd wordt tegen de zin van de menigte in.

De essentie van het verhaal is dat de held zich op eigen initiatief onderwerpt aan een proces waardoor zijn lichaam asymmetrisch gemaakt wordt en een zich voortdurend uitbreidend mimetisch conflict wordt opgelost. Daardoor wordt een huwelijk mogelijk, hetgeen een symbolische manier is om te zeggen dat de samenleving weer kan functioneren. De vrij-er wordt aldus be-vrij-der.

Dat hij zich asymmetrisch laat maken kan in het kader van het klassieke zondebokscenario niet anders worden uitgelegd dan dat hij verzaakt aan al datgene wat aanleiding geeft tot symmetrisch conflict. Hij wordt daarmee tot voorbeeld en model voor menselijke relaties. Dat hij zich aanbiedt of toelaat deze tortuur aan zijn lichaam te voltrekken impliceert verder dat hij de werking van het mimetisch proces en het zondebok mechanisme doorziet. Een van de kenmerken van asymmetrie is immers, zoals eerder opgemerkt, dat ze kunnen zien wat voor gewone mensen verborgen blijft.

Ik constateer daarmee dat er in mythen en volksverhalen er zondebokken blijken te bestaan van twee soorten: degenen die het mechanisme niet doorzien en degenen die het wel doorzien en dat inzicht willen doorgeven aan hun medemensen. Dat laatste kan echter alleen als zij de vervolgers hun gang laten gaan en zich laten doden, maar daarna weer van de dood terugkeren als bewijs dat geweld niet het laatste woord heeft. Met deze gedachten op de achtergrond gaan we nu onze aandacht wijden aan een episode uit het evangelie volgens Johannes.

VII

De lanswonde van Christus (Joh. 19, 31-37)

31 Aangezien het voorbereidingsdag was en de Joden niet wilden dat de lichamen op sabbat aan het kruis bleven - het was bovendien een grote sabbat - vroegen zij aan Pilatus verlof de benen van de gekruisigden te breken en hen weg te nemen. 32 Daarom kwamen de soldaten en sloegen zowel bij de ene als bij de andere die met Hem was gekruisigd, de benen stuk. 33 Toen zij echter bij Jezus kwamen en zagen dat Hij reeds dood was, sloegen zij Hem de benen niet stuk 34 maar een van de soldaten doorstak zijn zijde met een lans; terstond kwam er bloed en water uit. 35 Die het gezien heeft getuigt hiervan; zijn getuigenis is waar en hij weet, dat hij de waarheid zegt, opdat ook gij zoudt geloven. 36 Dit is gebeurd opdat de Schrift zou vervuld worden: "Van zijn gebeente zal niets worden verbrijzeld". 37 Terwijl nog een ander schriftwoord zegt: "Zij zullen opzien naar Hem die zij hebben doorstoken".

Van deze scène is geen enkele parallel te vinden bij de synoptici en, aangezien het ook nog een relatief lange passage betreft, ligt de veronderstelling voor de hand dat het een belangrijke plaats inneemt in het passieverhaal van Johannes. In het kort komt de aangehaalde passage erop neer dat Pilatus nadat Jezus gestorven was - en met het oog op het Paasfeest - soldaten naar Golgotha stuurde met de opdracht de benen van alle drie de gekruisigden te breken vooraleer ze van het kruis af te nemen, een normale praktijk na de terechtstelling van veroordeelden. Ziende dat Jezus al dood was, braken ze echter zijn benen niet. In plaats daarvan werd zijn zijde met een lans doorboord en uit die wonde vloeide niet alleen bloed maar ook nog water, hetgeen door de auteur van dit evangelie als een hoogst bijzonder teken beschouwd werd.

In de exegese van deze passage wordt veel nadruk gelegd op de symboliek van het lam. Zo is het niet-breken van Jezus' benen waarschijnlijk een verwijzing naar Exodus 12, 46, waar gezegd wordt dat de beenderen van het paaslam niet mogen worden gebroken. Verder sterft Jezus in het evangelie volgens Johannes op het ogenblik dat men in de tempel de paaslammeren begint te slachten (De la Potterie 1983:229-238). En tenslotte is 'Lam Gods' de eerste titel die in het vierde evangelie aan Jezus wordt toegekend (Joh. 1, 29, 36). De gekruisigde is aldus het ware paaslam, dat de zonde van de wereld wegneemt.

Een tweede thema dat altijd veel aandacht heeft gekregen in de exegese van de lanswonde is de onverwachte uitstorting van water en het samengaan van water en bloed, dat men placht te verbinden met belangrijke theologische tweevouden als doopsel en eucharistie, en de

complimentariteit van mensheid en godheid in Christus. Het bloed zou dan het element 'mensheid' symboliseren terwijl het water zou verwijzen naar het element 'godheid'.

Tenslotte is ook het in vers 37 aangehaalde schriftwoord - "Zij zullen opzien naar Hem die ze hebben doorstoken" - van belang. In zijn volledigheid luidt dit: "Maar over het huis van David en de bevolking van Jeruzalem zal Ik een geest van mededogen uitstorten, die hen tot bidden brengt. Dan zullen ze opzien naar hem, die ze doorstoken hebben en over hem een rouwklacht houden, zoals men die houdt over de enige zoon; zij zullen om hem klagen, zoals men klaagt om de eerstgeborene" (Zacharia 12, 10). Het water dat vloeit uit Jezus' zijde wordt aldus in de gedachtengang van Johannes ook verbonden met de geest van mededogen, die volgens de profeet in de messiaanse tijd uitgestort zal worden over het volk (cf. Joh. 7, 38). Het lam, toonbeeld van zachtmoedigheid, wreekt zich niet op zijn vervolgers, maar deelt hen mee van zijn eigen mededogen.

Het heeft er alle schijn van dat het toebrengen van de lanswonde het hoogtepunt vormt van het johanneische lijdensverhaal. Dit wordt niet alleen gesuggereerd door de uniciteit ervan en de uitzonderlijke theologische lading die deze episode al had ten tijde van het ontstaan van dit evangelie, het blijkt eveneens uit de structuur van het verhaal, waarin de tegenstelling tussen symmetrie en asymmetrie een opvallende rol speelt. Om dit te zien dient men te letten op twee aspecten, die in de exegetische doorgaans onderbelicht blijven, namelijk de aanwezigheid van twee andere gekruisigden - die overigens ook in de lijdensverhalen van de synoptici figureren - en het feit dat Jezus door de lanswonde eenzijdig verminkt wordt. Op het eerste gezicht lijken deze zaken niet van bijzondere betekenis. Het aantal misdadigers dat met Jezus terecht gesteld wordt kan opgevat worden als een puur toevallig gegeven. Verder lijkt ook de eenzijdigheid van de verminking exegetisch niet belangrijk. Jezus' zijde was immers de voor de hand liggende plek om die wonde toe te brengen. Beide zaken krijgen echter een andere dimensie, als we ze bezien in het licht van tweelingen en asymmetrië.

Zoals gezegd, het lijdensverhaal van Johannes spreekt net als de synoptici van twee mensen, die met Jezus gekruisigd worden, een aan zijn linker- en een aan zijn rechterzijde. Hun namen worden niet vermeld, noch enig ander gegeven waardoor ze van elkaar zijn te onderscheiden (10). Ze kunnen daarom opgevat worden als representanten van het tweelingen motief met zijn associaties van mimetisch geweld en naamloosheid. Door hun symmetrische opstelling ter weerszijden van Jezus ('aan elke kant een en Jezus in het midden'; Joh. 19, 18) breiden ze de symmetrie van diens lichaam uit en roepen aldus het idee van gelijkheid op: wie tussen hen in hangt verschilt niet van henzelf. Van beiden worden tenslotte de benen gebroken, waardoor de symmetrie nog eens benadrukt wordt.

Het keerpunt komt met de eenzijdige verwonding van Jezus, die in de tekst van Johannes nadrukkelijk wordt gecontrasteerd met het breken van de benen bij zijn medegekruisigden. Hier wordt de toenemende symmetrie ten langen leste doorbroken. De twee zijden van zijn lichaam zijn nu asymmetrisch en Jezus voegt zich daarmee bij het gezelschap van de dappere Luizebos, de Afrikaanse bedelaars en de talloze anderen, die door hun ervaringen van lijden en dood in het bezit kwamen van twee ongelijke lichaamshelften (11). Het is nu voorgoed duidelijk dat hij behoort tot de orde van de asymmetrië, van hen die God gezien hebben en zich bevrijd hebben van de rivaliseringsdrang.

Het Johannesevangelie geeft deze episode nog een opmerkelijk vervolg, wanneer de apostel Thomas weigert te geloven in Jezus' opstanding tenzij hij diens wonden kan zien en aanraken. Nu is het misschien louter toevallig dat de naam Thomas 'tweeling' betekent en dat er in het

Johannesevangelie tot driemaal toe vermeld wordt dat hij als tweede naam 'Didymus' heeft, een naam die ook de betekenis heeft van 'tweeling' en een vertaling is van de eerste. Maar drie keer is wel erg veel om van toevalligheid te spreken. Er wordt bij Johannes niet gezegd met wie hij een tweeling vormde, maar in de eerste eeuwen van het christendom bestond er een wijdverbreide, uit Syrië afkomstige, traditie dat Jezus een tweelingbroer was van Thomas (12). Nu hoeft men daarbij niet direct te denken aan een lijfelijke tweeling. Er kunnen ook andere redenen zijn, bijvoorbeeld uiterlijke gelijkenis of geestelijke verwantschap, waarom men twee mensen aanduidt als 'tweeling'. Verder kan het gewoon een bijnaam zijn geweest. Wat hier ook van zij, past men wat in het voorgaande over tweelingen gezegd is toe op het Thomasverhaal, dan zou die episode betekenen dat de tweeling Jezus/Thomas door de kruisiging op zo overtuigende manier van elkaar gedifferentieerd werd dat de laatste bij het zien van de wondeteken er geen moeite meer mee had om de ander als zijn meerdere, zijn 'Heer en zijn God' (Joh. 20, 28), te erkennen. Merk op dat we hier getuige zijn van de meest intensieve symbolisering van ons thema: een tweeling die onderling asymmetrisch wordt nadat eerst het lichaam van een van hen asymmetrisch is gemaakt (13).

VIII

Voor de volledigheid wil ik nog een ogenblik ingaan op de vraag waarom de verlossersfiguren die hier opgevoerd worden allemaal mannen zijn. Het antwoord is dat die verhalen gegoten zijn in de vorm van een queeste, een zoektocht naar een ontbrekende helft. Die ontbrekende helft kan een tweelingbroer, maar het kan ook een huwelijkspartner zijn. Dat de protagonisten in het eerste geval tweelingbroers zijn en geen tweelingzusters volgt uit het gegeven dat broers vanwege de dominantie van erfrecht en erfopvolging in de mannelijke lijn nu eenmaal als de archetypische rivalen beschouwd worden. Dat degenen die op zoek zijn naar een huwelijkspartner ook weer mannen zijn volgt uit het wereldwijde gebruik dat de jongen het aanzoek doet en niet het meisje. Tenslotte, dat de huwelijkssymboliek zo'n grote rol speelt in verhalen over asymmetrië volgt weer uit het feit dat de verbintenis tussen man en vrouw het meest voor de hand liggende symbool is om het idee van een creatief geheel bestaande uit twee asymmetrische helften gestalte te geven (Turner 1977:50).

Overigens blijkt ook het verhaal van de lanswonde niet helemaal buiten deze symboliek te vallen. Het openen van Jezus' zijde is door theologen namelijk al vroeg in verband gebracht met het openen van Adams zijde. Zoals uit Adams zijde Eva geboren werd, zo werd uit de zijde van Christus, de nieuwe Adam, de kerk geboren als nieuwe Eva en nieuwe gemeenschap. Het is natuurlijk mogelijk dat hier sprake is van een theologisering achteraf, die vreemd was aan de schrijver van de tekst. Maar in het licht van wat hier gezegd is over het verband tussen het thema van lichamelijke asymmetrie en het verwerven van een echtgenote is het aannemelijk dat ook in het Johannesverhaal de huwelijkssymboliek van het begin af op zijn minst geïmpliceerd is geweest.

Het unieke van het Johannesverhaal ten aanzien van de andere in dit artikel aangehaalde verhalen is dan dat het de twee thematieken van het 'asymmetrisch denken' combineert, namelijk de thematiek van de tweelingbroers en de thematiek van bruidegom en bruid. Luizebos maakte geen deel uit van een tweeling. Hij was op zoek naar een bruid en hoefde niet ook nog een relatie met een broer te herstellen. Jakob en Esau daarentegen waren al voorzien van een huwelijkspartner, maar moesten zich wel nog met elkaar verzoenen. Jezus van zijn kant deed beide: hij verwierf zich een bruid en maakte het ook nog mogelijk voor zijn tweelingbroer om weer in hem te geloven.

IX

De tijd is nu gekomen om na te gaan welke stappen we hebben gezet. We zijn begonnen met

de constatering dat in schriftloze religies bovennatuurlijke wezens nogal eens voorgesteld worden als menselijke wezens met slechts een half lichaam. Het mag ons een vreemde symboliek lijken, maar het blijkt wel een bondige samenvatting van het goddelijke als paradox: zich niet voortplanten en toch blijven voortbestaan, onmachtig lijken en toch de meest onmogelijke dingen kunnen volbrengen, ondermenschelijk lijken en bovenmenschelijk zijn.

Een volgende stap bracht ons bij de oorsprongsverhalen van het Luba volk; een verhaal waarin de goden eerst halve mensen wilden scheppen; een ander waarin de oerbewoners van de aarde woeste tweelingen bleken te zijn. Vergelijking met een tekst van Plato deed ons het idee aan de hand dat de twee verhalen als één geheel konden worden gelezen: een wereld van tweelingen, die na verloop van tijd gevolgd werd door een wereld van enkelgeboortigen. Met behulp van het zondebok scenario kon de reconstructie gecompliceerd worden. Het waren de agressieve tweelingen die godheden in het leven riepen en het waren de godheden die op hun beurt mensen in het leven riepen met mogelijkheden tot geweldsbeheersing.

Onze derde stap betrof figuurlijke halfmensen, mensen die weliswaar tweezijdig waren, maar die asymmetrisch waren gemaakt door hun contact met de bovennatuur. We zagen dat het menselijk lichaam soms als een tweeling opgevat wordt en dat figuren, die een vredebrengende rol moeten vervullen soms asymmetrisch gemaakt worden zodat hun mogelijke associatie met tweelingschap en agressiviteit wordt teniet gedaan. We meenden een en ander op indrukwekkende wijze samengevat te zien in het kruisigings- en verrijzenisverhaal van de evangelist Johannes.

X

Met welke bedoeling is dit alles gedaan? In de eerste plaats om degenen die mij aangesteld of in hun midden opgenomen hebben een indruk te geven van de richting waarin mijn onderzoek zich momenteel beweegt. Het zou me niet verbazen als sommigen van U na dit alles van mening zijn dat ik me beter met iets nuttigers had kunnen bezig houden dan eenbenige godheden en agressieve tweelingen. Ik vermoed dat niet alleen; ik weet het omdat ik het al een paar maal te horen heb gekregen. Het valt overigens niemand kwalijk te nemen, want we hebben hier te maken met een symboliek die ons volkomen vreemd is geworden en die ons nu als amusant, om niet te zeggen ridicul, voorkomt.

Wanneer ik desondanks toch met dit onderzoek ben doorgedaan is dat geweest deels vanwege de uitdaging iets op te lossen waar men al een halve eeuw aan sleutelt, deels vanwege het vermoeden dat hier toch meer aan de hand is dan een bizar soort symboliek. Ook daarin ben ik niet teleurgesteld geworden. Vrijersverhalen uit Malawi, waaronder dat van Luizebos, bleken opeens van een onvermoede diepte, en het deed me iets Luizebos te zien oplopen met de man van Nazaret. Ook was het verrassend Plato en de Luba van Zaire als het ware leentjebuurt te zien spelen bij elkaar met hun verhalen over tweelingen en halflingen.

Op een meer theoretisch niveau heb ik met dit onderzoek willen bijdragen tot een post-structuralistische antropologie van de religie. Wanneer ik hier over structuralisme spreek, dan denk ik daarbij vooral aan Luc de Heusch, die mag gelden als de meest gezaghebbende autoriteit op het gebied van Afrikaanse mythologie. Zijn verdiensten op dat terrein zijn onbetwistbaar. Waar anderen uit de rijke mythologie van de Luba en omliggende volken niet meer wisten te persen dan een twijfelachtig stukje historie, was de Heusch in staat er de indrukwekkende cosmologische dimensie van te onthullen. Toch geeft ook zijn werk aanleiding tot fundamentele kritiek. Bij een eerdere gelegenheid heb ik al betoogd dat hij in zijn behandeling van het mythologisch materiaal te weinig oog heeft voor de historische en politieke dimensies ervan

(Schoffeleers 1985). Daaraan wil ik nu toegevoegen dat hij ook onvoldoende recht doet aan de religieuze dimensie van zijn materiaal. Het zou me te ver voeren dit in detail uit te leggen, maar het komt onder andere tot uiting in het feit dat hij eenbenige en unilaterale godheden alleen maar kan zien als angstaanjagende monsters (de Heusch 1982:252, 254). Zijn leermeester Lévi-Strauss is wat dat betreft iets breder van blik, al weet ook hij klaarblijkelijk niet goed raad met dit fenomeen. Wat beiden lijkt te ontgaan is het feit dat mensen de bovennatuur niet alleen beschouwen als een uitvergroting van de natuur, maar ook als paradox, als omkering en overstijging van de natuurlijke orde (14). Het gevolg van de structuralistische visie is dat religie ontdaan wordt van zijn vermogen tot verlossing en bevrijding en daarmee van een van zijn belangrijkste functies. De kreuple bedelaar uit Malawi was gelukkig ondanks zijn kreupelheid en zelfs dank zij zijn kreupelheid. Voor hem was dat het zichtbare bewijs dat hij God gezien had en weer naar God terug zou keren. De aartsvader Jakob zou hem daarin van harte bijvallen. Structuralisten hebben geen oog voor dat geluk en daarom zijn ze er nog steeds niet achter hoe dat met die eenzijdigheid zit.

XI

Gekomen aan het eind van mijn oratie rest mij nog de aangename taak mijn erkentelijkheid te betuigen aan hen die voor deze benoeming verantwoordelijk zijn geweest en hen die me vervolgens in hun midden hebben opgenomen.

Ik dank U, voorzitter en bestuur van het Utrechts Universiteitsfonds voor het in mij gestelde vertrouwen. Ik hoop dat U in Uw verwachtingen niet zult worden teleurgesteld.

Ook dank ik bestuur en leden van de vakgroep Culturele Antropologie, waar ik als bijzonder hoogleraar gedetacheerd ben, voor het feit dat ze me in hun midden hebben willen opnemen. Gaarne wil ik daarbij de namen noemen van de hoogleraren de Ruyter, Hoetink, Thoden van Velzen en, daaraan toegevoegd ofschoon tot de Faculteit van Theologie behorend, de hoogleraar Tieleman. Zij allen hebben mij het gevoel gegeven welkom te zijn. Ik hoop dat onze samenwerking een vruchtbare moge zijn.

Leden van de WARU, de Werkgroep Afrika aan de Rijksuniversiteit te Utrecht, reeds menig jaar hebben wij samen mogen optrekken. Onze samenkomsten zijn altijd een inspirerende ervaring voor me geweest. Ik ben U daar dankbaar voor en spreek de hoop uit dat onze Werkgroep die functie zal blijven behouden.

Dames en Heren, ik dank U voor Uw welwillende aandacht.

NOTEN

(1) De eerste versie van deze tekst werd op 26 januari 1990 besproken in de Girard-kring aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Een bewerking hiervan verscheen in het tijdschrift Etnofoor, jaargang III, no.2, van het Antropologisch - Sociologisch Centrum van de Universiteit van Amsterdam (Schoffeleers 1990). Een Engelse versie werd in April 1991 gepresenteerd op het zevende Satterthwaite Colloquium over Afrikaanse religies (Schoffeleers 1991). Ik dank de leden van de Girard-kring, de redactie van Etnofoor, de deelnemers aan het Satterthwaite Colloquium alsmede Michael Elias, Roel Kaptein, Wyatt MacGaffey, Rodney Needham, Jo van Osch, Ria Reis, Hugo Saeys, Anja Stoevenbeld en Sjef van Tilborg voor hun waardevolle opmerkingen en bemoedigende reacties.

(2) Hier volgt een voorlopige lijst van volken en landen uit zuidelijk, oostelijk en midden-Afrika waar voorstellingen van eenbenige of unilaterale wezens gerapporteerd zijn: Basuto/Lesotho (Werner 1968:176); Lovedu/Transvaal (Krige 1954:67); Lozi/Zambia (Prins 1980:157); Lugbara/Uganda (Middleton 1973:374); Masai/Kenya (Jensen 1950:24); Nguni/ Mozambique

& Zuid-Afrika (Fourie 1921:67; Junod 1897:197; zie ook noot 3 omtrent een eenbenig beeldje toegeschreven aan de Nguni-Tsonga); Mang'anja/Malawi (Scott 1892:97; Werner 1968:198); Nyoro/Uganda (Needham 1973:330); Pedi/Zuid-Afrika (Mönnig 1967:45); Swazi/Swaziland (Kuper 1947:191); Tabwa/Zambia (Roberts 1986; Willis 1989); Venda/Zuid-Afrika (Stayt 1931:238-9). Verdere voorbeelden komen aan de orde in het vervolg van onze tekst. Deze lijst dient slechts om een indruk te geven van de grote verbreiding van het fenomeen. Wat betreft niet-Afrikaanse voorbeelden zie Needham 1980; Hays 1971; Hooykaas 1948; Holden 1982, 1989.

(3) Voorstellingen van unilaterale wezens in oostelijk en zuidelijk Afrika zijn voor zover ik kan nagaan onder te verdelen in vier categorieën: (a) pathogene geesten die vaak in groepen optreden; (b) geesten van het luchtruim, die optreden als beschermers van kinderen en vrouwen; (c) de zg. Luwe geesten die jagers bijstaan maar ook iets van tricksters hebben; (d) goden die als scheppers van mensen optreden. Voor uitgebreider informatie hierover, zie Schoffeleers 1991. In deze rede wordt terwille van de bondigheid slechts ingegaan op de laatste categorie.

(4) Deonna ziet het ene been van de godheid vooral als een fallisch symbool. De antropoloog Wyatt MacGaffey is het daar mee eens, waarbij hij ter illustratie verwijst naar een aantal Afrikaanse vruchtbaarheidsrituelen met een onmiskenbaar seksuele inslag, waarin de deelnemers op één been rondspringen (persoonlijke mededeling). Het is echter mogelijk dat we onderscheid dienen te maken tussen symmetrische en asymmetrische eenbenigheid. In het geval van symmetrische eenbenigheid is er sprake van een normaal lichaam dat naar beneden toe taps toeloopt in een been. Bij asymmetrische eenbenigheid bevindt het ene been zich niet in het midden, maar opzij. Beelden van symmetrische eenbenigen zijn te zien in het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden en Breda. Het beeld in Leiden betreft een ongeverfd houten sculptuur, bijna zestig cm. hoog, die een mannelijk persoon voorstelt. Volgens de beschrijving op de in het museum verkrijgbare ansichtkaart is de sculptuur afkomstig van de 'Nguni-Tsonga, Zambia'. Het beeld in Breda betreft een soortgelijke, zwart geverfde houten sculptuur van een vrouwelijke figuur, naar schatting dertig cm. hoog en afkomstig uit Bali. Het behoort ook tot de Leidse collectie en heeft daar het nummer B 160/15. Een muurschildering van een slangenbezweerder in Tanzania vertoont ook een symmetrisch eenbenig wezen (Cory 1953:29). Tenslotte is op het omslag van Needham 1980 een tekening gereproduceerd van een unilaterale Chukchee geest, waarvan niet uit te maken is of het symmetrische of asymmetrische eenbenige is.

(5) O.a. Hartland 1921; Krige 1936:75v; Lagercrantz 1942; Evans-Pritchard 1962; Theuws 1962:27-33; Skinner 1967:355-6; Berglund 1975:34; Douglas 1975:35; Ngubane 1977:75-6; Turner 1977:44-93; Fogelquist 1986:50-2; Tcherkézoff 1987:118-22 en passim. Lagercrantz biedt een overzicht tot c.1940 van geloofsvoorstellingen en gebruiken t.a.v. tweelingen in Afrika ten zuiden van de Sahara.

(6) Zie o.a. Girard 1986a, 1986b en 1990; Kaptein en Tijmes 1986; Lascaris 1987; van Beek red. 1988; Achterhuis 1988; Simonse 1990.

(7) De commentatoren zijn niet in staat veel informatie te verschaffen omtrent de bron van Plato's tweelingenverhaal. Sommigen houden het erop dat het ontsproten is aan zijn eigen fantasie; anderen menen dat het gebaseerd is op een oorsprongsverhaal van de pre-socratische wijsgeer-dichter Empedocles volgens wie de eerste mensen wezens waren met een dubbele romp, ontelbare handen en voeten, en een gezicht dat veel weg had van een rund (Robin 1976:lxix). Plato zou dat verhaal naar eigen inzicht aangepast hebben. Met name zou het doorsnijden van de dubbelwezens van Plato stammen. De Luba mythe doet ons echter

vermoeden dat Plato gebruik heeft gemaakt van een volksverhaal uit zijn tijd.

(8) Ik dank deze informatie aan M. Makwinja, student theologie aan het seminarie Kachebere in Malawi (januari 1971).

(9) Dit in tegenstelling tot verhalen van het type 'meisje zoekt jongen' waar in plaats van laterale (links/rechts) symboliek gebruik gemaakt wordt van hiërarchische (onder/boven) symboliek (Schoffeleers en Roscoe 1985:135-60).

(10) Bij de synoptici worden de twee nadrukkelijk als criminelen aangemerkt. Alleen bij Lucas komt een van de twee tot inkeer (Luc. 23:40-3).

(11) De differentiëringsgedachte is ook terug te vinden in het breken van het hostiebrood - waarin Christus geacht wordt aanwezig te zijn - tijdens de katholieke misliturgie. Het Missale Romanum schreef tot voor kort daaromtrent voor dat het doormidden gebroken moet worden. Daarna diende de priester van de helft in zijn linkerhand nog een stukje af te breken, waardoor twee asymmetrische helften ontstonden, die na weer samengevoegd te zijn aan de gemeente getoond werden met de woorden, 'Zie het Lam Gods'. Ook hier dus blijkbaar weer een expliciete associatie van asymmetrie met zachtmoedigheid. Commentaren op dit ceremonieel zijn voornamelijk geïnteresseerd in de symboliek van de vermenging van brood en wijn en wijden geen aandacht aan de hier gesignaleerde asymmetrie (zie o.a. Jungmann 1966, deel II:241-8).

(12) Harris 1913:xvi; Kuntzmann 1982. Dit laatste werk geeft ruime aandacht aan de tweelingen symboliek in de tradities omtrent de Apostel Thomas.

(13) Dit vormt een fundamenteel verschil met het apocryfe Evangelie van Thomas (c. 130 - 150 na Chr.) en vooral met de Handelingen van Thomas (c. 200-250 na Chr.), waar de symboliek van het tweelingschap in de tegengestelde richting wordt ontwikkeld: in plaats van de twee van elkaar te differentiëren zoals dat gebeurt in het Johannes-evangelie, worden ze meer en meer aan elkaar gelijk gemaakt zodat ze tenslotte onderling verwisselbaar worden. De biografie van Thomas wordt aldus een copie van die van Jezus. Voor de theologische implicaties hiervan zie Kuntzmann 1982: 232-306.

(14) Zie bijvoorbeeld het volgende citaat: "Blinden en manken, eenogigen en eenarmigen zijn in de hele wereld veel voorkomende mythologische figuren, die ons in de war brengen doordat wij hen als gebrekkig zien. Maar zoals een systeem dat men beperkt heeft door er bepaalde elementen aan te onttrekken logischerwijze veel efficiënter kan gaan functioneren hoewel het kwantitatief toch kleiner geworden is, zo kennen mythen gebrekkigen en zieken vaak een positieve waarde toe: zij belichamen mogelijkheden tot bemiddeling. Invaliditeit en ziekte plegen wij te beschouwen als zaken die het zijn beperken, dus als een kwaad. Maar wanneer de dood even reëel is als het leven en bijgevolg slechts het zijn bestaat, dan zijn alle gesteldheden, zelfs pathologische, op hun manier positief" (Lévi-Strauss 1964:61). Deze passage wordt ook geciteerd door Girard en de hier gebezigde vertaling ontleen ik aan de Nederlandse uitgave van het betreffende werk (Girard 1990:143).

Lévi-Strauss heeft gelijk als hij stelt dat dergelijke figuren ons in de war brengen omdat wij ze zien als gebrekkigen, maar hij maakt het zich al te gemakkelijk. Wanneer hij daarnaast stelt dat onttrekking van 'bepaalde elementen' aan een systeem 'logischerwijze' leidt tot een verhoogde efficiëntie van dat systeem. Dat gaat duidelijk niet op voor eenbenige mensen. Hij zal dus op zijn minst moeten specificeren onder welke condities zijn stelling opgaat. Maar ook dan valt te vrezen dat hij niets verheldert.

Hij komt iets dichter in de buurt van het religieuze denken wanneer hij stelt dat zelfs pathologische gesteldheden 'op hun manier' positief te duiden zijn, 'wanneer de dood even reëel is als het leven'. Met andere woorden, als men gelooft in een leven na dit leven en daarmee in een bovennatuur. Maar ook dat is niet voldoende. Voorstellingen van de bovennatuur kunnen allerlei vormen aannemen en de positieve duiding van eenbenigheid of unilateraliteit kan mijns inziens alleen plaats vinden wanneer men de bovennatuur concipiëert als paradox.

BIBLIOGRAFIE

Achterhuis, Hans

1988 Het rijk van de schaarste. Baarn: Ambo.

Beek, W. van, red.

1988 Mimese en geweld. Beschouwingen over het werk van René Girard; Kampen: Kok Agora (1988).

Berglund, A.I.

1975 Zulu Thought-Patterns and Symbolism. Uppsala.

Bijbel (Willibrord vertaling).

1981 Boxtel: Katholieke Bijbelstichting.

Cory, H.

1953 Wall-Paintings by Snake-Charmers in Tanganyika. London: 1953.

Deonna, W.

1959 Un divertissement de table 'A Cloche-pied'. Collection Latomus, vol. 40, Brussel.

1965 Le symbolisme de l'oeil. Ecole française d'Athènes, Travaux en memoires des anciens membres étrangers de l'école et de divers savants, fasc. 15. Parijs: de Boccard.

Douglas, M.

1975 Implicit Meanings: Essays in Anthropology. London: Routledge & Kegan Paul.

Evans-Pritchard, E.E.

1962 Nuer Religion. Oxford: Clarendon Press.

Fogelquist Anders

1986 The Red-Dressed Zionists. Symbols of Power in a Swazi Independent Church. Uppsala: Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology.

Fokkelman, J.

1981 Oog in oog met Jakob. Assen: Van Gorcum.

Forde, D. (ed.)

1954 African Worlds. Londen: Oxford University Press for International African Institute.

- Fourie, H.C.
1921 Amandebele van Fene Mahlangu en hun Religieus-Sociaal leven. Zwolle: La Rivière.
- Frazer, J.G.
1922 The Golden Bough. A Study in Magic and Religion (abridged edition). London: Macmillan & Co.
- Girard, R.
1986 De romantische leugen en de romaneske waarheid. Kampen/Kapellen: Kok Agora/Uitgeverij Pelckmans (1986).
1986 De zondebok. Kampen/Kapellen: Kok Agora/Uitgeverij Pelckmans (1986).
1990 Wat vanaf het begin der tijden verborgen was. Kampen/Kapellen: Kok Agora/Uitgeverij Pelckmans.
- Harris, J.R.
1913 Boanerges. Cambridge: University Press.
- Hartland, E. Sidney
1921 "Twins". In: J.Hastings (red.), Encyclopaedia of Religion and Ethics , vol.12 (1921), pp.491-500.
- Hatt, Gudmund
1949 Asiatic Influences in American Folklore. Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-Filologiske Meddelelser 31, no.6, Kopenhagen.
- Hays, Peter
1971 The Limping Hero; Grotesques in Literature. New York.
- Heusch, Luc de
1972 Le roi ivre ou l'origine de l'état. Parijs: Gallimard.
1982 Rois nés d'un coeur de vache. Parijs: Gallimard.
- Holden, Lynn
1982 Lame Gods (Unpubl. B.A.Diss.). Stirling University.
1989 A Motif-Index of Abnormalities, Deformities and Disabilities of the Human Form in Traditional Narrative. University of Edinburgh, Ph.D. (1989).
- Hooykaas, C.
1948 Balische Verhalen van den Halve. De Haag: W. van Hoeve.

Janssens, P.A.

1926 'Het ontstaan der dingen in de folklore der Bantu's'. Anthropos, vol.XXI, pp.546-65.

Jensen, Ad.

1950 'Das Mythologem vom Halben Menschen'. Paideuma 5: 23-43.

Jungmann, J.A.

1966 Missarum Sollemnia; Kasterlee: Uitgeverij de Vroente; 2 delen.

Junod, H.A.

1897 Les chants et les contes des Ba-Ronga. Lausanne: Bridel.

Kaptein, Roel en Pieter Thijmes

1986 De ander als model en obstakel. Een inleiding in het werk van René Girard.
Kampen: Kok Agora.

Krige, E.J.

1936 The Social System of the Zulus. Pietermaritzburg.

Krige, J.D, en E.J.

1954 'The Lovedu of Transvaal'. In D.Forde (ed.) 1954, pp.55-82.

Kuntzmann, R.

1982 Le mythologème des jumeaux au Proche-Orient ancien. Thèse présentée devant l'Université de Strasbourg II, le 13 juin 1979. Lille: Atelier national de reproduction des thèses, Université de Lille III.

Kuper, A.

1987 'Cannibals, Beasts and Twins'. In A.Kuper, South Africa and the Anthropologist.
Londen: Routledge & Kegan Paul.

Kuper, H.

1947 An African Aristocracy: Rank among the Swazi. London, New York, Toronto

(1947).

Lagercrantz, S.

1942 Ueber willkommene und unwillkommene Zwillinge in Afrika. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

Lascaris, A.

1987 Advokaat van de zondebok. Het werk van René Girard en het evangelie van Jezus. Hilversum: Gooi en Sticht.

Middleton, J.

1973 "Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda". In: R.Needham ed., Right and Left, pp.369-90.

Mönnig, H.O.

1967 The Pedi. Pretoria.

Needham, R.

1973 "Right and Left in Nyoro Symbolic Classification". In: R.Needham, ed., Right and Left; Essays on Dual Symbolic Classification; Chicago and London: Chicago University Press.

1980 Reconnaissances. Toronto: Toronto University Press.

1989 'Halbwesen'. In Enzyklopädie des Märchens, deel 6, kolom 401-5. Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Ngubane, H.

1977 Body and Mind in Zulu Medicine: An Ethnography of Health and Disease in Nyuswa-Zulu Thought and Practice. London, New York, San Francisco (1977).

Plato

1990 Symposium. Vertaling Gerard Koolschijn. Amsterdam: Polak& Van Genneep.

Potterie, I. de la

1983 Het passieverhaal volgens Johannes. Tekst en geest. Brugge: Uitgeverij Tabor

(1983).

Prins, G.

1980 The Hidden Hippopotamus. Cambridge: Cambridge University Press.

Roberts, F.

1986 "Duality in Tabwa Art". African Arts, pp.26-35; 86-7.

Robin, Léon

1976 Platon. Le banquet. Platon, oeuvres complètes. Tome IV - 2e partie. Parijs: Société 'Les belles lettres'.

Schoffeleers, J.M.

1985 'Oral History and the Retrieval of the Distant Past'. In: W. van Binsbergen & M.Schoffeleers (eds.), Theoretical Explorations in African Religion. Londen: Routledge & Kegan Paul.

1990 'Symmetrie en asymmetrie in religieuze symboliek: de lanswonde van Christus'. Etnofoor, III, 2, pp.115-33.

1991 'Twins and Unilateral Figures in Central and Southern Africa: Symmetry and Asymmetry in the Symbolization of the Sacred'. Journal of Religion in Africa, XXI, 4.

Schoffeleers, J.M. en A.A.Roscoe

1985 Land of Fire: Oral Literature from Malawi. Limbe/Lilongwe: Popular Publications/Likuni Press and Publishing House.

Scott, Alexander

1892 Cyclopaedic Dictionary of the Mang'anja Language. Edinburgh: Foreign Mission Committee of the Church of Scotland.

Simonse, S.

1990 Kings of Disaster. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in the Southeastern Sudan. Academisch proefschrift Vrije Universiteit, Amsterdam.

Skinner, Elliott P.

1967 "Christianity and Islam among the Mossi". In: J. Middleton (red.), Gods and Rituals, pp.353-76.

Stayt, H.A.

1931 The Bavenda. Londen: Oxford University Press.

Szabó, Arpad

1941 'Der halbe Mensch und der biblische Sündenfall'. Paideuma 2: 95-100.

Tcherkézoff, S.

1987 Dual Classification Reconsidered; Nyamwezi Kingship and Other Examples. New York/Parijs; Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Theuws, J.

1962 De Luba mens. Tervuren: Koninklijk Museum voor Midden-Afrika.

Turner, V.W.

1977 The Ritual Process. Ithaca N.Y.: Cornell Paperbacks.

Werner, Alice

1968 Myths and Legends of the Bantu. Londen: Frank Cass & Co. Ltd. (orig. 1933).

Willis, R.

1989 'Complementarity and the "Half-Man" in African Cosmology'. Paper presented at the Fifth Satterthwaite Colloquium on African Religion and Ritual, 18-21 April 1989.

Zahan, D.

1975 'Couleurs et peintures corporelles en Afrique noire. Le problème du "Half-Man"'. Diogenes, 90, pp.115-35.

