

Gesmeek om tolerantie

Laat de titel geen te hoge verwachtingen wekken. Ons thema van ‘sacraal slachtoffer’ wil ik verbinden met het debat tussen Ian Buruma en Pascal Bruckner over het slachtoffersyndroom van rond de Girard-conferentie (COV&R in juli 2007 over ‘Vulnerability and Tolerance’). Zowel voor de Girard-kring als voor de Levinas-kring hoop ik zó een onderzoekslijn uit te zetten. Daarbij laat ik me mede leiden door enkele boeken die ik sindsdien ter bespreking kreeg. Een artikel over Simone Weils visie op God als oorzaak en drager van het kwaad gaf mij de idee dat zij een brug kon slaan tussen beider worsteling met een aporie in het westers patroon.¹ Het herinnerde me aan de wending die de laatste 2 pausen sinds 30 jaar ingezet hebben naar een Johanneïsche theologie rond het thema van het Lam Gods, dat ook Girard zo dierbaar is. Maar ik verbind dit wel met het sociologische inzicht dat elk religieus ideaal een bron van radicaal kwaad kan worden.² Dit dringt zich vooral op bij de lezing van Kilani’s *Guerre et violence*, waar hij stelt dat juist de christelijke offertheologie tot een verwesterde wereldorde met extreme geweldsvormen heeft gevoerd.³

In de titel van mijn bijdrage staat de godsnaam “*Ik Ben*”, die vaak is weggehoond vanwege de ontologische duiding. Toch benauwt mij meer het gemak waarmee die naam verbonden wordt met het Lam Gods, geslachtofferd om onze zonden, en vooral hoe sinds de Middeleeuwen de emotionele binding met die lijdende Heer via de compassie met elk slachtoffer uitgelopen is op de compassie met nummer één. Het Ik dat een genadige en vergevende God zocht, toonde steeds meer de neiging om zich slachtoffer te achten van allerlei zaken. Die victimisatie heeft in het Franse denken niet alleen Girard en Bruckner getroffen. Zo heeft ook Paul Ricoeur geworsteld met Hegels notie van *Anerkennung*, die niet alleen uitgelopen is op het zelfbeklag van een ‘ik’ constant op zoek is naar erkenning, maar zich daarom ook toont in het probleem van multiculturalisme.⁴ Binnen een sociale structuur die de onkwetsbaarheid tot perfectie via

¹ Lissa McCullouch: *The Void: Simone Weil’s Naming of Evil*. In Hendrik M. Vroom (ed.), *Wrestling with God and with Evil*, Philosophical reflections, Amsterdam 2007, Rodopi blz. 25-41.

² Zelf heb ik de analyse van dit verschijnsel ooit ‘schismanalyse’ genoemd, aansluitend bij wat ‘de meesters van de achterdocht’ aanduiden met hun visie dat alle religie sociale en pedagogische idealen misvormt. Immers, wees Webers stelling dat Calvijns binnenwereldse ascese en de groei van het kapitalisme samenhangen enkel op een onbedoeld bijverschijnsel of is de godsidee gedoemd schijnheilig te worden en de historie te doen druipen van bloed? N.B. Ik wil er hier op wijzen dat de tijdslimiet bij de presentatie van deze tekst mij verplicht heeft een deel van de argumentatie in de voetnoten te verwerken. Die bevatten dus meer dan enkel literatuurverwijzingen.

³ Mondher Kilani, *Gueree et sacrifice, La violence extreme*. Parijs 2006, PUF

⁴ Zie Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*. Parijs 2004, Ed. Stock. Zie ook: Marianne Moyaert: De strijd om erkenning en de gratuititeit van de gift. In: *Bijdragen, International Journal in Philosophy*

zijn politieke, medische en sociale regelingen heeft opgevoerd floreert er aldus een groeiende claimcultus vol van slachtoffergejammer. *Ik ben gekeeld in het diepst van mijn wezen lijkt* de keerzijde te worden van *Ik ben een god in het diepst van mijn gedachte*. De Westerling - op wereldschaal tot een superheerser geworden - roept om tolerantie en wil meer vrije tijd om kostendeclaraties, subsidieverzoeken en schadeclaims te kunnen vullen. Wat is dat *Ik ben*? Een zijn dat niet genoeg kan krijgen van het zijn, anderen de schuld geeft van zijn gebrek eraan en zich gekeeld voelt *in principio*? Hoe de oorsprong te verklaren van dat westers (Hegeliaans) individu dat om erkenning mekkert en dit vertaalt in de roep om ‘tolerantie’?

Weil, Levinas en de mystiek

Bij zijn opname in *L'Academie Française*, werd René Girard geprezen door Michel Serres die zijn werk loofde en indirect de Franse miskennis ervan hekelde.⁵ Daarbij verwees deze naar de mystiek die hen beiden gevormd had: “wij ontloken beiden bij de lectuur van Simone Weil en haar genie tijdens de oorlogsverschrikkingen”. Inderdaad begint Girard de conclusie van zijn boek over Satans val met een verwijzing naar Weils stelling dat het evangelie eerst een leer over de mens is alvorens over God te spreken.⁶ Dat doet hij na getoond te hebben hoe de christelijke zorg om het slachtoffer in het nazisme in zijn tegendeel omgeslagen is, mede door toedoen van Nietzsche die de Joods-Christelijke bron ervan wel gezien maar verguisd had, en ingeruild voor het dionysische neo-heidendom. Zorg om de ander vond hij een bedenkelijke levenszwakte, onwaardig voor de hoeder van het zijn, zoals Heidegger de mens ging noemen. Als ik hier Weil opvoer, lijkt dat een directe aanval op Levinas die haar zowel een anti-joodse houding verweten heeft, maar ook de antropologische wending in het denken over God, zoals bij het idealisme en de romantiek, als kern van het westerse probleem zag. Het egocentrische daarin had zelfs de fenomenologie van Husserl en Heidegger meegesleurd, waartegenover hij definitief een andere route gekozen had Serres en Girard prijzen in Weil een mystiek die geen genade vindt bij Levinas, maar wellicht toch een nadere beschouwing verdient.

Zonder te pretenderen het achterliggende filosofische kluwen te kunnen ontwarren laat ik me uitdagen door Weils frappante uitspraak: “daarom zegt Johannes dat het Lam gekeeld is sinds

and Theology 68(2007)3, p.318-349. Hegel toont dus de individualiseringstendens die, mede door het christelijke geloof, geleid heeft tot een ‘ik’ dat om erkenning zucht juist vanwege die dreigend-oordelende God.

⁵ Beide teksten zijn samen uitgegeven bij Editions le Pommier onder de titel *Le Tragique et la Pitié*. We merken op dat die miskennis ook een groot deel van Levinas’ leven getekend heeft.

⁶ René Girard, *Je vois Satan tomber comme l’éclair*. Paris 1999, Grasset

de vestiging van de wereld.”⁷ Het verband tussen haar mystiek en Girard dringt zich op, niet alleen omdat hij haar hoogacht, maar omdat Weil zo geboeid is door de figuur van het Lam Gods en de katholiek-eucharistische duiding ervan. De hostie noemt ze echt Gods Lam dat de zonden wegneemt⁸, zoals de misliturgie dit op drie plaatsen herhaalt en zoals het drievoudig *Agnus Dei* bezingt, vaak in de mooiste kerkmuziek. Met een Girardiaanse frase *avant la lettre* verwoordt ze haar sotereologisch inzicht in de sacramentele status van het Lam door te stellen dat het de ware zondebok is⁹. Wat kan dit betekenen?

Nu Girard het christendom zelf tot een zondebok ziet verworden, luidt de vraag hoe deze heilsleer kon leiden tot het *Ik ben* gemakker van de onkwetsbare die zich zo bloederig op het wereldtoneel toont. Vanuit ongeëvenaarde macht en veiligheid houdt de westerling een discours dat zich altijd wel slachtoffer van iets vindt¹⁰ en de vermoorde onschuld speelt via een roep om tolerante naastenliefde, die Nietzsche doorgeprikt heeft. Maar diens alternatief is prompt in omgekeerde zin misbruikt door Hitler, wiens apocalyptische leugen voor Weil tot levenskwelling werd (zoals dat ook geldt voor onze twee auteurs). Waarom besloot Levinas haar dan toch postuum na jaren af te vallen en van anti-judaïsme te betichten?¹¹ Zeker vond hij haar te christelijk taalgebruik een verraad aan de Joodse zaak, maar er is veel meer. Als zij de tijd definieert als Gods wachten dat om liefde smeekt, poneert hij de kern van het verschil in een korte repliek. Gods *demande* is een *commande*. God vraagt niet, maar beveelt. Dit markeert het verschil filosofisch scherp, maar kan het afdoende Nietzsche’s kritiek op het slachtoffermodel ondervangen? Levinas’ repliek is begrijpelijk. Niet de mystieke eenwording is onze roeping, maar de ethische verantwoording. Want moeten we niet zeggen dat de identificatie met de lijdende Christus als Lam Gods westerse christenen feitelijk blind heeft gemaakt voor hun machtstructuren? Historisch vond dit zijn scharnierpunt in de 16^{de}-eeuwse strijd rond de sacramentele presentie van het Lam als bemiddelaar wiens leed ik betreur, maar tevens bejubel omdat het mijn (veel wezenlijker) onheil afweert. De roep om een genadige God bleek een camouflage te zijn voor een spel van zelfbevestiging en een schaamteloze

⁷ Simone Weil, *Attente de Dieu*, Parijs 1960, Ed. La Colombe, blz.106. Het betreft postuum uitgegeven teksten die deze titel kregen vanwege haar fascinatie met het komende Godsrijk. Het werk is ook elektronisch op het internet beschikbaar

⁸ Id. blz. 146

⁹ Id. blz. 145

¹⁰ Welke beleving schuilt erachter als lijdens aan COPD hun ziekte in een TV-program voorstellen als weinig sexy, een ziekte die geen interesse (en fondsen) losmaakt zoals andere? Een ziekte van *losers*.

¹¹ Zie zijn *Difficile liberté* blz. 178-188. (Voor het eerst gepubliceerd in *Évidences* 1952, no.24). Velen hebben er vergeefs een verklaring voor gezocht. Levinas geeft wellicht de sleutel voor zijn harde uitval tegen Weils offermystiek door dit artikel in *Difficile Liberté* te laten voorafgaan door zijn polemiek met Paul Claudel wiens pogingen om de Thora te begrijpen hij wel waardeert, maar de Christelijke wending daaraan verwerpt, vooral

rivaliteit op wereldschaal. De amechtige vereniging met het Lam baarde een machtsbestel waarin men elkaar imiteerde in het opeisen van rechten voor het gekeelde ik.¹² Dit stelt een aporie die ons thema van sacraal slachtofferschap een toespitsing geeft die ik verderop wil verbinden met de voor Girard zo dierbare pauselijke oproepen, waarin ik een beweging zie van agologie naar agnologie, van de sturende rol naar een leiderschap als *imago Dei* in eenheid met het Lam.

De oerscene in drie lezingen

Volgens Levinas blijft Weil steken bij een verbinding tussen zijn en het Absolute, als zij via Plato het utilitarisme tracht te bestrijden, waartegen ook alle fenomenologen zich verzetten. Zelf confronteert hij dit met het Shema Israel, de stem van de ander die gehoor eist. Alleen dit zou Nietzsche's aanval kunnen pareren. Maar hoe begrijpelijk zijn anti-mystiek protest ook is, de vraag naar de aard van die ontmoeting met de ander blijft. Derrida heeft onderstreept dat - zoals alle spreken - ons antwoord, ons gehoor-geven, het uitsluiten onmogelijk kan vermijden. En dit brengt ons bij Girards inzicht dat alle mensenhandelen confronterend en victimiserend is, Waar het Absolute bij Levinas verschijnt als de oproep tot een respectvol antwoord, daar ziet Girard het trauma van een ontspoorde nabootsing. Of zoals Weil ooit zei: zonder zondige gebrokenheid is Adam ondenkbaar. Alle ritens rond het geboortedrama kleuren het Absolute met conflict: God is niet zozeer wie mij in de ander tot antwoord roept en zo mijn potentieel activeert, maar het slachtoffer van mijn rivaliserend verlangen dat ik nooit kan afschudden. Die twee visies op God sluiten elkaar slechts ogenschijnlijk uit. Hoekig samengevat is God bij Levinas degene die respect oplegt en ook het recht heeft dat te doen, terwijl hij voor Girard de camouflage is van leugen over onze ontorechte (moorddadige) rivaliteit, die als slachtoffer ons hierover aanspreekt. Weil legt hier een derde visie naast die het geboortetrauma zelf oproept en niet afgedaan kan worden als achterhaalde mystiek. Voor haar is God niet het onschuldig slachtoffer, maar de schuldige die dit bewust wil en draagt.

waar de Shoah-miljoenen in het licht geplaatst worden van opname in het schuldeloze slachtofferschap van Jezus (zie p.175)

¹² J.S. Bach's magistrale Passionen combineren de vertwijfelde angst van de zondaar ('*Erbarme dich*') en het medelijden met de Heer op een ingrijpende wijze; maar de vraag rijst waar de bekommernis met het echte lijden is gebleven op dat hoogtepunt van de Westerse slavenhandel? Dit is de tijd dat Kant werkt aan de filosofische basis van de individuele vrijheid, die Hegel zal drijven naar het zoeken van *Anerkennung*. Die gerichtheid op de eigen 'redding' gaat bizarre vormen aannemen als de advocatuur er groot geld in gaat zien. Wie dacht er bij het pedofilieproces tegen het RK-bisdom in Boston aan de miljoenen dollars die het onttrok aan diocesane programs voor hulp aan Afrika? Immers, mijn (echt of vermeend) leed is oneindig veel meer dan anderms leed, al zal ik dat niet zelf zo zeggen, doch daar riant verdienende juristen voor inhuren.

Levinas tracht de slachtoffercultuur te blokkeren door, tegenover de mystiek, de relatie tot het oneindige louter ethisch te verstaan. Dit spoort wel met Girards visie, maar de ethische oproep is bij deze meer dan een geworpenheid waarbinnen dat absolute bevel klinkt: “dood mij niet, respecteer mijn Ik ben”. Die stem geeft hij een nog meer dramatische en agonistische lading door de mimesis die steeds ziet als te overwinnen rivaliteit. Ook hij verstaat ethiek niet als de Eerste Oorzaak liefhebben in zijn schepselen, of boven die relatie tot zijnden uit tot hoeder van het zijn worden. Maar ook de visie dat het gelaat van de ander mijn diepste zelf tot zijn brengt kan hij moeilijk plaatsen. Immers die roep hoor ik wel, maar het is steeds de roep van de vijand die een hel is en mij de thuisweg over de Yabbok verspert. Ik kan niet anders dan de ander de schuld geven van mijn eindigheid, de onschuldige schuldige die mij aankijkt in de ander, die ik haat, wurg en keel, maar die me blijft aanspreken. De God van Girard is de gekeelde uitgestotene die me tegenstaat maar niet weg wil, de broer die ik dood maar die me blijft vragen “waar is je broer?”. Stem die ik haat, en toch niet wil missen. Waar Levinas de roep om recht wil laten primeren boven een mystiek-romantische binding met kosmische of psychische transcendenties, geeft Girard dit de lading van de oermoord aan het begin. Maar dat dwingt ons ook het woord van Weil opnieuw beluisteren: *Gekeeld-vanaf-het-wereldbegin*. Kan het zijn dat zij iets zag wat zowel Girard als Levinas onbenoemd lieten?

Als Levinas haar anti-judaïsme verwijt suggereert hij natuurlijk geen nazi-sympathieën, al kan haar voorkeur voor Grieks-Platoonse boven Joodse (en Romeinse) wortels sommigen aan Heidegger doen denken. Als activiste had zij niets zweverigs. Haar pleidooi voor een nieuw type mensenrechtenleer in *L'Enracinement* haalt fel uit naar de nazi-leugens¹³. Maar er blijft de vraag hoe haar strijd tegen de technocratische ontworteling zich verhoudt tot de mystieke uitspraken over het Lam Gods, die Girard kenners met diens bekendste boeken zullen verbinden en dus ook met diens, in de Thora gewortelde, boodschap.

Girard en Weil spreken beiden over de *katabolès*, de ‘worp’ (vestiging, werping) van het wereldbestel. In dat begin is er het gekeelde Lam, zegt Weil, met die dramatische Franse term *égorger*, waar de Griekse term aan Heideggers “geworpenheid” herinnert. Zonder erover uit te weiden dat Weil naar Johannes en Girard naar Mattheus verwijst, maar de sleuteltekst hier uit de eerste Petrus’ brief stamt, willen we kijken naar de filosofische implicaties van hun

¹³ Ook dit boek (uitgegeven in 1949) is elektronisch beschikbaar op het internet. De ondertitel is: *Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Een samenvatting van de leidende gedachten is te vinden in *La Personne et le Sacré*. Dit is in het Nederlands uitgegeven, ingeleid en toegelicht door Frits de Lange onder de titel: *De geschonden ziel. Over de menselijke waardigheid*. (Baarn, Ten Have). Frits de Lange heeft tevens een studie over haar leven en werk geschreven onder de titel *Totale Beschikbaarheid. Het ethos van Simone Weil* (Baarn, Ten Have). Beide boeken zijn eveneens elektronisch beschikbaar

visie op God en het kwaad.¹⁴ Die term ‘wereldbegin’ raakt een grondthema, ook voor Girard en Levinas. Bij hen betreft het een sociaal-cultureel begin, waar Weil over de scheppingsleer spreekt. Girard herkent er de antropologisch oerscene met zijn lynchpartij, zoals Freud die uit ethnologisch materiaal had gepuurd. Per saldo ziet hij daar de godsidee ontstaan uit het offer, doordat de geofferde – o wonder - vrede brengt en dus eer verdient. De mensengeschiedenis zal die basisleugen steeds weer ontmaskeren en opnieuw coderen. Voor Girard is God de onschuldige geofferde. Dat zegt hij niet als theoloog, maar als literatuurwetenschapper; en hij bevindt zich daarmee tussen de bevelende God van Levinas en de visie van Weils mystiek bij wie hij het evangelische motief herkent. Zowel Levinas als Girard dreigt vast te lopen als aan de ene kant het “ik ben” optreedt als het onvoorwaardelijke appèl van de ander op mij, en aan de andere kant dit appèl tot mimetische rivaliteit verword, waarin het “ik ben” verschijnt als de onschuldige zondebok wiens vermeende schuld mij levensnoodzakelijk lijkt. Beiden zoeken een weg uit dit dilemma. Maar dreigt die niet ook weer in een identiteitsdenken te verzanden?¹⁵

De scheppingspijn overstijgen

Weils invalshoek blijkt uit haar kritiek op de nazi -poging om het volk nieuwe wortels te geven. In *L'Enracinement* (blz.160) noemt ze dit een leugen die te herleiden is tot de funeste invloed van Aristoteles, wiens meester-slaaf model - vermengt met zowel Joods als Romeins wettisch denken - via St. Thomas tot een technocratische visie heeft geleid van een wereld die uit interne wetmatigheid zou evolueren.¹⁶ Dat elk zijnde met een ‘essentie’ behept is en op de

¹⁴ Weils verwijzing naar Johannes is niet onterecht, maar de verbinding tussen ‘lam’ en de term katabolès (die Girard in zijn boek aan Mt. 13:35 ontleend) vinden we in 1 Petrus 1:19-20 Petrus verwijzing naar het begin heeft veel discussie over de predestinatie uitgelokt aangaande de soteriologische kwestie. Was het Gods wil al vóór de zondeval dat Jezus zou sterven, was de Adams zonde enkel een *felix culpa* die deze act mogelijk maakte en was Judas’ verraad dus een instrument om het eeuwig godsplan te realiseren (zoals het herontdekte Judas-evangelie impliceert). Veel inkt is hierover gevloeid. De keuze van de twee laatste pausen voor de Johanneïsche theologie is door enkelen in die richting gelezen. Maar zij onderschrijven duidelijk de afwijzing van die visie door Hans Urs von Balthasar zie *Theodramatik*, Vierter Band: Das Endspiel, Einsideln 1983 p.227)

¹⁵ In zijn latere werk (zoals in *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence*) werkt Levinas uit dat het antwoord op de ander pas mogelijk is omdat er in mij zo'n gerichtheid bestaat. De ethische transcendentie van het appèl veronderstelt een immanentie en Levinas spreekt dan over *transdescendentie*. Zie hierover Roger Burggraeve, ‘De immanentie van Gods transcendentie. De uitdaging van Levinas’ ethisch denken naar-God-toe’. In *Tijdschrift voor Theologie* 47(2007)3 blz. 260-280. Maar verschuift daarmee de aandacht toch niet weer naar het zelf? Voor Girard geldt dat hij de evangelische weg om victimisatie van de ander en dus het slachtoffersyndroom te overwinnen moet baseren op een verlangen naar eenheid die de mimesis tekent voordat ze in vijandschap verkeert. Maar dit is bij hem nauwelijks filosofisch verwoord.

¹⁶ Zoals Weil deze stromingen gekoppeld stelt tegenover de Platoonse lijn is voor kritiek vatbaar. Wat haar in de Joodse bijbel tegenstaat is de identificatie van God met de Joodse zaak die geen ruimte laat voor zorg om het lot van de vijanden, iets wat Weil wel bespeurt bij Homeros, Plato en Sophocles. Die tendens om God in het lot van de eigen groep in te kapselen verbindt ze met het essentiethema en met het identiteitsdenken die ook Levinas bezighouden. Via zijn Talmud-studies ziet deze echter meer ruimte in de Joodse teksten, maar het verwijt blijft

aanvaarding van die geworpenheid afgerekend wordt heeft tot een slaafse 'gehoorzaamheid' geleid die pas doorbroken kan worden door een ander verstaan van de 'gerechtigheid' dan er meeklinkt in 'schuld en boete'. Met dat oogmerk neemt Weil in *Attente de Dieu* het goddelijk verlangen als sleutel van het scheppingsmysterie:

God erkent schuld aan onze pijn van scheiding en geworpenheid, en neemt die als zondebok op zich, maar op basis van een liefdesverlangen. God is schuldige aan het scheppingsdrama, verstaan als een geboortetrauma. Hij is Schepper in de mate dat Hij een oereenheid verbreekt en scheiding bewerkt, opdat liefde kan bestaan, als mimetisch verlangen. Hij wil niet anders dan die schuld dragen. De slavenmentaliteit die Nietzsche de Christelijke traditie verwijt komt niet van de mens, maar van God, de onschuldige schuldige die zondebok wil zijn en zijn zoon in die rol wenst, omdat zijn schuld een liefdesschuld is. Jezus is beeld Gods omdat hij die oerschuld op zich neemt. Hij deelt in de beschuldiging die God treft. Hij draagt de last van die godverlaten geworpenheid. En accepteert dat de schepping een gewelddadige *écriture* is die in pijn geboren is en die enkel kan overwinnen door de tegenpartij te integreren via een liefde die onbereikbare afstand en nabijheid combineert.

Over de liefde schrijft zij - in een tekst die Amin Malouf als leidraad nam in het script voor Kaija Saariaho's oratorium *La Passion de Simone* - dat niets van wat bestaat absolute liefde verdient en dat we daarom moeten beminnen wat niet bestaat. Als dit indruist tegen Levinas' idee dat juist de gerichtheid op de transcendentie de westerse oerzonde is, moet het toch duidelijk zijn dat beiden dezelfde chaos willen bestrijden die achter de nazi-terreur opdoemt en daarbij naar de oppositie tussen Athene en Jerusalem verwijzen. Girard staat hetzelfde voor ogen. Met Levinas prijst hij Weils wil om elke neutraliteit tegenover het lijden ongedaan te maken en elk privilege als geweld af te zweren in een totale *kenosis*. Maar waar Weil spreekt van ontscheppen aarzelt Levinas uit angst in een identiteitsmystiek te vervallen en het recht van de ander op te offeren. Haar pleidooi voor *enracinement*, echtergen neemt juist de idee van humanistisch-personalistische mensenrechten op de korrel, omdat die op een eisende cultuur van slachtofferschap uitloopt. Beiden beogen hetzelfde en haar stelling dat ik de ander niet aan zijn recht moet helpen, maar tot een 'ontscheppende' toewijding moet brengen vanuit eigen tradities verdient dan ook een nieuwe studie.

Zouden deze drie auteurs samen een perspectief kunnen bieden voor ons probleem? Girard en Levinas gebruiken agonistische modellen. Girard weigert de ander te zien als rechthebbende,

iets dat elk monotheïsme met uitverkiezingsdenken zal moeten beantwoorden. Denkers als Peter Sloterdijk zien het woede-potentieel dat heel de monotheïstische traditie kleurt zich meer dan ooit manifesteren. Dit wijst zeker op een band tussen uitverkiezing en heil enerzijds en slachtofferdenken anderzijds.

omdat dit de rivaliteit slechts verheft met slachtoffergekerm tot gevolg. De ander die eist en traumatiseert staat als een god tegenover me, als een Satan die mij aanklaagt en in moordende geworpenheid aan het kruis nagelt. Evenals Levinas in zijn latere werk erkent dat de eis van de ander slechts een deel van het verhaal is en dat de agonistische fenomenologie een interne gerichtheid op de ander veronderstelt, zo laat ook Girard aan de rivaliserende mimesis een basisgerichtheid op elkaar voorafgaan. Maar als beide hun doorwrochte analyse van een op empathie gerichte dimensie naar God toedenken ontstaat de vrees dat het identiteitsdenken toch weer opdoemt. Hoe kan God nog de ethische eis zijn en het geofferde model dat leven geeft? Hoe sta ik in het krijt bij het niet-ik? Hoe mijn schuld aan de scheiding nog erkennen, en dat tot een creatieve kracht te maken? Kan ik het kwaad dragen zonder Sloterdijks *Zorn* tot basis van zijn te maken? Weils oproep tot ontschepping opent hier een perspectief dat verre wortels in de traditie heeft.¹⁷

Als God bij Levinas de recht-hebbende eiser is en bij Girard de onschuldig geofferde die toch steeds terugkeert, dan blijft dit tot dilemma's leiden, tenzij er een wending gevonden kan worden waarin de schuld aan het separate bestaan verwerkt wordt¹⁸. Ouders zijn schuldig aan het verwekken van de vrucht en de moeder aan het uitstoten (uitwerpen) ervan. Het huilen om hulp van het kind is een absolute oproep die een beschuldigende klank heeft: een eis die niet ingeperkt wordt door het bestaan van anderen. De eis heeft steeds een absoluut gehalte, zoals ook elke god recht op totale toewijding heeft. Weils visie op de Christus als beeld Gods lijkt dit dilemma op te lossen. Christus draagt de zondelast als Zoon Gods, dat wil zeggen als beeld van de eeuwig schuldige die de schuld van de scheiding aanvaardt om aldus de ontschepping mogelijk te maken. De grens van het liefdesantwoord ligt dan niet, zoals Levinas stelt, in de derden die ook hun eisen stellen (en dus in de *politeia*). Ze ligt in de relatie zelf, namelijk in het wekken van de ontscheppende liefde en inzet tot eenheid bij de ander: in de omkering van de schepping, waartoe ik de ander mag in staat stellen.¹⁹

¹⁷ Haar spreken herinnert sterk aan het ideaal van Cusanus: *coincidentia oppositorum*, en diens methode van *conjectura* die naast epistemologische kanten ook praktische doelstellingen had.

¹⁸ Bij Girard blijkt dit dilemma het scherpst als hij de indifferentiatie als summum van de gewelddadige chaos ziet, maar tegelijk de differentiatie (met het zondebok-offer) onderkent als het gekanaliseerde geweld dat tot heil strekt. Is de scheiding hier een goed of een kwaad? Ricoeur noteert dat de fenomenologie van Husserl (egologie) op dit punt door Levinas eerst diametraal aangevallen werd maar pas in *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* een echt antwoord heeft gekregen. (Zie O.c. 2004, p.236). Maar mij dunkt dat Levinas vastloopt als hij de derde persoon invoert om aan de zorg die de ander van mij vraagt een limiet te stellen. Ricoeur, van zijn kant blijft daarom bij de narratieve zelfpositionering van het ik als basisgegeven. Maar Weil wil duidelijk een heel andere richting uit.

Ter afsluiting

De oorlogsjaren '42-43, waarin naast Weil zoveel groten vielen²⁰, waren zowel voor Girard als Levinas erg bepalend. Maar hier wil ik ook wijzen op twee andere mensen die toen een omslag in hun bestaan beleefden en die later aan de implicaties van Weils Johanneïsche visie uiting hebben gegeven. In 1942 besloot Karol Wojtyla zijn artistiek verzetswerk te verruilen voor het priesterschap dat hij later als paus ging definiëren volgens de Lam Gods theologie in lijn met mensen als Urs von Balthasar en Ratzinger.²¹ Theologisch inzicht en kunst mengen was wat Olivier Messiaen toen tot Johannes' Openbaring leidde, die hij in een Duits kamp uitdiepte en vertaalde als de tijdseinder van eenheid met het Lam Gods, en later uitgewerkte in een Franciscaans-ethische esthetiek van gerichtheid op de ander.²² Hier zal ik me beperken tot enkele woorden over die pauselijke optie in het licht van Girards inzet. Het *aggiornamento* in de na-oorlogse kerk werd beheerst door een bevrijdingsdenken met sterk existentialistisch ik-gerichte trekken en met als kern de mensenrechten en met het maakbaarheidsdenken der derde industriële revolutie als richtsnoer. Agologie en management waren paswoorden in dat vooruitgangdenken dat veel tegenstrijdigs veronachtzaamde. Immers, terwijl het volk de baas heette, werd het individu steeds verder in een onmachtig slachtoffersyndroom gedrongen dat de economische wederopbouw bevorderde.²³

Vanaf zijn eerste kerstpreek in 1978 onderstreepte Wojtyla Jezus' mensheid, niet in termen van mensenrecht, maar als model ter imitatie als Lam Gods. Zelf wil ik dit een verschuiving van agologie naar agnologie noemen, waarin niet de maakbaarheid maar de 'lijdbaarheid' de sleutel is. Tegenover het eisende ik dat narratief zijn consumentenbeklag doet stelt Levinas

¹⁹ Girard zal hier naar de mimesis tergerken van vóór de rivaliserende wending, die we echter niet met Ricoeur's verstaan van mimesis als herinnering mogen verwarren. Cusanus, visioen van oneindige differentie die zoekt naar eenheid, lijkt mij hier een betere vergelijking..

²⁰ Denken we aan vrouwen als, Anne Frank, Etty Hillesum en vooral Edith Stein, die aan de twee noties van de empathie en de radicale gelijkwaardigheid van man en vrouw de ontberende filosofische basis gaf, maar die in het Westers denkpatroon in de na-oorlogse existentialisme sterk ontkracht is.

²¹ Bij de honderste geboortedag van Urs von Bathasar in 2005 haalde Benedictus XIV dit hoofdthema van diens theologie naar voren: "Der Theologe von Basel zeigt wie der Finger Johannes' des Täufers auf das Lamm Gottes als Abbild, in dem der Mensch seine wahre Identität finden kann und folglich sein Heil".

²² Het curieus oeuvre van Messiaen met vernieuwende compositorische technieken, natuurmystiek en transculturele inspiratie vond een onmiskenbare culminatie in de opera over Franciscus, waarin de eenwording met de zichzelf gevende Christus de sleutel vormt. Hoewel Messiaen aangaf zijn kunst nooit te willen opgeven voor een monastiek leven, zou een leven als van Moeder Teresa hem wel daartoe kunnen brengen. Zie Sander van Maas, *Doorbraak en Idolatrie*. Olivier Messiaen en geloof in muziek, Delft 2003, Eburon blz. 19. Van Maas vergelijkt Messiaens zoeken naar verbeelding van het transcendente met de theologische esthetiek van Urs von Balthasar en de fenomenologische objecties van Jean-Luc Marion die nauw aansluiten bij Levinas. Maar uit franciscaans standpunt komt daarbij enkel de natuurmystiek in het vizier, en niet het sociale. In relatie tot het eucharistische beeld van Christus' rol als Lam Gods is het echter boeiend te zien dat Messiaens in *Livre du Saint Sacrement* zijn langste meditatie (voorafgaand aan het kernmysterie van de transsubstantiatie) wijdt aan de paasontmoeting van Jezus met Magdalena, de vrouw die in de traditie geldt als degene wiens liefdesdaad van voetwassing Jezus centraal stelt ter memorie en *mimesis*.

overtuigend de prioriteit om te antwoorden op het roepend 'ik ben' dat me aanziet; maar als Girard erop wijst dat dit alleen kan als de ik-gij relatie ontdaan wordt van de slachtofferende rivaliteiten, ontstaat er een leemte en Weil zal dan aangeven dat dit slechts kan door het Lam Gods te volgen in de ontscheppende inzet die de ander niet zozeer z'n rechten geeft maar helpt *au-delà de l'essence* (Levinas), d.w.z. tot het punt waar men de zorg om het ik en eis op *Anerkennung* (Hegel) overstijgt in zelfgave, niet uit edelmoedigheid maar uit 'schuldbesef'..

²³ De vraag of dit ook het model is dat momenteel de opkomende economieën drijft is van groot belang.