

Religie en Geweld

Een studie naar het denken van Rene Girard

J.G.M. Geerts



Scriptie Moderne Filosofie
Vrije Universiteit, Faculteit der Wijsbegeerte
Zomer 2005
J.G.M. Geerts, studentnummer: 1120697
Eerste lezer: Dr M.F. Willemsen
Tweede lezer: Drs. A. Tol

Religie en Geweld

Een studie naar het denken van Rene Girard

J.G.M. Geerts

*De afbeelding op de titelpagina is getekend door
onderpastoor Lens te Vosselaar, bij gelegenheid van
mijn Eerste Communie, in 1937.*

Inhoud

INLEIDING

5

- Voorbeelden van religie en geweld 6
- Vragen over het verband tussen religie en geweld 7
 - Over René Girard 10
- De methode van Girard: literatuur als bron van kennis 14
 - Vraagstelling en opzet 17

HOOFDSTUK 1

18

Geweld

- Geweld vanaf het begin - het oergebeuren 18
 - Mimese: Plato en Aristoteles 19
 - Mimese: Girard 21
 - De begeerte is mimetisch* 21
 - De begeerte is bemiddeld* 22
 - De weg van de oude samenlevingen 24
 - Het verschil tussen Girard en Hobbes 25
 - Overdenking 26
 - De mythen 27
 - De interpretatie van de mythen 28
 - De werkelijkheid van de moord 29
 - Analyse van een mythe: *Het verschrikkelijke wonder van Apollonius van Tyana* 31
 - Het zondebokmechanisme 33

HOOFDSTUK 2

35

Religie

- Religie en de gemeenschap 35
 - Het geloof in het sacrale 36
 - De paradox van de verboden en de riten 40
 - Het offer en het (slacht)offermechanisme 42
 - Het offer en het rechtssysteem 44
 - De transcendentie van het heilige, wettige geweld 46
 - Onwetendheid inzake geweld en religie 47
 - Op weg naar een doorbraak: een nieuwe vorm van religie 48

HOOFDSTUK 3

50

De Joods-christelijke geschriften

Wat vanaf het begin der tijden verborgen was ...50

A. BIJBELSE MYTHEN EN ANDERE MYTHEN: OVEREENKOMSTEN EN VERSCHILLEN 50

Kaïn en Abel 51

Jozef 52

Oedipus 54

Het begin van schuldbesef 54

B. DE PSALMEN EN DE PROFETEN 55

Voortschrijdende ontwikkeling 55

“De boosaardigheid van de God van Israël” 55

De zondebok en de Profeten 55

De voortgaande ondermijning van de primitieve religie 58

C. HET BOEK JOB EN HET ZONDEBOKMECHANISME 59

Het eensgezinde geweld 59

Het eensgezinde geweld en het heilige 60

God als verdediger 61

De Openbaringskracht van het Geleefde Boek 63

HOOFDSTUK 4

66

De niet-sacrificiële interpretatie van de evangelietekst

De openbaring van de funderende moord in de evangeliën 66

De beschuldigingen tegen de Farizeeën 67

De metafoor van het graf 68

De moord op Stefanus 69

Het welbegrepen christendom 70

Kruisiging en offer 71

Hetzelfde drama 72

Twee teksten uit het lijdensverhaal 73

Dat een enkele mens sterve ...74

De parabel van de misdadige wijnbouwers en de verkondiging van het Koninkrijk Gods 75

De consequentie: geweldloosheid 77

Het historische christendom 77

TOT BESLUIT

80

GERAADPLEEGDE LITERATUUR

81

INLEIDING

Religie ligt mij na aan het hart. In religie kunnen mensen hun hoogste en diepste ervaringen beleven. Wat mijzelf betreft bedoel ik daarmee dat ik in religieuze belevingen twee uitersten ervaar: ik voel mij opgenomen in iets wat boven mijzelf uitgaat en waarvoor geen woorden zijn en tegelijkertijd ervaar ik mijn ontoereikendheid; ik kan er niet helemaal bij maar ik voel mij er wel in opgenomen. Dat kan mij ogenblikken van geluk doen beleven. Dit geluksgevoel is een heel persoonlijke beleving maar het vindt wel plaats in een “setting” samen met anderen, in wat wij liturgie of eredienst noemen (ik heb hierbij liturgische vieringen op het oog waarbij mijn hoogste aspiraties worden aangesproken, zoals bij voorbeeld in de Amsterdamse Studenten Ekklesia en de Dominicusgemeente). Dit betekent mijns inziens dat wij in de religie de verbondenheid beleven met al die anderen met wie wij ons aangesproken weten op wat ons gemeenschappelijk is. Het betekent ook dat religie algemeen menselijk is en de individuele mens overstijgt. Religie hoort bij het menszijn. Religie is universeel en niet een puur individuele aangelegenheid.

In het bovenstaande wordt als uitgangspunt genomen dat in religie de mensen op een hoogtepunt staan. Er moet echter aan toegevoegd worden *kunnen* staan, want meteen dient zich een groot dilemma aan. De mogelijkheid van het bereiken van een hoogtepunt houdt ook het risico in dat mensen op het hoogtepunt hun evenwicht verliezen en in het tegendeel verkeren, zoals de hoogste liefde kan verkeren in haat. Ook voor religie geldt het algemeen menselijke gegeven dat de ervaring van datgene wat ons gelukkig maakt, datgene wat ons “om niet” toevalt (uit genade, zegt men in de religie), kan omslaan in de ervaring van de angst voor het verlies ervan. En die ervaring van angst kan dan de bron van emoties van haat en afschuw gaan vormen en gepaard gaan met geweld. Het kan ook gebeuren dat de overtuiging van het eigen inzicht tot het fanatisme van het eigen gelijk leidt. Dit fanatisme kan zo blikverengend werken dat het voert tot onverdraagzaamheid en fundamentalisme, dat niet schuwt om geweld te gebruiken, geestelijk of fysiek. Op de achtergrond speelt dan wat René Girard, de denker die in deze scriptie centraal zal staan, bedoelt met “offer crisis”: om een of andere reden zijn er in een gemeenschap maatschappelijke chaos en frustraties ontstaan, die geïnterpreteerd worden met een religieuze lading; ter oplossing ervan zoekt men vervolgens niet naar de oorzaak van de maatschappelijke problemen maar is men er op uit een schuldige aan te wijzen die met religieus fanatisme uitgeschakeld moet worden.

De geschiedenis van de religie overziende kan men diep ontroerd en gesticht zijn door hoogstaande religieuze uitingen maar ook diep beschaamd om mensonterende gebeurtenissen. Met religieuze motieven zijn er de verschrikkelijkste dingen gebeurd en deze gebeuren nu nog.

Uitgaande van mijn opvatting over religie is dit een groot probleem. Hoe kan religie mensen tot geweld ten opzichte van elkaar brengen?

Een van de vruchten van mijn filosofiestudie is dat ik de hypothese/theorie van René Girard heb leren kennen. Girard heeft een heel eigen visie op religie, op de oorsprong en de betekenis ervan in de samenleving. Religie speelt volgens hem een grote rol in het groeiproces van de menselijke samenleving en centraal daarin staat het brengen van offers die een gewelddadig karakter of oorsprong hebben, verband houdend met het zogenaamde zondebokmechanisme. Girard laat zien dat er een ontwikkeling in de geschiedenis heeft plaatsgevonden die geleid heeft tot het christendom, dat wil breken met dit gewelddadig offerkarakter van religie. Het is duidelijk dat hij hiermee een andere visie op het offer heeft dan het historische gangbare christendom, want dat cultiveert de offergedachte nog steeds. Hij heeft, in zijn bewoording, het *welbegrepen* christendom op het oog, dat het resultaat is van een langzaam doorsijpelend inzicht en van een voortdurende worsteling met een nieuw ethisch besef en een nieuw beeld van het heilige en het goddelijke. Als conclusie van zijn analyse van de oorsprong en de rol van religie in de ontwikkeling van de menselijke samenleving stelt hij bij gevolg dat het christendom geen religie is. In zijn visie is het christendom juist de *ontmaskering* van religie. Religie is immers de cultivering van het zondebokmechanisme, waarmee het christendom nu juist wil breken. Het inzien hiervan leidt tot het *welbegrepen* christendom.

In het vervolg van deze scriptie wil ik nagaan hoe dit proces verloopt. Maar voor ik daarmee een begin kan maken, wil ik eerst een beeld geven van het probleem van religie en geweld.

Voorbeelden van religie en geweld

In de maand maart van 2004 is in Irak een grote aanslag gepleegd in de heilige stad Karbala, tijdens een godsdienstige viering. Er waren meer dan 100 doden. Deze aanslag is terug te voeren op de strijd tussen twee rivaliserende richtingen in de Islam, de Sjiïeten en de Soennieten. Op 2 november 2004 werd Theo van Gogh vermoord. Dit gebeurde met een religieuze motivering. Deze recente feiten voeren tot de beschamende conclusie dat er dodelijk geweld gebruikt wordt op religieuze gronden en om religieuze redenen. Godsdienst is reden tot dodelijk geweld tegen elkaar. Dit gebeurt ondanks het feit dat godsdienst de pretentie heeft vrede te brengen onder de mensen, waarbij overigens moet worden opgemerkt dat vrede zich niet voor iedereen op dezelfde wijze verhoudt tot geweld: voor de een betekent vrede de vrede van verzoening, voor de ander de *pax romana/ americana*, vrede gesticht door geweld.

In de geschiedenis zijn veel voorbeelden van de combinatie van religie en geweld aan te wijzen. Bij de koloniale verovering van Zuid-Amerika meenden de Spanjaarden en de Portugezen onmenselijke religieuze praktijken te constateren bij de lokale bevolking. Zij meenden die praktijken te moeten bestrijden door hun koloniale veroveringen gepaard te doen gaan met gedwongen christianisering. Zij wilden de plaatselijke religies zelfs geheel uitroeien en deden dat met grof geweld. Zij doodden daarbij de onwilligen. Tijdens dictaturen in katholieke landen zijn bisschoppen bereid geweest om de instrumenten van het geweld, tanks en wapens, plechtig te zegenen. In Noord Ierland worden, op dit ogenblik nog, de van haat doortrokken etnische tegenstellingen onder een religieuze vlag met geweld uitgevochten. In het voormalige Joegoslavië is de strijd tussen de bevolkingsgroepen een strijd op leven en dood tussen twee religies, het christendom en de islam, die geleid heeft tot massaslachtingen. In de geschiedenis van Europa zijn heksen en ketters om religieuze redenen op de brandstapel gezet. De haat tegen de Joden heeft geleid tot de pogroms, die religieus werden gerechtvaardigd. In sommige islamitische landen wordt het geweld tegen vrouwen in de vorm van de vrouwenbesnijdenis als een religieus voorschrift beschouwd. Tegen Salman Rushdie werd de doodstraf uitgesproken omdat hij de islam had beledigd; gelovige moslims die hem zouden doden, zouden een Allah welgevallige daad verrichten.

Verwant hieraan was het vervolgen van kritische mensen binnen de christelijke kerk, door lieden die met alle middelen de eenheid wilden bewaren. Door de vrijzinnigen schuldig te verklaren en uit te sluiten wilde men de eenheid weer herstellen; de brandstapel werd daarbij niet geschuwd. Bij een aantal fundamentalistische groeperingen heerst de overtuiging dat de wereld eerst vernietigd moet worden om terug te kunnen keren naar het paradijselijk oerbegin of op te kunnen stijgen naar een gereinigde nieuwe wereld: vernietiging als voorwaarde voor vernieuwing. Er zijn christelijke naties, met de huidige grootste natie voorop, die dood en geweld aanrichten tegen een ander volk, daarbij God aan hun kant claimen en Hem vragen om een zegen voor henzelf, terwijl dat andere volk zich in zijn religieuze overtuiging aangetast voelt en zich op zijn manier onder de banier van God plaatst. Geweld tegen geweld, door beide partijen religieus goedgepraat. In de Paasdagen van 2004 werd de film "The passion of the Christ" in roulatie gebracht. In deze film wordt de suggestie gewekt dat het vertonen van geweld mensen tot religieuze gevoelens kan bewegen. Dat bedoelt de maker van de film althans te bereiken.

Vragen over het verband tussen religie en geweld

Uit de bovengenoemde voorbeelden rijst het beeld op van religie als leidend tot geweld. De

vermenging van religie en geweld werkt verwarrend en zet mensen op het verkeerde been, hetgeen in de dagen van het uitbrengen van de film “The passion of the Christ “ tot uiting kwam in een column van Ephimenco: “Waar zit de boodschap van liefde in de ontredding van een man van vlees en bloed die zijn angst en pijn uitschreeuwt?” En dan: “Al tweeduizend jaar vergist het christendom zich in de symboliek van Jezus. Het privilegieert de verkeerde momenten en heeft het martelwerktuig tot embleem gemaakt.”

Behalve dat al dit geweld in religieus verband een mens in verwarring brengt, roept de opsomming in de voorbeelden veel vragen op. Is er verband tussen religie en geweld en wat is dat verband? Leidt religie tot geweld of wil religie het geweld bestrijden? En wat moeten we denken van hetgeen anderen over de geheel andere kant van religie naar voren brengen, namelijk religie als een weg naar vrede en verzoening? Religie zou het hoogste en edelste in de mens naar boven brengen, en ertoe aanzetten de weg van de liefde te gaan. Of is dit niet het geval? In de vermelde voorbeelden wordt dit beeld in ieder geval niet opgeroepen. Want wat moeten we denken van religieuze leiders die hun gelovigen aanmoedigen om met geweld de wereld te veroveren onder de enig ware religieuze vlag? Het lijkt erop dat in dit laatste geval religie misbruikt wordt in een politieke machtsstrijd en dat in het geval van de genoemde feiten aan etnische conflicten onterecht een religieuze lading gegeven wordt. Wij zijn geneigd te zeggen dat dit tegen de aard van religie is.

En toch kunnen we er niet omheen dat er verband is tussen religie en geweld. Het lijkt er zelfs op dat het ene uit het andere voortkomt. Deze zienswijze is niet nieuw; ze heeft reeds velen geïntrigeerd. Ludwig Feuerbach vond in de jaren veertig van de negentiende eeuw al dat het geloof op een kwaadaardig principe berust.¹ Feuerbach wees erop dat haat jegens niet-gelovigen (en daar horen ook diegenen bij die een ánder geloof aanhangen) hoort bij het wezen van alle religieus geloof. Wie gelooft zou de overtuiging hebben dat God aan de eigen kant staat en (dus) niet aan die van diegenen van een andere geloofsrichting. Nietzsche zou later in diezelfde eeuw nog verder gaan. Volgens hem liggen haat en ressentiment ten grondslag aan de liefde die in de christelijke religie gepredikt wordt.

We blijven geconfronteerd worden met de vraag hoe het mogelijk is dat religie verbonden wordt met hetgeen er tegengesteld aan is, minstens ogenschijnlijk. In de hierboven beschreven voorbeelden lijkt het erop dat religie niet tot vrede en tot hooggestemde gevoelens leidt, maar dat de richting tegengesteld is, leidend naar geweld. Hoe moeten we deze voorbeelden begrijpen?

Dankzij Dr. André Lascaris O.P. ben ik tot het inzicht gekomen dat het beeld dat uit de voorbeelden oprijst genuanceerd moet worden. Bij het nuanceren van het beeld moeten in elk

¹ Deze alinea over Feuerbach en Nietzsche is gebaseerd op Haan en Van Harskamp 1994: p. 7.

geval de volgende overwegingen en vragen in de beschouwingen worden betrokken. Het is een vaststaand gegeven dat alle grote religies het geweld willen beperken of reguleren. Als dan toch onder de vlag van religie geweld gepleegd wordt, dienen we ons af te vragen of de optiek dat religie tot geweld leidt wellicht te ongenueanceerd is. Is het wel waar dat religie de oorzaak is van het geweld tegen elkaar? Hoe zou het zijn als religie echt de oorzaak van geweld zou zijn? Kan het niet zo zijn dat religie als dekmantel wordt gebruikt? Is er misschien ergens al geweld en wordt dit gerechtvaardigd door middel van religieuze slogans? Wordt wellicht religie misbruikt in een politieke machtsstrijd? Wordt bij voorbeeld in Noord Ierland aan de etnische conflicten onterecht een religieuze lading gegeven? Gaat het hier om religie of om identiteit? Deze vraag moeten we onszelf ook stellen inzake het zogenaamde religieuze geweld dat de gemoederen in ons land op dit ogenblik hevig in beroering brengt. Het gaat om de vraag of het geloof van mensen tot bepaalde opvattingen en daden leidt óf dat mensen bepaalde opvattingen hebben en doeleinden stellen en dat zij die godsdienstig legitimeren. Te gemakkelijk wordt er een rechtlijnig verband gelegd tussen religieuze overtuigingen enerzijds en bepaalde opvattingen en gedragingen anderzijds. We weten echter dat het aanhangen van een bepaalde godsdienstige overtuiging tot zeer verschillende opvattingen en gedragingen kan leiden. Er zijn zowel christen-pacifisten als christen-militaristen en beide groeperingen motiveren hun opvattingen vanuit hun christelijk geloof.

Er is geen regelrechte en exclusieve relatie tussen een bepaald godsdienstig systeem en bepaalde opvattingen en gedragingen. Men kan mijns inziens dan ook niet een rechtstreekse relatie leggen tussen islam en geweld. Als er dan toch geweld plaats vindt moeten er andere voedingsbronnen gezocht worden. Wellicht zijn het sociale en culturele bronnen. En als dat zo blijkt te zijn, dan speelt vervolgens godsdienst wel degelijk een rol. Religie geeft immers meer gewicht aan iets. Als iets met religie omkleed wordt, krijgt het een zwaarder betekenis. Als iemand iets of iemand boven zich erkent die ook boven en buiten de wereld staat dan is het verleidelijk om het eigen gedrag te funderen en te legitimeren met dat hogere gezag, in de zin van “als ik God aan mijn kant kan trekken dan is de ander fout”. Iedereen keurt geweld af en als het toch gebeurt dan heeft men de behoefte om het te bedekken. Door het een religieus kleed te geven acht men geweld gerechtvaardigd en heeft men het bedekt of heeft men het een ander gezicht gegeven. Het geweld wordt bedekt met religie.

René Girard heeft zich zeer intensief verdiept in de vraag naar het geweld in de samenleving: waar het vandaan komt en waartoe het leidt. Voordat ik zijn analyse zal volgen wil ik nu eerst de levensloop van Girard schetsen. Daarbij komen enkele van de hoofdgedachten van Girard, die ik in latere hoofdstukken preciezer zal bekijken, alvast schetsmatig aan de orde. De

beschrijving van Girards levensloop en de schets van zijn gedachten mogen dienen als een kader voor de komende hoofdstukken.

Over René Girard

Deze scriptie, een afstudeerscriptie in de wijsbegeerte, doet veronderstellen dat René Girard filosoof is. Dit is slechts ten dele het geval. Het is moeilijk om Girard te karakteriseren naar de discipline die hij beoefent, want hij beoefent veel disciplines. Hij is opgeleid als historicus maar hij is niet bij zijn historische leest gebleven. Zijn eigenlijke vakgebied is literatuurwetenschap geworden, en van daaruit heeft hij zich op veel andere vakgebieden begeven: antropologie, theologie, filosofie, psychologie en sociologie. En hij doet dit niet zonder pretenties. Hij meent dat zijn theorieën een rode draad zijn door en voor deze vakgebieden.

In de kern zijn deze theorieën simpel, maar in de uitwerking kunnen zij zeer gecompliceerd zijn. Op welk wetenschapsgebied hij ook opereert, de kern van zijn bemoeienissen wordt gevormd door de explicatie van zijn twee samenhangende theorieën, die van de mimese en die van de zondebok. Dit levert vaak verrassend nieuwe inzichten op, maar leidt er ook toe dat sommige professionele beoefenaren van de betreffende vakwetenschappen in het harnas gejaagd worden.

René Noël Girard is geboren op 25 december 1923 in Avignon. Daar verwerft hij het baccalaureaat in de filosofie in 1941. Daarna gaat hij in Parijs paleografie en middeleeuwse geschiedenis studeren aan de École Nationale des Chartes, een afdeling van de Sorbonne. Hij promoveert in 1947 op een proefschrift over het leven in Avignon in de vijftiende eeuw. In datzelfde jaar verhuist hij naar de Verenigde Staten waar hij tot op heden woont. Tegelijk zal hij verbonden blijven met Frankrijk en met Avignon. Bijna al zijn boeken schrijft hij in het Frans en in 1962 wordt hij professor van het Institut d'Études Françaises d'Avignon.

In de Verenigde Staten studeert hij eerst letterkunde. Daarna start hij als leraar Frans aan de Indiana University in Bloomington. Ondertussen werkt hij aan zijn tweede dissertatie *American Opinion of France 1940-1943*. In 1951 trouwt hij met de Amerikaanse Martha V. McCullough. Zij krijgen drie kinderen.

Van 1952 tot 1957 doceert hij Franse taal- en letterkunde aan twee andere universiteiten. In deze periode begint hij te publiceren over literaire onderwerpen. Het is allemaal voorbereidend werk. Zijn latere inzichten zijn er nog nauwelijks in te vinden. In 1957 wordt Girard Associate Professor en in 1961 Professor aan Johns Hopkins University in Baltimore. Hij begint bekendheid te verwerven en wordt gevraagd voor cursussen en colleges.

In 1961 verschijnt *Mensonge romantique et vérité romanesque*. In dit boek stelt Girard voor de eerste keer de mimetische begeerte aan de orde. De mens begeert iets omdat een ander het eerder begeerde of omdat hij het al bezit. De mening dat wij autonoom zijn in ons begeren en dat wij dus onafhankelijk van anderen iets begeren is een romantische illusie, een romantische leugen. Daartegenover staat de romaneske waarheid en deze waarheid bestaat hierin dat iedere menselijke begeerte nabootsend van aard is, dat zij altijd “bemiddeld” tot stand komt namelijk door de begeerte van een ander. De mens begeert zelfs te *zijn* zoals zijn model. Dat betekent echter ook vaak dat de ander tegelijkertijd een obstakel is. Daardoor ontstaan afgunst en rivaliteit. Hiermee werpt Girard een verrassend licht op de verborgen motieven van het menselijk gedrag. Met dit gegeven legt Girard het fundament waarop hij sindsdien heeft voortgebouwd.

Aanvankelijk kreeg *Mensonge* weinig aandacht. De Amerikaanse vertaling verscheen pas in 1966, de Nederlandse vertaling in 1986, *De romantische leugen en de romaneske waarheid*. In 1963 verschijnt *Dostoïevski: du double à l'unité*. Ook dit boek kreeg weinig aandacht. De erkenning komt op gang in de loop van de jaren zestig.

In 1968 wordt Girard professor aan de State University of New York in Buffalo. Hij blijft daar tot 1976. Hij schrijft artikelen en werkt vooral mee aan publicaties over literatuur. In 1972 komt *La violence et le Sacré* uit. In deze studie onderzoekt Girard de fundamenteën van de menselijke cultuur. Hij begeeft zich daarbij op het gebied van verschillende wetenschappelijke disciplines (psychologie, godsdienstwetenschappen, antropologie, etnologie, literaire kritiek). Vooral de rol van het religieuze wordt radicaal in een nieuwe daglicht geplaatst; Girard toont in dit boek namelijk aan dat de relatie tussen het geweld en de religie van meet af aan het samenleven van de mensen heeft bepaald. De Nederlandse vertaling van het boek heeft als titel gekregen “*God en Geweld*” (1993), waarmee mijns inziens de oorspronkelijke Franse titel niet voldoende recht wordt gedaan; met het woord *God* wordt iets anders opgeroepen dan met *le Sacré*; ook is de volgorde van de twee woorden in de titel omgekeerd, terwijl deze veelzeggend is bij Girard, eerst was er immers het geweld en daarna en van daaruit kwam het sacrale.

De reacties op *La violence et le Sacré* waren niet onverdeeld gunstig. Zoals hij met *Mensonge* het verbruid had bij de psycho-analytici zo heeft hij het nu met *La Violence* verbruid bij de structuralisten; Levy-Strauss heeft zijn boeken niet willen lezen. Ondertussen blijft het moeilijk in Frankrijk een plaats te veroveren, terwijl dat wel lukt in de Verenigde Staten. Hij wordt daar uitgever en redacteur van tijdschriften en werkt mee aan verschillende publicaties. In 1967 gaat hij terug naar de Johns Hopkins University in Baltimore en daar ontstaat het boek dat hem ook in Frankrijk tot het gesprek van de dag zal maken, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), dat in het Nederlands *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was* (1990) als titel meekrijgt. Dit boek

wordt gezien als het “magnum opus” van René Girard. Dit cultuurkritische meesterwerk bestaat uit drie delen: I. Fundamentele antropologie, II. De Joods-Christelijke geschriften, III. Interdividuele psychologie. Het boek is geschreven als een samenspraak met de psychiaters Jean-Michel Oughourlian en Guy Lefort. In het eerste deel wordt een antropologie van de religie ontworpen wat, naar ik meen, nog niet eerder gebeurd is. Wat het boek in zijn geheel betreft komen de deelonderwerpen waarover Girard al eerder gepubliceerd had in één totaalvisie bijeen, alle kernproblemen van de sociale geschiedenis: het mimetisch karakter van alle menselijke begeerte, het ontstaan van conflict en geweld, het funderende zondebokmechanisme. Het is een briljante en radicale kritiek op verschillende visies die in antropologie, godsdienst en psychoanalyse nog altijd gangbaar zijn. Het raakt de kern van enkele van de meest zorgwekkende sociale vraagstukken, ook in onze huidige samenleving: de paradox dat geweld sociaal effectief zou zijn, de functie van de zondebok, het ogenschijnlijk onstuitbare mechanisme van discriminatie en vreemdelingenhaat.

Veel van de inhoud van dit boek was al aangekondigd in tijdschriftartikelen, met name het gedeelte over de bijbel. Voor Girard is de Schrift een zeer belangrijke toegang geworden tot het verstaan van het gedrag tussen mensen. In een lezing in Genève in 1975 was al duidelijk geworden hoezeer Girard op weg was naar het evangelie. Als Rooms-Katholiek geboren was hij later een aanhanger van Nietzsche geworden. Zijn studie bracht hem naar het Evangelie en terug naar het christendom, dat wil zeggen het christendom dat trouw is aan het Evangelie, het welbegrepen christendom.

In 1981 gaat Girard naar Stanford University. Hij wordt daar Andrew B. Hammond Professor of French Language, Literature and Civilisation. Hij gaat daar wonen, met zijn gezin, en woont daar nu nog. In 1982 verschijnt *Le bouc émissaire* (Nederlandse vertaling *De Zondebok* (1986)). In dit boek maakt hij duidelijk hoe hij de methode die gebruikt wordt voor de interpretatie van historische bronnen, ook toepast op de mythen. Bij de exegese van Nieuwtestamentische pericopen in het tweede deel van het boek toont hij aan hoezeer de teksten doorzichtiger worden als het grondelement van alle menselijke omgang, de mime, bij de uitleg betrokken wordt.

In 1983 wordt een tiendaags “Colloque de Cerisy” gehouden met als thema het werk van Girard. Er vindt een kritische evaluatie plaats en de deelnemers presenteren er hun eigen toepassingen op een breed terrein. In 1985 verschijnt *La route antique des hommes pervers* (Nederlandse uitgave *De aloude weg der boosdoeners* 1987). In dit boek zet hij nogmaals de kernvragen van zijn onderzoek uiteen, aan de hand van het Bijbelboek *Job*. Volgens Girard is het thema van het boek *Job* de behandeling van de vraag of *Job* de zondebok van zijn gemeenschap is

en daardoor aangewezen is om de verstoorde harmonie te herstellen door middel van zijn uitdrijving. De vrienden, die de gemeenschap vertegenwoordigen, proberen Job ertoe te brengen te erkennen dat hij inderdaad slecht is, dat hij terecht door allen veracht wordt. Job verzet zich daartegen met zijn nog gebrekkig inzicht en zijn twijfel, maar hij brengt daardoor wel het gewelddadig mechanisme van de heersende cultuur aan het licht. Naar mijn opvatting zijn dit boek en *De Zondebok* de meest leesbare en toegankelijke boeken van Girard.

Intussen wordt Girard gevraagd voor lezingen en schrijft hij veel artikelen, waarin met name Shakespeare steeds vaker aan de orde komt. Dit resulteert in het boek *Shakespeare: les feux de l'envie* (1990). In Nederland wordt dit boek uitgebracht met de titel *Shakespeare: het schoumspel van de afgunst* (1995). In dit werk ontleedt Girard een aantal toneelstukken van Shakespeare en laat zien dat daarin de mimetische begeerte een grote rol speelt. Nabootsing blijkt mensen bijeen te brengen maar om het minste kan de nabootsing ook tot conflicten leiden. Vriendschappen tussen mensen met dezelfde verlangens zijn onwankelbaar zolang dat wat verlangd wordt ook met elkaar gedeeld kan worden. Zodra het delen niet meer mogelijk is, slaat de vriendschap om in haat en vijandschap. Shakespeare heeft zijn eigen woordenschat om dit uit te drukken en zijn belangrijkste woord is *afgunst*, vaak in uitdrukkingen zoals *afgunstige begeerte* en *afgunstige wedijver*. Als een man de geliefde van zijn vriend begeert (hij begeert haar immers *omdat* zijn vriend haar begeert) spreekt Shakespeare over *liefde met de ogen van een ander* en *liefde van horen zeggen*. Een “object” is begerenswaardig omdat iemand anders er een geprivilegieerde relatie mee heeft. En dat “object” hoeft niet iets van grote allure te zijn om tot conflicten te leiden. Vanuit rationalistische kringen is in Engeland kritiek op Shakespeare geleverd vanwege het feit dat hij zijn tragische conflicten construeert rond onbelangrijke futiliteiten of zelfs volstrekt niets. Girard zegt daarover in *Wat vanaf het begin . . .* dat deze kritiek iets inferieurs zag in wat nu juist zijn superioriteit uitmaakt. Volgens Girard treft men bij Cervantes (*Don Quichotte*) en Shakespeare een intuïtie aan, die alleen in de literatuur bestaat en haar tevens verdacht maakt, de intuïtie die - op komische wijze - de aandacht vestigt op de vruchteloosheid van onze conflicten (Girard 1990: p. 27).

Keren we terug naar de levensloop van Girard, meer in het bijzonder naar de verspreiding van zijn gedachtegoed. In 1990 werd besloten een onderzoeksgroep op te richten. Op de stichtingsvergadering in Stanford University kreeg deze onderzoeksgroep de naam *Colloquium on Violence and Religion (COV&R)* en als doel “het exploreren, bekritisieren en ontwikkelen van het mimetisch model van de verhouding tussen geweld en religie in het ontstaan en behoud van de cultuur”. Het colloquium wordt jaarlijks gehouden, afwisselend in de Verenigde Staten en Europa. Een tweemaaljaarlijks bulletin, *The Bulletin of the Colloquium on Violence and religion*, zorgt voor

het bijhouden van de bibliografie van literatuur over de mimetische theorie. Sinds 1994 verschijnt er ook jaarlijks een tijdschrift *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture*, waarin onder meer de belangrijkste lezingen van het voorbije colloquium worden gepubliceerd.

In 1999 publiceert Girard *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, in Nederlandse vertaling *Ik zie Satan vallen als een bliksem* (2000). Hierin maakt hij opnieuw de uniciteit van het christendom duidelijk in vergelijking met de mythische religies. Zelf zegt hij hierover: "In plaats van voor immer uit de mode en passé te zijn, zou de godsdienst van het Kruis, in haar totaliteit, wel eens die kostbare parel kunnen zijn waarvan het verwerven meer dan ooit het offer van al wat wij bezitten rechtvaardigt." In 2001 worden enkele essays van Girard gebundeld onder de titel *Celui par qui le scandale arrive*.

Wat betreft de bekendheid van Girard in Nederland zij het volgende gezegd. In het najaar van 1980 komt het eerste contact met Nederland tot stand. Hij houdt hier voordrachten. Op 21 oktober 1985 wordt hij ere-doctor van de Vrije Universiteit in Amsterdam. In mei 1995 ontvangt hij het ere-doctoraat van de Universiteit van Antwerpen. Uit deze gebeurtenissen blijkt dat Girards denken ook in het Nederlandse taalgebied weerklank vindt. Er is inmiddels een aantal boeken over Girard verschenen, kritisch, evaluerend en zijn theorieën doortrekkend naar andere terreinen. Onder auspiciën van het Blaise Pascal Instituut is er een Girard-studiekring onder leiding van de al eerder genoemde Girard-deskundige André Lascaris. En, tot slot, Hans Achterhuis heeft zich in zijn invloedrijke boek *Het rijk van de schaarste* voor een belangrijk deel gebaseerd op de theorieën van René Girard.

Al bijeen kan René Girard getypeerd worden als een van meest markante en uitdagende christelijke denkers van de twintigste eeuw.

De methode van Girard: literatuur als bron van kennis

Zoals hierboven reeds vermeld, is het eigenlijke vakgebied van Girard de letterkunde. Vanwege zijn grote interesse in het menselijk gedrag beweegt hij zich vanuit de letterkunde op velerlei gebied. Dit houdt in dat hij zijn theorieën over het menselijk gedrag niet ontleent aan ter zake doend cultureel-antropologisch materiaal of andere specialistische studies. Hij heeft ook niet een (filosofische) theorie geconstrueerd of bedacht waarmee hij vervolgens de werkelijkheid wil verklaren. Zijn grondgedachte heeft hij opgediept uit het lezen van teksten. Voor hem ligt de sleutel tot het verstaan van menselijk gedrag verborgen tussen de bladzijden van de grote romanliteratuur, in de teksten uit de Griekse oudheid en in de religieuze teksten van de joodse en christelijke traditie. Deze hebben hem op het spoor van zijn hypothesen gebracht.

Girard betoogt dat in teksten (van mythen, bijbel en romans) de diepste overtuigingen en bevindingen van de mensen over de werkelijkheid tot uiting komen. Die overtuigingen en bevindingen door de eeuwen heen kunnen niet onwaar zijn; daarvoor zijn zij te diep in de mensen verankerd. Het betreft hier niet één overtuiging van één mens op één moment in één geval, maar een lijn die in de loop van de tijd zichtbaar wordt. Deze teksten moeten geïnterpreteerd worden. Het interpreteren van teksten is meer en vraagt meer dan waartoe de rede met argumenten en bewijzen in staat is. Ik zeg dit in verband met de kritiek op Girard dat zijn funderende hypothese over de mimesis en het zondebokmechanisme niet onomstotelijk te bewijzen is. Overigens pretendeert Girard niet een filosoof te zijn die zuiver rationeel te werk gaat. Hij pretendeert niet met een uitgedacht systeem de werkelijkheid te kunnen “vangen”. Hij is door het lezen van teksten tot de bevinding van zijn hypothese gekomen en ziet deze bevinding in het doorvorsen van teksten steeds meer bewaarheid worden. Er blijkt voor hem geen andere zienswijze meer mogelijk te zijn.

Dat het mogelijk is om op een dergelijke manier een overtuiging te verwerven en tot inzicht te komen, heeft ook Theo de Boer mij laten zien. In een toespraak over de rede, gehouden voor de Rotary Minerva in Amsterdam en gepubliceerd in Roodkoper lente 2004, knoopt hij aan bij een tekst van Blaise Pascal die als het “mémorial” bekend staat. Dit is de tekst die na zijn overlijden gevonden werd, ingenaaid in zijn kleding, en die begint met de woorden “VUUR. God van Abraham, God van Izaäk, God van Jacob, niet van filosofen en geleerden. Zekerheid. Zekerheid. Gevoel. Vreugde. Vrede. God van Jezus Christus”. Theo de Boer zegt naar aanleiding hiervan dat het vragen naar oorzaken niet altijd zinvol is. Er is ook nog een andere manier van overtuigd raken:

De tekst van het memoriaal is een keerpunt. Pascal probeert niet betere argumenten te vinden in het kader van de filosofische rede, maar schakelt over naar een andere register. Tegenwoordig zou men zeggen: hij introduceert een ander vocabulaire. In de eerste plaats blijkt dit uit de aansluiting bij een historische traditie; iets wat taboe was bij de verlichte filosofen. Abraham, Isaäk, Jacob en Jezus zijn geen denkers maar *getuigen*. En dat is een heel andere stiel, zoals pater Van Breda, een van mijn Leuvense leermeesters, eens opmerkte. (Roodkoper p. 51).

Ik meen dat Girard, als hij teksten navorst en interpreteert, *getuigen* aan het woord ziet. Die overtuigen hem meer dan speculatieve argumenten van de filosofische rede. Ik ben geneigd om mij aan te sluiten bij het vergezicht dat René Girard hiermee opent.

In zijn eerste boek, *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, leest Girard enkele grote romans als getuigenissen van de leugen en de waarheid in het samenleven van de mensen. In deze literaire studie vond hij zowel zijn methode als de inhoud van zijn theorie. Door het lezen van deze romans vond hij een nieuwe sleutel tot het verstaan van het gedrag van mensen ten opzichte van elkaar en dat betekent een nieuwe sleutel tot het verstaan van onze cultuur.

Kort samengevat – maar er is nog alle gelegenheid om dit nader uit te diepen – komt zijn theorie op het volgende neer: Het grondwoord van de menselijke verhouding is mimese. Mensen doen elkaar na. Mimese heeft echter niet alleen gunstige maar ook ongunstige gevolgen, zij leidt tot rivaliteit. In de romantische romans worden mensen voorgesteld als zelfstandige en autonome wezens, die geheel vanuit zichzelf denken en leven, los van anderen. In tegenstellingen en conflicten zouden mensen dan onafhankelijk tegenover elkaar staan. Girard ontdekt dat dit een leugen is en noemt dit *de romantische leugen*. Hiertegenover ontdekt Girard in een aantal romans de *romaneske waarheid*, waarbij hij het woord “romanesk” een nieuwe betekenis geeft. In de werkelijkheid is het immers zo dat mensen onderling afhankelijk zijn, juist in hun rivaliteiten. Bij wezenlijke conflicten gaat het ten diepste niet meer over het bezit van materiële of immateriële zaken. Het gaat veeleer, tenslotte, om het zijn zelf. Ons zijn bouwen we op in het mimetisch samen-zijn met anderen. Wij ontlene óns zijn, aspecten van óns zijn, aan hún zijn. We rivaliseren met anderen om hún zijn, om het hun te ontnemen en onszelf toe te eigenen. Freud werkte dat op zijn manier uit door te wijzen op de ambivalentie van de identificatie: je wilt geheel die ander zijn, en tegelijk wil je die ander vernietigen. Girard noemt deze begeerte naar het zijn, naar “het vullen van je persoon-zijn”, de metafysische begeerte. Niemand ontkomt aan die begeerte, de begeerte tenslotte naar het oneindige, het goddelijke zijn. Vandaar dat hij een uitspraak van Scheler tot motto van zijn boek neemt: “De mens heeft of een God of een afgod”.

De reden waarom Girard zich op teksten baseert is dus zijn bevinding dat in de echte literatuur de diepere werkelijkheid van het menselijk gedrag en de cultuur beter aan de orde komen dan dit in vakwetenschappen mogelijk is. Dit geldt volgens Girard ook voor de filosofie. Hij meent dat de filosofie de literatuur nodig heeft. In deze opvatting staat hij inmiddels niet meer alleen. Met name Martha Nussbaum pleit voor het samengaan van filosofie en literatuur, en zij praktiseert dit frequent in haar filosofisch werk. Volgens haar eigen getuigenis is de relatie met het literaire werk voor haar onmisbaar.²

² Zie bijvoorbeeld Nussbaum 1998: p. 125.

Vraagstelling en opzet

In het voorafgaande is de vraagstelling van mijn scriptie impliciet al genoemd. Laat me die vraagstelling nu expliciet naar voren brengen: Hoe kan religie mensen tot geweld ten opzichte van elkaar brengen? En hoe kan aan dat geweld een einde worden gemaakt? Voor mijn beantwoording van deze vragen ga ik te rade bij Girard. Een eerste verkenning van zijn gedachtegoed heeft zich in deze inleiding al voltrokken. Girard ziet religie als de cultivering van het zondebokmechanisme. De gewelddadige kanten van religie hebben met dit mechanisme van doen. Het christendom, en wel het *welbegrepen* christendom, breekt met dit mechanisme en bewerkstelligt in die zin een ontmaskering van religie.

Het is de inzet van mijn scriptie om zorgvuldig na te gaan hoe dit proces verloopt. In het eerste hoofdstuk zal ik nagaan hoe Girard spreekt over geweld, in het tweede volg ik zijn analyse van wat religie inhoudt. In het derde hoofdstuk besteed ik aandacht aan Girards lezing van joods-christelijke geschriften, om ten slotte in het vierde hoofdstuk uit te komen bij Girards niet-sacrificiële interpretatie van het evangelie. Na deze vier hoofdstukken zal ik kort de balans opmaken.

Mijn werkwijze in deze scriptie is voornamelijk beschrijvend. Het is mijn bedoeling om het denken van Girard zo goed mogelijk neer te zetten. Natuurlijk zal dat niet gebeuren zonder reflecties van mijn kant, maar die reflecties zullen altijd in dienst staan van Girard wiens inzichten ik zo waardevol vind dat ik het als een missie beschouw ze door te geven.

Zoals men zich bij Girard kan afvragen in hoeverre zijn denken voer voor filosofen is, zo kan men ook bij mijn scriptie de vraag stellen naar het filosofische gehalte van mijn bevindingen. Me dunkt dat noties als ‘zondebokmechanisme’ en, sterker nog, ‘mimesis’ een sterke filosofische lading hebben en dat het bij deze en andere door Girard gehanteerde begrippen om inzichten gaat die voor de cultuurfilosofie van eminent belang zijn.

HOOFDSTUK 1

Geweld

Geweld vanaf het begin - het oergebeuren

In de oorsprongsmythen van de menselijke samenleving is er steeds geweld aan de orde. Dit kan verwondering wekken. Waarom raken mensen met elkaar in conflict en waarom staan zij elkaar naar het leven? Voor Girard gaat deze vraag voorbij aan de werkelijkheid; voor hem is het feit dat er conflicten tussen mensen zijn vanzelfsprekend; het bestaan van conflicten tussen mensen is geen uitzondering. Het mimetisch gedrag en vooral de mimetische begeerte is er de oorzaak van dat de mensen rivalen van elkaar worden. Dit is in de visie van Girard de normale uitgangspositie. Met zijn hypothese van de mimetische begeerte laat hij zien hoe de rivaliteit tussen mensen tot stand komt en hoe dit onvermijdelijk tot geweld leidt. Hij maakt duidelijk hoe dit geweld mimetisch werkt en besmettelijk is en daardoor leidt tot collectief geweld, zodanig dat de samenleving eraan ten onder dreigt te gaan. Dit proces werkt zodanig als een vanzelf werkend proces dat de vraag naar het stoppen ervan nog veel intrigerender is dan het ontstaan ervan. Wat is er aan de hand of wat is er gebeurd als er geen sprake is van escalerende rivaliteit en van geweld? Hoe is een positieve verstandhouding tussen mensen mogelijk? Hoe kunnen mensen zonder geweld, in vrede samenleven? Hoe is sociale orde mogelijk? Eigenlijk vragen we hiermee naar de oorsprong van onze cultuur. Waar komt die uit voort? Waarop is die gebaseerd?

In het kader van zijn theorie construeert Girard een gebeurtenis in de prehistorie. Die gebeurtenis is in zijn visie de overgang van de nog-niet-menselijke naar de menselijke geschiedenis. Het is de oer-gebeurtenis van de menselijke samenleving. Die constructie heeft historische pretentie, ofschoon het vaststaat, dat het empirisch karakter ervan niet te verifiëren is. Kapteijn en Tijmes verwoorden deze constructie als volgt:

Onder hominieden brak een twist uit tussen twee mannen, die beiden hetzelfde wilden hebben. Voor het verhaal doet het er niet toe of de ruzie ging over een been, een hol, een stok of een vrouw. De twist liep op, zij stijfden elkaar in vasthoudendheid, zodat geen van beiden wilde weten van wijken. De begeerte van de een om te hebben zweepte de begeerte van de ander op en vice versa. De ruzie was aanstekelijk. Anderen voegden zich erbij en mengden zich erin: een kluwen vechtende mannen was het resultaat. Ieder zocht en vond zijn tegenstander. Dan ineens richt zich de aandacht van twee op één; van allen op één. De dreiging van de massa zwol aan en die ene mens werd gelyncht. De ruzie was over. Er heerste zwijgende eendracht. Het daagde hun, dat die ene de oorzaak van het conflict was, want nu hij er niet meer was, was de rust weergekeerd. (Kapteijn en Tijmes 1986: p.47)

In deze op vereenvoudigde wijze voorgestelde gebeurtenis zitten alle elementen van de oorsprong van onze cultuur, zoals Girard die ziet.

Mimese: Plato en Aristoteles

In het voorafgaande is “mimese” al enkele malen aan de orde geweest. In de theorie van Girard is de mimese, de nabootsing, een kardinaal gegeven. Hij presenteert dit niet als een eigen bedacht beginsel, hij heeft het opgediept uit de oudste en uit de nieuwste uitingen van menselijk gedrag, neergelegd in authentieke teksten. Nabootsing blijkt het oerbeginsel te zijn voor het leven van de mensen individueel en met elkaar. Oerbeginsel niet alleen vanuit de oertijd, maar ook als de primaire onderlaag van waaruit mensen in alle tijden met elkaar leven. Het imiteren zit ons in het bloed. Girard is van mening dat imitatie is voor mensen even belangrijk en onmisbaar als de zwaartekracht. Zonder navolging zou er geen taal bestaan, zou er geen communicatie mogelijk zijn en zou elke vorm van cultuur en menselijk samenleven onmogelijk zijn.

Girard verwijst naar twee belangrijke denkers die het begrip mimese aan de orde hebben gesteld: Plato en Aristoteles (vgl. Girard 1990: pp. 17-20). Aristoteles typeert de mens in *Poetica*, 4 met de uitspraak “De mens onderscheidt zich van de andere dieren doordat hij het best in staat is om na te bootsen.”³ Hij bedoelt dit in positieve, opbouwende zin. In tegenstelling met de dieren die overwegend instinctief handelen, moet het menselijk gedrag geleerd worden. Leren nu gebeurt door navolging, imitatie, mimesis.

Eerder had ook Plato het begrip “nabootsing” aan de orde gesteld, echter niet in een positieve betekenis. Plato wees de nabootsing af. Zijn vijandige houding tegenover de mimese uit zich vooral in de afwijzing van kunst: De “dichters” richten zich niet op de werkelijkheid zelf, maar op een afspiegeling daarvan, en op een afspiegeling van een afspiegeling. In *De Staat* legt Plato uit waarom hij bezwaar heeft tegen het toneel. Op het toneel moet een goede mens (acteur) een slecht mens uitbeelden; in de meeste toneelstukken treden immers schurken op. Dit betekent dat de toneelschrijver en de acteurs mensen moeten imiteren die zich aan allerlei misdaden hebben schuldig gemaakt. Dit is hoger staande mannen onwaardig. Hij vindt het wel knap dat de pantomimische heren alles kunnen nabootsen. Hij zal zelfs voor zo iemand die met het voorstel komt om zichzelf en zijn dichtkunst te vertonen op de knieën vallen en hem eer betonen, maar hij zal hem ook zeggen dat er voor hem geen plaats is in de Staat zoals hij deze ziet. “En nadat wij hem hebben gezalfd met mirre en een wollen krans om zijn hoofd hebben gewonden zullen wij hem wegsturen, naar een andere stad.”

³ Het eerste boek van *Wat vanaf het begin der tijden...* heeft deze uitspraak van Aristoteles als motto. Zie Girard 1990: p. 11.

In het kader van Plato's verdere filosofie is zijn afwijzing van nabootsing begrijpelijk. Plato streeft een hoge soort kennis na - en imiteren hoort niet bij dat streven. Alleen hogere kennis kan volgens Plato de enige echte toegang tot de werkelijkheid bewerkstelligen. Nabootsing geeft geen toegang tot de echte werkelijkheid, want het is alleen maar representatie, afspiegeling van de werkelijkheid en dat zet de mensen op het verkeerde been. Wellicht houdt de afwijzing van de nabootsing ook verband met de opvatting van Plato over gewaarwording en emotie, waartoe hij wellicht ook de nabootsing rekent, en deze staan lager dan kennis. Kennis is gebaseerd op het denken en niet op ons door de zintuigen doorgegeven indrukken; die dragen niet bij tot het vaststellen van de waarheid.

Het denken van Plato, zo stelt Girard vast, heeft de waardering voor nabootsing negatief beïnvloed. Men staat wantrouwig tegenover het nabootsen. Men wil niet te veel nadruk leggen op nabootsing, want dat zou de indruk kunnen wekken dat groepsprocessen het belangrijkste zijn en dat mensen kuddedieren zijn. Er is in de traditie een voorstelling van de nabootsing ontstaan, waaraan een essentieel aspect ontbreekt, hetgeen terug te voeren is op Plato. Als hij over nabootsing spreekt dan heeft hij het nooit over gedrag dat zich richt op bezitten, terwijl toe-eigeningsgedrag een grote rol speelt bij mensen en zich bij uitstek leent voor navolging. Deze omissie is ons ontgaan en wij in het Westen, te beginnen met Aristoteles, zijn Plato hierin gevolgd. In *wat vanaf het begin der tijden verborgen was* schrijft Girard hierover:

Het is Plato die de culturele betekenis van de nabootsing eens voor al heeft vastgelegd, en dat is een begrænse betekenis, ontdaan van een essentieel aspect, het aspect namelijk dat op verwerving is gericht en dat tevens een grote rol speelt bij conflicten (Girard 1990: p. 19)

Nu is het opmerkelijk dat Girard het niet laat bij dit beeld van Plato's afwijzing. Enkele bladzijden verder in hetzelfde boek zegt hij dat de vijandige houding van Plato tegenover de mimese een wezenlijk bestanddeel is van zijn werk en dat men die houding niet alleen en te vlug in verband moet brengen met zijn kunstkritiek. Het gaat volgens Girard bij Plato om méér. "Met de primitieve volken heeft hij een angst gemeen voor de mimese, die men nog steeds niet helemaal heeft kunnen verklaren." (1990: p.26) Girard meent dat Plato door de vrees, die hem de mimese inboezemt, dicht komt bij wat in de oudheid essentieel was, en dat is de primitieve religie. In de primitieve religie bestaat een angst voor wat op elkaar lijkt, dubbels en tweelingen. Nu is het zo dat door de mimese van de bezitsdrang twee rivalen elkaar het bezit van een object betwisten omdat zij *elkaar aanwijzen als begerenswaardig* en dus op elkaar gaan lijken. Dat brengt Girard ertoe te zeggen: "Wanneer Plato in *De Staat* de nivellerende, gewelddadige gevolgen van de mimese beschrijft, ziet men ineens het thema van de tweelingen opduiken, en ook dat van de spiegel." In

de oudheid was men bang voor het verschijnsel van tweelingen, omdat dit altijd leidde tot desastreuze conflicten (Romulus en Remus, Kaïn en Abel), die vaak een mythische en sacrale duiding kregen. Girard zegt hierover: “Men zal moeten toegeven dat hier iets opmerkelijks gebeurt, maar tóch heeft niemand nog geprobeerd Plato te lezen in etnologisch licht.” In de visie van Girard voelt Plato een “irrationele”, direct uit het sacrale voortgekomen huiver voor het mimetische. En daarom schiet hij tekort op het punt waarom het precies gáát, namelijk het ontstaan van de mimetische rivaliteit uit de op bezit gerichte mimeze, want “in de sfeer van het sacrale is natuurlijk geen sprake meer van een denken over de mimeze van de toeëigening en haar eindeloze reeks van gevolgen.” Plato spreekt zich hierover echter niet uit en daarom vervolgt Girard:

Niemand heeft ooit echt onderzoek gedaan naar de vrees waar Plato blijk van geeft. Plato heeft gelijk wanneer hij in de mimeze tegelijk een samenbindende en een óntbindende kracht ziet. Maar als hij hier gelijk in heeft, waaróm dan, en waarom komt hij er niet toe die tegengestelde werkingen van een en dezelfde kracht te verklaren? Voor deze vragen, die typisch wetenschappelijk van aard zijn, heeft het huidige denken helaas geen belangstelling. (Girard 1990: p. 29).

Het is de verdienste, en ook het nieuwe van Girard dat hij de betekenis van deze bezitskant van mimeze aan de orde stelt. De mimeze is niet altijd vreedzaam. De mimeze treedt ook op als het gaat om *begeerte* en leidt dan tot rivaliteit, jaloezie en ressentiment. Girard laat zien wat dit voor consequenties heeft, in het leven van de mensen individueel, maar ook in de samenleving. Om een volledige theorie van de menselijke cultuur te ontvouwen, te beginnen bij het allervroegste hominisatieproces, moet men altijd zijn vertrekpunt kiezen bij het mechanisme van de op bezitten gerichte mimeze.

Mimese: Girard

De begeerte is mimetisch

De mensen en de dingen worden niet gezien zoals ze zijn, maar zoals de begeerte hen doet zien en die begeerte is mimetisch. In *Don Quichot* van Cervantes is er “Het verhaal van een dwaze nieuwsgierigheid”. Twee vrienden Anselmo en Lothario raken in vijandschap met elkaar omdat de een de vrouw van de ander, Camila, begeert vanwege het feit dat zij de vrouw is van de ander. Anselmo wil de liefde van zijn vrouw voor hem op de proef stellen en wil dit doen via Lothario, aan wie hij vraagt een poging te doen haar te verleiden. Het pakt anders uit dan de bedoeling van Anselmo was; Lothario wordt verliefd op Camila. Het leidt tot de dood van beide vrienden. In

de novelle *De eenwige echtgenoot* van Dostojewski heeft Pavel Pavlovitsj een meisje leren kennen en wil met haar trouwen. Hij vraagt zijn vriend Velchaninov om hem advies te geven over een te kopen ketting. Pavel Pavlovitsj koopt uiteindelijk de ketting die Velchaninov voor hem uitkiest. Deze laatste moet mee om het nog jonge meisje te ontmoeten en wint bij die gelegenheid haar hart en dat van al haar vriendinnen. Een halfslachtige poging van Pavel Pavlovitsj om Velchaninov te vermoorden breekt hun reeks merkwaardige ontmoetingen af.

In beide verhalen blijkt de liefde van de man voor zijn vrouw afhankelijk te zijn van de blik en de goedkeuring van een ander, een vriend, die echter zelf vervolgens de echtgenoot verdringt. In onze westerse literatuur bestaat dit thema bijna net zo lang als er geschreven is. Een van de oudste werken van de westerse literatuur, de *Ilias*, is geheel gewijd aan de wrok van Achilles vanwege het feit dat Agamemnon zijn geliefde begeert en neemt, een wrok die de dood van velen tot gevolg heeft.

De genoemde personages begeren iets of iemand via een ander. En zij personifiëren ons allemaal. Wij denken dat wij dingen spontaan vanuit onszelf begeren of dat het de dingen en de mensen zelf zijn die ons aantrekken. Wij zijn geneigd de begeerte te zien als een rechte lijn tussen ons en hetgeen we begeren, maar Girard laat ons zien dat we de begeerte moeten zien als een driehoek. Wij ontlenen onze begeerten aan de ander, aan ons “model”. Wij willen bezitten wat ons model bezit, of liever nog, we begeren te zijn zoals ons model, we willen het model zijn

Zoals hierboven reeds vermeld noemt Girard dit de “metafysische begeerte”. Ons begeren is een kopie van het begeren van een ander, het model, het voor-beeld, de meester.

De begeerte is bemiddeld

In *De romantische leugen en de romaneske waarheid* typeert Girard de mimetische begeerte nog op een andere manier: zij is “bemiddeld”; het model is de “bemiddelaar”. Hij maakt daarbij een onderscheid tussen de externe en de interne bemiddeling.

In het geval van de “externe bemiddeling” staat het model op afstand, is iemand of iets om naar op te zien, niet om diens plaats in te nemen. De relatie tussen de een en de ander blijft “transcendent”. Don Quichote ziet Amadis de Gaula als zijn model, maar die is ver weg, ze zitten elkaar niet in de weg. Don Quichote kan zich zelf blijven, hij doet gekke dingen maar wil niet Amadis worden. Het oog houdend op Amadis blijft hij leven in zijn eigen ruimte. Zo is het ook tussen hem en zijn knecht Sancho, die niet in de hoop leeft een tweede Don Quichote te kunnen worden. Hij kan niet de rivaal van Don Quichote worden. Tussen ouders en kinderen is de relatie zodanig dat de kinderen niet de plaats van de ouders willen innemen maar, met hun voorbeeld voor ogen, de mogelijkheid hebben om zichzelf te worden. In deze externe bemiddeling blijft de

afstand, het verschil, voldoende groot zodat rivaliteit en het plaats verdringen voorkomen worden.

In de oude samenlevingen was de externe bemiddeling van levensbelang voor het in stand blijven van de gemeenschap. Ik doel hier op de transcendente relatie met het goddelijke. Er waren nog geen instituties, met name geen erkend en geaccepteerd rechtstelsel dat het leven in de gemeenschap regelde en het losbreken van collectief geweld kon voorkomen. De grote instantie die dit wel kon was het heilige, het sacrale, het goddelijke. Met de god kan een mens niet rivaliseren en de god kan voor de mens geen obstakel zijn. Het betekent wel dat er in de oude samenlevingen een relatie was tussen het geweld en het sacrale. Hoe het een uit het ander is voortgekomen en hoe de samenleving daarmee leefde komt tot uiting in de mythen. In de mythen blijkt hoe belangrijk het transcendente sacrale, en daarmee het religieuze, voor de samenleving was. Dit onderwerp komt later in deze scriptie uitvoeriger ter sprake.

In het geval van de “interne bemiddeling” is de situatie geheel anders. Deze speelt zich af tussen “gelijken”. De afstand tussen de gelijken is zo klein dat de mimese vrij spel heeft en op het gebied van de begeerte gaat dit niet zonder problemen. We kopiëren het begeren van een ander, het model. We willen bezitten wat de ander reeds bezit. Zoals we niet onafhankelijk van anderen een taal spreken, zo zijn wij ook niet onafhankelijk in ons begeren. In de omgang van mensen met elkaar heeft dit consequenties waarvan wij ons vaak niet bewust zijn.

Een eerste consequentie is dat een ander die wij als ons model zien tegelijk ons obstakel en onze rivaal is. Hij of zij heeft iets verworven dat ik daardoor niet meer kan verwerven, een baan, een man of vrouw, een mooi huis. Dit maakt mijn begeerte ernaar nog groter. Maar die ander staat mij in de weg om hetzelfde te kunnen bezitten. Hij is mijn rivaal, mijn concurrent. Zo is mijn medemens tegelijk mijn model en mijn obstakel. Het feit dat mijn model tegelijk obstakel, en omgekeerd, mijn obstakel mijn model is, kan tot veel verwickelingen tussen mensen en groepen leiden.

Een andere consequentie is dat de mimese van de begeerte ook omgekeerd werkt. Mijn model/obstakel wordt mijn begeerte gewaar. Hij gaat mijn begeren imiteren en raakt er nog meer van overtuigd dat wat hij wel en ik niet bezit inderdaad het begeren waard is. De begeerte werkt aanstekelijk, ze is besmettelijk. Shakespeare, zo stelt Girard vast, beschrijft de besmettelijkheid van de begeerte vaak in zijn toneelstukken, als hij vrienden tot rivalen van elkaar laat worden. Overigens blijft de besmettelijkheid van de begeerte niet beperkt tot individuen ten opzichte van elkaar, de mensen er om heen worden ook aangestoken door het spel van de begeerte. Zij worden erbij betrokken of gaan zelf modellen (en obstakels) zoeken om na te volgen. De wereld van de reclame is gebaseerd op de veronderstelling dat de begeerte aanstekelijk is. Een auto is

begerenswaardig omdat in een reclameboodschap het wordt voorgesteld dat een man of vrouw gelukkig is door het bezit van deze auto. Zo wordt de besmettelijkheid van het begeren gestimuleerd en ontstaat tussen mensen die hetzelfde begeren rivaliteit en concurrentie. Daarmee wordt niet gezegd dat mensen van elkaar vervreemden, juist niet. Zij hebben elkaar nodig in het begeren. Dit betekent echter wel dat het model-zijn en het rivaal-zijn wezenlijk tot het menselijk samenleven behoren. De mensen lopen elkaar na en bieden tegen elkaar op in het begeren van hetzelfde. Ze zijn dubbelgangers van elkaar. Het woord “rivaal” komt van het Franse woord “rive”: rivalen volgen elkaar na als de oevers van een rivier. “Concurrent” is “iemand die met je meeloopt”. Dat we dubbelgangers van elkaar zijn betekent dat we in een wereld leven waarin voortdurend begeerd wordt via elkaar en dat telkens weer andere mensen obstakels en rivalen voor elkaar zijn. Omdat we elkaars begeerten en conflicten nabootsen is de kans dat er telkens nieuwe conflicten uitbreken zeer groot.

Een derde consequentie van het feit dat we het begeren van een model nabootsen is dat de waarde van een ding, object, en zelfs van een partner afhangt van het model. De waarde van een beker die een winnend voetbalelftal na een toernooi krijgt zit niet in de beker zelf maar in de eer. En die eer die te beurt is gevallen aan deze rivaal zouden alle anderen ook willen verwerven. Eigenlijk moeten we onze rivalen dankbaar zijn, want zij maken de dingen de moeite waard. Hoe moeilijker iets uit handen van de rivaal te krijgen is des te waardevoller het is. Tegelijk wordt de status van degene die het reeds bezit groter; hij heeft en wij hebben niet. In het geval daarentegen dat niemand geïnteresseerd is in bijvoorbeeld een antieke klok die ik gekocht heb, heb ik het gevoel dat ik met lege handen sta.

De weg van de oude samenlevingen

In onze huidige westerse samenleving heeft de externe bemiddeling in grote mate plaats gemaakt voor de interne bemiddeling. Iedereen kan voor iedereen model en rivaal zijn. Mensen zijn gelijk aan elkaar. Dit is een gevolg van het sinds de moderniteit groeiende individualisme, terwijl het individualisme tevens de mens ertoe brengt om afstand te scheppen tot de ander. Er zijn geen duidelijk aangegeven onderscheidingen en verschillen meer tussen individuele mensen en groepen van mensen; niets verhindert de ene mens om van de andere mens diens positie, bezit of relatie te begeren. Dankzij ons rechtstelsel en andere sociale codes worden de uitwassen van de begeerte in onze samenleving echter in toom gehouden, ofschoon Laten we niet te vroeg juichen.

Ook in het verleden was er de mimetische begeerte die werkzaam was via de interne bemiddeling, maar die werd beteugeld door de externe bemiddeling en deze externe bemiddeling functioneerde binnen en dankzij een collectief bewustzijn, een bewustzijn van de gemeenschap.

In dat bewustzijn speelde de transcendente orde een alles bepalende rol; ook de bezitsmimese werd erdoor geregeld. Wij die hier nu naar terugkijken, moeten goed voor ogen houden dat de geesteshouding die hoort bij de opvatting dat de individuele mens autonoom is, onbekend was in de oude samenlevingen. De mensen beschouwden zich als onderdeel van het geheel, men leefde niet individualistisch. De gemeenschap bepaalde het leven en het denken; niet onder dwang - men wist en kon niet anders. In die gemeenschap met dit collectieve bewustzijn kon de besmetting van de mimetische begeerte desastreuze gevolgen hebben. Het kon leiden tot geweld van allen tegen allen. Dat is wat in de paragraaf over het oergebeuren is beschreven en wat Girard de mimetische crisis noemt. Dat leidde tot de oorspronkelijke oermoord, de moord op de zondebok, en de daaruit volgende sacralisering van het slachtoffer. Het gevolg was dat de beheersing van het potentiële mimetische onderlinge geweld een sacrale aangelegenheid was en dat het leven in en van de gemeenschap geregeld werd door op de oermoord en sacralisering volgende rituelen en taboes. Deze werden beschouwd als van een hogere, transcendente orde. Dit was de sfeer waarin men dacht en leefde, geheel beheerst door de sacrale orde, met een heilige angst voor de sacrale godheid. Er was geen sprake van individueel denken en de beteugeling van het geweld was niet bewust ontwikkeld vanuit een vorm van collectief inzicht.

Het verschil tussen Girard en Hobbes

Girard is niet de eerste die zich met het vraagstuk van de strijd van allen tegen allen heeft bezig gehouden. Een van de belangrijke voorgangers was Hobbes (1588 – 1679). Ook hij heeft zich afgevraagd hoe de samenleving dit dreigende en groeiende onderlinge geweld heeft kunnen overleven. Hij bedacht het “sociaal contract” als oplossing voor de natuurstaat waarin de mensen voortdurend verkeerden in de oorlog van allen tegen allen. Hij meende dat ooit de mensen op redelijke gronden een “afpraak” met elkaar gemaakt hadden om het leven in de gemeenschap leefbaar te doen zijn. Die afspraak bestond in het instellen van de staatsalmacht om daarmee het geweld van de anarchie te voorkomen.

René Girard echter meent dat dit “bedachte” sociaal contract een rationalisatie achteraf is. Het bedwingen van de gevaren van het onderling geweld is volgens hem een organisch verlopen proces geweest dat een lange geschiedenis heeft gehad. Het verloop van dit proces heeft hij, zoals bekend, opgediept uit de oude teksten die getuigen van dit proces. Hij vindt het onbegrijpelijk dat etnologen en andere wetenschappers telkens weer andere dingen hebben bedacht ter verklaring, terwijl uit bestudering van de oude documenten een veel eenvoudiger en meer voor de hand liggend inzicht in het ontstaan van onze samenleving en cultuur opengaat. Uit die documenten blijkt dat twee oergegevens aan de oorsprong van onze cultuur staan: de mimetische begeerte en

het zondebokmechanisme. Eigenlijk zijn dit twee eenvoudige gegevens, maar hoe vandaar uit de samenleving met het geweld is omgegaan en nog omgaat en welke rol de religie, met de hierboven genoemde sacrale orde daarin speelt blijkt een moeizame weg geweest te zijn. Volgens Girard is het echter beter om de werkelijkheid van deze moeizame weg na te vorsen dan om achteraf een “sociaal contract” te bedenken.

Overdenking

In de periode dat ik met deze scriptie bezig was zat ik op de zondag voor Kerstmis in het concertgebouw te genieten van de *Messiah* van Händel. Met de denkwereld van Girard nog in mijn achterhoofd overviel mij ineens de gedachte dat ik zat te genieten van het bezingen van het geweld (en natuurlijk ook van de bevrijding uit het geweld, want die twee horen bij elkaar). Ik was me er opnieuw van bewust hoe het geweld in ons leven doordringt en er een wezenlijk bestanddeel van is. We bezingen het zelfs. En dat is tevens een kenmerk van onze beleving van geweld: we willen het herdenken, we willen het leefbaar maken en in dit geval in esthetische vormen verpakken en verteerbaar maken..

In november 2003 werd de *Messiah* uitgevoerd in de Frauenkirche in Dresden, een benefietconcert in de aanloop naar de opening van deze kerk die in het oorlogsgeweld (1945) was verwoest in het grote bombardement van Dresden. Ik zag het op TV. Wat ik toen dacht was het volgende. Het concert was “een concert voor de vrede”. Vrede - in een kerk die door een ongekende explosie van geweld was verwoest. Vrede - bereikt door geweld tegen eerder geweld. Het concert werd uitgevoerd door nakomelingen van degenen die destijds het geweld vertegenwoordigden. De vraag ging door mijn hoofd: Zouden deze mensen van nu, geplaatst in de omstandigheden van hun voorouders, het anders gedaan hebben? Wat vermag de besmettelijkheid van het geweld? Hoe sterk werkt de mimesis, die immers mensen tot gelijken in het geweld maakt en hun het vermogen tot weerstand ontnemt? En wat heeft deze artiesten, mensen van nu, anders gemaakt? Kijkend naar de feitelijke gang van zaken in de geschiedenis vroeg ik mij af: was er wellicht een soort “noodzaak” dat hun voorouders het geweld van toen gepleegd hebben, waarna hun nakomelingen ertoe gekomen zijn om dragers van verzoening en vrede te worden? Is er dan toch ook iets goeds in geweld? Ik denk dat ik met deze vragen verwoord wat Girard bedoelt met “het geweld is het fundament van de samenleving”. Dat wil zeggen: als we kijken naar hoe het in de wereld feitelijk gaat, dan zien we dat geweld aan het begin staan.

Maar het geweld in de *Messiah* en in andere kunstuitingen kan mensen begeistern en tot grote hoogte van artistieke prestaties brengen. Dat was in de oudheid reeds zo. In de Griekse

tragedie werd het probleem van het geweld uitdrukkelijk aan de orde gesteld. Er waren de toneelspelers, er was het koor dat reflecterend meespeelde en er waren de toeschouwers. Zij waren, de werkelijkheid nabootsend, bezig met het probleem van het geweld in de samenleving. Dit constaterend denk ik opnieuw aan Plato. Was hij bang van deze nabootsing in de kunst, omdat dit zou kunnen leiden tot heropleving van het geweld, het geweld dat besmettelijk werkt? Was dit een van de achtergronden waarom hij gekant was tegen “dichters”, kunstenaars? Ik denk dat, naast zijn vrees dat de waarheid in de handen van de dichters bedrog wordt, vooral de huiver van Plato voor het sacrale een rol speelt, zoals Girard vermoedt: de huiver om het sacrale te tartten, waarbij het geweld immers op de achtergrond meespeelt.

Wat is dat toch, dat we het geweld gedenken en zelfs vieren en bezingen? Staat het geweld dan zo centraal in het samenleven? Willen we er maar geen afstand van nemen? Of is dit de geijkte manier om het te verwerken?

De mensen hebben altijd geworsteld met het probleem van het geweld; vanaf het eerste begin. Behalve dat ze het bestreden (met tegengeweld), hebben ze het in verhalen vastgelegd (in de mythen), hebben ze het zich herinnerd en opnieuw “beleefd” (in de rituelen, waartoe ook de kunst/de tragedie behoorde) en hebben ze geprobeerd het te voorkomen (in de verboden, de taboes). En dit alles met het doel om de mensen weer met elkaar te verbinden (‘religare’, religie).

De mythen

De mythen zijn de oudste getuigenissen van de rol van het geweld in de menselijke samenlevingen. Zij zijn getuigenissen van het *stichtend* geweld. Het geweld, de collectieve moord, ligt aan het fundament van onze cultuur, het is cultuurstichtend. Deze uitspraak doet vermoeden dat deze “waarheid” direct uit de teksten van de mythen blijkt, alsof hetgeen ik in de paragraaf over “het oergebeuren” formuleerde direct duidelijk wordt bij het lezen van een mythe en alsof het openbaren van deze waarheid ook de bedoeling van de mythen zou zijn. Dit is geenszins het geval. De echte waarheid van het geweld, de moord op een onschuldige, wordt in de mythen integendeel verborgen. Het is ermee als met de “romaneske waarheid”; die moet ontdekt worden achter de tekst, achter de mythe. De werkelijke gang van zaken, het moorden en het geweld worden in de mythen verbloemd en verhuld. Dat moet ook wel want anders zou het “zondebokmechanisme” zijn heilbrengende werking niet kunnen vervullen. Girard schrijft in *Wat van het begin...*: “We willen niet weten dat de hele mensheid gefundeerd is op de mythische verdoezeling van haar eigen geweld, dat zich tegen steeds weer nieuwe slachtoffers richt.” (Girard 1990: p. 204). Hij richt zich hiermee tegen degenen die de mythen beschouwen als projecties of als “de fundamentele mechanismen van het menselijk denken”. Hij is ervan overtuigd dat er een

echte moord is gepleegd: “In *La Violence et le Sacré* heb ik voor het eerst de hypothese onder woorden gebracht van een werkelijk slachtoffer van een werkelijk collectief geweld als oorsprong van de mythe” (Girard 1986b: p. 37).

Ik ga hier nader op in, omdat dit gegeven van essentieel belang is voor de hypothese van Girard in zake de werking van het zondebokmechanisme.

De interpretatie van de mythen

Over zijn tegenstanders, degenen die geen werkelijke gebeurtenissen achter de mythen erkennen, zegt Girard in *Wat vanaf het begin . . .*

Als de mythe iets wilde betekenen, dan moest dit altijd iets anders zijn dan wat er direct in te lezen viel: de complexen van *Freud*, de abstracte geboorte van het denken bij *Lévi-Strauss*. Je kunt niet genoeg benadrukken hoe onwaarschijnlijk en fantastisch de visie van *Lévi-Strauss* in wezen is. Het is niet redelijk, zelfs niet denkbaar, dat je de hele mythologie zou toedichten dat ze doet wat *Paul Valéry* voor ogen staat in *La Jeune Parque*: het beschrijven van de geboorte van het denken, de ontvangenis – onbevlekt uiteraard – van het menselijk denken. (Girard 1990: p.142)

Lévi-Strauss, de structuralist, meent dus dat de mythologie een puur poëtisch-filosofische uiting is. Voor Girard is dat onaannemelijk. Voor hem ligt de werkelijke betekenis van de mythen hierin, dat ze de crisis en de funderende moord in herinnering roepen. Het vasthouden van de herinnering hieraan is van groot belang voor de gemeenschap, want dat zijn immers de werkelijke gebeurtenissen geweest die tot de culturele orde hebben geleid. Wel is Girard het eens met wat *Lévi-Strauss* zegt over de geboorte van het denken, namelijk dat in de mythen het denken van de mensen op gang is gekomen. Alleen zegt Girard het anders: alle menselijk denken wortelt in de funderende moord, de moord in het begin heeft het bewustzijn van het samenleven op gang gebracht.

Het grote verschil en tevens de reden waarom Girard de opvatting van *Lévi-Strauss* en *Paul Valéry* bestrijdt, is dat deze etnologen menen dat de overal telkens weer verhaalde moord een simpele *op fictie berustende* metafoor zou zijn voor een gebeuren dat uitsluitend op gedachteniveau zou hebben plaatsgevonden. Volgens Girard is dit gebeuren uitermate concreet en werkelijk geweest. Om de beeldspraak voort te zetten: de geboorte van het denken komt niet voort uit een onbevleete ontvangenis, is niet iets zonder voorgeschiedenis.

Wat *Lévi-Strauss*' ideeën zo kunstmatig doet lijken, is dat hij ons wel alle bestanddelen van het ontstaan van het denken aanreikt, maar dat hij dit altijd doet zonder te zien hoe het allemaal in

elkaar zit: “radicale eliminatie”, “positief gekwalificeerde handelingen”, “negatief gekwalificeerd fragment”, er mankeert werkelijk niets aan, behalve dan het mimetisme in de menselijke betrekkingen, dat de gemeenschapsstructuren op gewelddadige wijze ontwrict en zo het zondebok-mechanisme op gang brengt dat die structuren herordent.” (Ibid.)

De werkelijkheid van de moord

Waarop baseert Girard dan de werkelijkheid van de collectieve moord? Op het perspectief vanwaar uit de mythe verteld wordt, te weten het perspectief van de vervolgers, de moordenaars, dit is de gemeenschap die het aanvankelijke geweld, de interne crisis, heeft overleefd. Het als één man elimineren van de “schuldige” heeft de verzoening in de gemeenschap teruggebracht. Zij kunnen en moeten er onverbloemd over spreken en het in herinnering houden. De crisis mag zich niet meer herhalen. Hierover het volgende.

Girard wil de mythen niet lezen als historische documenten of er historische argumenten aan ontlenu. Zijn hypothese is “structureel”, dat wil zeggen dat uit de structuur van de teksten blijkt wat zij werkelijk betekenen. De waarheid van de teksten zit in de teksten zelf.

Er is een algemeen patroon in de mythen, althans bij de meeste mythen. Er zijn ook mythen waarin het patroon moeilijker te vinden is; in deze mythen zijn de zogenaamde vervolgingskenmerken in sterk veranderde vorm aanwezig. In het derde hoofdstuk van *De zondebok* beschrijft Girard een aantal bepalende kenmerken van de mythe:

- a) Er is sprake van rivaliteit, van sociale onordelijkheden en chaos in de betrekkingen van de mensen met elkaar. Zelfs als er een natuurramp, b.v. de pest, plaatsvindt dan is de daarmee gepaard gaande ontregeling van het leven in de gemeenschap het belangrijkste probleem en het te bestrijden gevaar.
- b) Er wordt niet gezocht naar de oorzaak van de wanordelijkheden maar er vinden gewelddadigheden plaats tegen een persoon (of een groep) die aangewezen wordt als de schuldige van de ellende in de gemeenschap. De aanwijzing als schuldige is willekeurig en heeft vaak te maken met eigenschappen van de zogenaamde schuldige die niets te maken hebben met de werkelijke aard van de problemen in de gemeenschap. Hij wordt aangewezen als zondebok. Hiermee vindt een eerste verdraaiing plaats, op een negatieve wijze: een onschuldige wordt tot schuldige gemaakt en iedereen is ervan overtuigd dat deze persoon (of groep) echt schuldig is. Er volgt vaak een lynchpartij.
- c) Na de eliminatie van deze schuldige keert de rust in de gemeenschap terug. Het geweld, de lynchpartij, leidt tot verzoening.

- d) Er vindt dan vervolgens een tweede verdraaiing, een omkering plaats, in positieve zin. Degene die schuldig was, wordt nu als de heilbrenger gezien, want na/door zijn eliminatie is de gemeenschap weer in vrede met zichzelf. Aan degene die aan alles “schuldig” en voor alles “verantwoordelijk” was schrijft men de verzoenende kracht toe. Er vindt een gedaanteverandering plaats van boosdoener in goddelijke weldoener. Hier ligt de oorsprong van het heilige, het sacrale, de verwekking van de goden. Overigens is de gedaanteverandering van boosdoener in goddelijke weldoener een verschijnsel van wonderbaarlijke aard, maar ook een gewoontepatroon in die zin dat, in het merendeel van de gevallen, de mythen er geen directe melding van maken.

Volgens Girard heeft er dus werkelijk een moord plaatsgevonden. De mythen hebben een grond in de werkelijkheid. Dit blijkt uit de manier waarop verslag wordt gedaan van wat er gebeurd is; dit gebeurt namelijk vanuit het gezichtspunt van de vervolgers op hun eigen vervolging. Zij zijn over die vervolging op geen enkele wijze terughoudend, want zij zijn ervan overtuigd dat zij iets goeds gedaan hebben. Zij hebben niets te verbloemen of te verbergen. Na de lynchpartij waren de mensen immers weer met elkaar verzoend; de gemeenschap was weer tot rust gekomen. Dit patroon of model herhaalt zich in alle mythen. De mythen zijn te talrijk in hun afhankelijkheid van hetzelfde model om de herhaling van dit model aan iets anders dan aan werkelijke vervolgingen te kunnen toeschrijven. Girard verwijst hierbij naar de middeleeuwse vervolgingen waarin ook de genoemde stereotypen of kenmerken aanwezig waren. De verhalen daarover zijn afkomstig van de vervolgers zelf. Er zitten onwaarschijnlijkheden in die verhalen, maar wij betwijfelen niet dat er echte vervolgingen hebben plaatsgevonden. Uit teksten die historisch te controleren zijn (de middeleeuwse vervolgingen) weten we dat alleen het gedrag van de vervolgers, begrepen vanuit hun eigen mentaliteit, de verzameling van stereotypen kan bewerkstelligen zoals die in veel mythen voorkomen. Girard schrijft:

De vervolgers zijn ervan overtuigd hun slachtoffer te kiezen vanwege de misdaden die ze het toeschrijven en die het in hun ogen verantwoordelijk maken voor de rampen waarop ze met de vervolging (de moord) reageren. In werkelijkheid zijn het de criteria van de vervolgers waardoor ze worden bepaald en zij brengen ons die getrouwelijk over, niet omdat ze ons willen onderrichten, maar omdat ze geen idee hebben van de onthullende waarde ervan. (Girard (1986b: p. 37)

Analyse van een mythe: *Het verschrikkelijke wonder van Apollonius van Tyana*

De bovengenoemde stereotypen en kenmerken van een mythe heeft Girard verworven door het analyseren van mythen en niet andersom, dat wil zeggen niet door zijn (vooropgezette) hypothese te projecteren op de mythen. Maar als eenmaal dit algemene patroon gevonden is, zijn de stereotypen zeer dienstig om weer andere mythen te analyseren. In het derde hoofdstuk van *De Zondebok*, waaruit ook in de vorige paragraaf al geput werd, belicht Girard de stereotypen aan de hand van de mythe van Oedipus, de mythe waaruit de stereotypen het duidelijkst naar voren treden, zogezegd de “ideale” mythe.

Om Girards analyse te illustreren kies ik echter voor een andere mythe, omdat ik de mythe van Oedipus al geanalyseerd heb in een eerder werkstuk. Bovendien heeft de mythe die ik kies interessante aspecten, omdat hij onvolledig is, dat wil zeggen niet duidelijk aan alle stereotypen beantwoordt. Deze mythe heet *Het verschrikkelijke wonder van Apollonius van Tyana*. Girard beschrijft deze mythe in *Ik zie Satan vallen als een bliksem* (hoofdstukken IV en V, Girard 2000: pp. 55-75). Het betreft de genezing van een pestepidemie in de stad Efese door Apollonius van Tyana, een gevierde goeroe uit de tweede eeuw na Christus. Het verhaal is opgetekend door Filostratus, een Griekse schrijver van een eeuw later. Ik citeer nu uitvoerig:

De Efesiërs konden niets nitrichten tegen de epidemie. Na van alles geprobeerd te hebben, wendden ze zich tot Apollonius, die zich, op bovennatuurlijke wijze, in een oogwenk bij hen vervoegde om ze hun genezing aan te kondigen: “Vandaag nog maak ik een einde aan de epidemie die u teistert.” Op die woorden leidde hij het hele volk naar het theater waar een beeld van de beschermgod zou verrijzen. Zijn blik viel er op een bedelaar die met zijn ogen knipperde alsof hij blind was en die een tas met een homp brood bij zich had. De in vossen geklede figuur had iets afstotelijks.

Na de Efesiërs in een kring rond die man te hebben verzameld, sprak Apollonius: “Pak zoveel stenen als jullie maar kunnen en gooi ze naar die vijand van de goden.” De Efesiërs vroegen zich af wat hij bedoelde. Zij voelden niets voor het idee een vreemdeling te doden die in duidelijke ellendige omstandigheden verkeerde en hen bad en smeekte om medelijden met hem te hebben. Maar Apollonius herhaalde zijn aanklacht en maande de Efesiërs zich op hem te werpen, te verhinderen dat hij zou weglopen.

Sommigen gaven gehoor aan zijn oproep en begonnen de bedelaar te bekogelen. Maar de ogen van degene die blind leek wierpen hen prompt een stekende blik toe en schoten vuur. Toen begrepen de Efesiërs dat ze met een demon te maken hadden en ze stenigden hem zo hartstochtelijk dat hun projectielen een grote heuvel rond zijn lichaam vormden.

Kort daarop vroeg Apollonius hen de stenen weg te halen en het wilde beest dat zij hadden gedood in ogenschouw te nemen. Nadat zij de heuvel hadden geslecht, konden zij constateren dat de gedode geen bedelaar was. In zijn plaats zagen zij een beest dat op een grote hond leek, en wel zo groot als de grootste leeuw. De stenen hadden hem bedwongen, maar in zo'n staat van opwinding gebracht dat hij schuimbekte van dolheid. Om die reden richtten zij

op dezelfde plek waar de boze geest was verdreven een beeld op van hun beschermgod, Heracles. (Girard 2000: pp. 55-56)

Girard wijst op de herkenbare details in deze mythe die niet verzonnen zijn; ze komen overeen met het algemene patroon van de mythen. Op soortgelijke wijze hebben in het verleden de mensen, generaties lang, vastgelegd hoe zij de gebeurtenissen, die de samenleving ontwrichtten, hebben ervaren en hoe deze tot oplossing zijn gebracht. In deze mythe gaat het om de volgende aspecten:

- Er is een epidemie en deze brengt de hele samenleving in de war. De epidemie is een symbool van verwarring. Het probleem is niet de pestepidemie, maar de epidemie van de chaos. Het samenleven van de mensen is onmogelijk geworden; de ordening van de verschillen tussen de mensen is weggefallen; de onderlinge rivaliteit maakt de mensen tot vijanden van elkaar; er is het geweld van allen tegen allen. Ze hebben al veel geprobeerd ter oplossing maar tevergeefs. Men kan de epidemie van opeenvolgende wraakacties maar niet de baas worden. Apollonius weet maar al te goed dat daar het probleem ligt; hij is niet voor niets een gezaghebbend goeroe. Hij weet waar de oplossing gezocht moet worden; hij weet dat hij het geweld van allen tegen allen moet ombuigen naar het geweld van allen tegen één. De eensgezindheid moet hersteld worden.
- Er wordt niet gezocht naar de oorzaak van het probleem maar naar een schuldige. Er wordt iemand voor aangewezen, willekeurig. Het is iemand die, zoals in de meeste mythen, de kenmerken van een zondebok vertoont: bedelaar, blind lijkend, met een homp brood.
- Er is de mimetische besmetting. De aanvankelijke weigering van de Efesiërs wordt door Apollonius weggewerkt, hij weet iemand te bewegen tot het gooien van de eerste steen, en dan komt de mime op gang, zij beginnen allemaal stenen te gooien, als één man staan ze op tegen de ongelukkige bedelaar, allen tegen één, het eensgezinde geweld.
- Ze stenigen hem met zo'n razernij dat ze in hem ten slotte dát zien wat Apollonius wil dat ze zien: de aanstichter van al hun kwalen, de man met de stekende ogen, het boze oog, het beest, het monster, de "demon van de pest". Hij is de schuldige van alle ellende. Hij moet omwille van de genezing van de stad geliquideerd worden. Er is niet een slachtoffer maar een schuldige.
- De gestenigde blijkt een boze geest te zijn, dat wil zeggen de steniging heeft de bedelaar gedemoniseerd, hij is niet gestenigd omdat hij een monster was, de steniging heeft hem tot monster gemaakt. Hiermee wordt op een andere manier dan in een volledige mythe de lynchpartij gecamoufleerd. De eerste verdraaiing is er wel, een onschuldige wordt schuldig verklaard, maar het weerzinwekkende van wat er gebeurt wordt niet verborgen, terwijl in een volledige mythe "de wording van de mythe onder zo'n compacte gedaante schuilgaat dat ze onontcijferbaar lijkt" (Girard 2000: p. 73). De moord wordt ontdaan van het moord-karakter. Het is geen moord; zij

hebben juist gehandeld met de steniging; in die overtuiging zijn zij opnieuw vredelievend eensgezind. De gemeenschap is weer in vrede met elkaar.

- Zij bevestigen dit door alles wat er gebeurd is onder bescherming te stellen van de god Heracles, de god die zelf de strijd had aangeboden met achtereenvolgens twaalf monsterlijke wezens. De vrede die in de samenleving bereikt is, krijgt een goddelijke betekenis. Het is een goddelijk wonder.

In deze mythe vindt geen vergoddelijking van het slachtoffer plaats. Deze mythe is dus onvolledig, er vindt geen tweede verandering/verdraaiing plaats. Uit de gang van zaken blijkt echter dat zelfs in de tweede eeuw van onze jaartelling een gebeurtenis als deze in Thebe nog gezien en beleefd werd in de religieuze context waarin men leefde. Door Heracles erbij te betrekken wordt er een religieuze betekenis aan gegeven en daaraan ontleent de hele gebeurtenis haar legitimiteit en effectieve werking.

Filostratus beschrijft zijn steniging te rechttoe rechtaan, te realistisch om niet ongewild licht te laten schijnen over een proces waarvan hij zelf, paradoxalerwijze, de dupe is. Er is geen enkele reden om aan te nemen dat deze schrijver bijzonder sadistisch is en dat hij veel van zijn geloofsgenoten verschilt. Hij is geworteld in de voorvaderlijke religie en daar kan hij niet met kritische afstand naar kijken. Hij brengt de middelen die zij heeft aan het licht zonder ze zelf op te merken, en de afschuw die zijn relaas bij ons teweegbrengt zou hem ongetwijfeld diep verbazen.

(Girard 2000: p. 73)

Het zondebokmechanisme

Dit wonder van Apollonius van Tyana toont de werking van het zondebokmechanisme, dat de kern vormt van alle mythen. De eensgezindheid, de orde in de gemeenschap, wordt hersteld door eensgezind te zijn in het geweld tegen de zondebok, het slachtoffer. Volgens de mythe komt het geweld de gemeenschap ten goede. Het eensgezinde geweld is cultuurstichtend.

Het bovenstaande is *onze* formulering van wat er gebeurd is. De tijdgenoten zagen dit niet zo. Zij waren zich hiervan niet op deze wijze bewust. Voor hen was het zo dat er eerst voorafgaand wederzijds geweld was in de vorm van onderlinge ruzies en strijd van allen tegen allen, zodanig dat de gemeenschap eraan ten onder dreigde te gaan. Opeens en op onverklaarbare wijze blijkt er een schuldige te zijn, aan wie alle ellende te wijten is. De eliminatie van deze schuldige zal de samenleving weer op orde brengen, de onderlinge vrede weer herstellen. Deze eliminatie is derhalve geen moord en geen geweld, maar een terechte uitschakeling tot welzijn van iedereen. Dit bedoelen wij als wij zeggen dat in de mythe het geweld verhuld wordt. Wij noemen

het een mechanisme, omdat de mensen niet bewust weten wat zij doen. In deze zin zeggen wij dat het zondebokmechanisme het overlevingsmechanisme van een gemeenschap was om niet ten onder te gaan aan haar eigen geweld.

Maar een gemeenschap wordt er zich op den duur van bewust niet elke keer het onderlinge collectieve geweld maar te kunnen afwachten en elke keer de gemeenschap in gevaar te zien komen. Men zag in dat het beter was het geweld te voorkomen. Hoe kon de eensgezindheid (aanvankelijk in de hoedanigheid van eensgezind geweld) en het cultuurstichtende karakter daarvan gecontinueerd worden? Over de continuering van de verworven vrede in de eigen gemeenschap handelt het volgende hoofdstuk.

HOOFDSTUK 2

Religie

Religie en de gemeenschap

In onze Westerse samenleving gaat men er veelal vanuit dat religie geen rol speelt in het publieke leven. Een van de uitingen daarvan is de scheiding van kerk en staat. De algemene opvatting is dat religie een privé-aangelegenheid is. Dit houdt in dat men naar eigen keuze en behoefte wel of niet aan religie kan doen. Bij deze privé-visie op religie hoort de opvatting dat het bij religie gaat om heel persoonlijke belevingen, die te maken hebben met wat de mens te boven gaat.

Men zou kunnen denken dat religie wezenlijk in de private sfeer thuishoort. Girard laat echter zien dat dat in elk geval niet van oorsprong zo is. Aan de hand van grondige tekstlezingen laat hij zien dat een gerichtheid op het hogere (het heilige) en de persoonlijke innerlijke beleving niet de oorspronkelijke en eerste ontstaansgrond van religie is. Het is niet zo dat er vanaf het begin eerst het bewustzijn van het goddelijke was en dat van daaruit de mensen hun persoonlijke leven en dat van de gemeenschap hebben ingericht. Het is anders gegaan. De eerste en fundamentele angst en zorg van de oorspronkelijke samenleving betrof het onderlinge geweld, want dat was de grote bedreiging voor het voortbestaan van de gemeenschap, niet natuurrampen of andere externe gevaren; deze werden vaak “vertaald” naar wanorde in de samenleving. Vanuit die angst en zorg is alles ontstaan wat “religie” is gaan heten, het verbinden (*religare*) van de mensen.

De oorspronkelijke volgorde was dus: eerst de gebeurtenissen in de mensenwereld en daarna de goden, en niet andersom. Religie was er in oorsprong op gericht en had als doel de mensen van een gemeenschap in vrede met elkaar te doen leven door het uitsluiten van geweld en dat heeft geleid tot de “geboorte” van de goden om dit te autoriseren. Girard zegt in *God en Geweld*: “Het eensgezinde geweld is de oorsprong van alles: de terugkeer van de vrede en de verwekking van de goden.” (Girard 1994: p. 94)

Religie is ontstaan in en ten dienste van het samenleven van de mensen, het is iets van en tussen mensen; en de noodzaak en de oorsprong ervan ligt in het wederzijdse geweld dat vermeden moet worden. In de bestrijding en het voorkomen van het *wederzijdse* geweld heeft vervolgens het *eensgezinde* geweld wel een grote rol gespeeld, zij het verhuld in het zondebokmechanisme. Religie heeft dus wel iets met geweld te maken, op twee manieren: het moet het wederzijds geweld voorkomen en tegelijk maakt het gebruik van geweld (verhuld in de viering van een offer) om dat doel te bereiken. Dit is de reden waarom Girard uiteindelijk deze (archaische) religie afwijst, terwijl hij tegelijkertijd de grote rol ervan erkent in de totstandkoming

van de cultuur; religie heeft het samenleven van de mensen mogelijk gemaakt. Het zondebokmechanisme heeft in de feitelijke gang van zaken gezorgd voor het behoud van de gemeenschap en de religie continueert de werking ervan

Het beeld dat door de voorbeelden die ik in de inleiding van deze scriptie heb gegeven werd opgeroepen, moet omgekeerd worden. De voorstelling dat religie tot geweld leidt is gebaseerd op een foutieve beeldvorming. Overigens is die beeldvorming wel een teken van de negatieve waardering en beoordeling van religie, omdat deze “uit de tijd” zou zijn. Girard meent daarentegen dat inzicht in de oorsprong en betekenis van religie van belang is voor het verstaan van onze huidige cultuur. Om religie goed te kunnen begrijpen, is zicht nodig op haar oorsprong. Een eerste stap hierbij is een analyse van het zogenaamde sacrale.

Het geloof in het sacrale

Waarom zijn er overal rituelen en verboden, waarom was er vóór de huidige tijd nooit een samenlevingsverband dat niet werd beheerst door een bovennatuurlijk wezen? Girard stelt deze vragen op de eerste bladzijde van *Wat vanaf het begin . . .* Met deze vragen illustreert hij hoe ver wij in de huidige wereld af zijn komen te staan van het ondoorgrondelijk mysterie, het ontzagwekkende, al datgene dat met de meest geduchte taboes was omgeven en het leven in de gemeenschap beheerste. De mensen in de oude samenlevingen leefden in een sacrale omgeving en konden niet anders denken dan in deze context. Zij stelden zich geen vragen vanuit een individueel denken, omdat dit individueel denken niet bestond.

Om enig inzicht te krijgen in de context waarin de mensen leefden moeten we terug naar de eerste keer dat het interne geweld de gemeenschap bijna vernietigd had, maar wat hersteld werd door het eensgezinde geweld tegen de zondebok. Dat vernietigend geweld moet in de toekomst voorkomen worden. In die context heeft het sacrale een dubbele betekenis, afkomstig van de dubbele betekenis van “sacer”: monsterlijk/vervloekt/boosaardig *en* heilbrengend/weladig. En dit heeft alles te maken met het geweld zelf: het geweld werkt afschrikwekkend en vernietigend als het wederkerig is, maar het werkt heilzaam en vreedstichtend als het eensgezind is. Zo werkt het zondebokmechanisme. Het geweld zelf is sacraal. Wij zijn gemakkelijk geneigd om bij het overdenken hiervan deze gebeurtenissen ver weg te plaatsen in een ver verleden en we vragen ons dan af wat de betekenis daarvan nu nog is. Als we echter, verrijkt met inzicht in de fundamentele rol van het geweld in de oude samenleving, kritisch kijken naar onze huidige samenleving dan zien we dat dit alles niet ver weg is. Ook in onze huidige wereld krijgt het geweld dat ons allemaal bezig houdt een religieuze lading en een sacrale

betekenis: afschuwelijk *en* hoop op vrede brengend. Het samengaan van deze twee werkelijkheden beschrijft Girard in *La Violence et le Sacré*.

De werking van het geweld in de samenleving is zeer complex. Het spel van het geweld, zoals Girard het noemt, heeft een eigen bestaan en mag niet “gepersonaliseerd” worden. Door de vertaling in het Nederlands *God en Geweld* wordt wel een personalisering gesuggereerd. Dit is een vergissing die juist hierin bestaat dat ze de weldadige metamorfose toeschrijft aan de bovennatuurlijke aard van het slachtoffer en daarmee de suggestie wekt dat hierin het spel van het soevereine geweld wordt geïncarneerd. De onpersoonlijke interpretatie van het spel van het geweld is de enige mogelijkheid om de dubbele inhoud van *sacraal* recht te doen, omdat dit zowel het weldadige als het boosaardige in zich heeft. In veel talen bestaat een analoge term met deze dubbele inhoud, zoals het *mana* van de Melanesiërs, het *wakan* van de Sioux en het *orenda* van de Irokezen. De taal van het *sacer* stelt geen enkele tussenkomst, zelfs niet van een bovennatuurlijk wezen voorop. Het *sacer* kan niet antropomorfistisch gezien worden en dit betekent dat religie niet door het antropomorfisme verklaard kan worden. Religie bestaat er niet in het niet-menselijke te “humaniseren” of een “ziel” te geven. Dit is de reden waarom Girard in de titel van zijn boek de onpersoonlijke woorden *geweld* en *goddelijkheid* opneemt. “Deze onpersoonlijke bevatting is fundamenteel.” (Girard 1994: p. 260) Girard wijst erop dat er in bijvoorbeeld Afrika zoals ook elders maar één enkel woord is om de twee gezichten van het sacrale aan te wijzen, het spel van de culturele orde en wanorde, van het verloren en het teruggevonden verschil.

Ook het offer kan gezien worden in functie van het sacrale alleen, dus los van een god. Dit betekent dat in het offer het boosaardig geweld door het slachtoffer gepolariseerd wordt en door de offerdood in weldadig geweld wordt omgezet of, wat op hetzelfde neerkomt, wordt uitgedreven. Het sacrale, dat slecht is binnen de gemeenschap, wordt goed als het weer naar buiten verplaatst wordt. In de taal van het sacrale wordt het geweld aan de mens ontrukkt om het als een afzonderlijke, ontmenselijkte entiteit te poneren. Het levende geweld van de menselijke verhoudingen wordt tot een “iets” gemaakt, een quasi-substantie. Tegelijk is de taal van het sacrale mythisch omdat zij verhult dat er geen sacraal spel bestaat zonder zondebok.

Dit alles houdt in dat het sacrale spel en het spel van het geweld één en hetzelfde zijn. Girard zegt dat de uitspraak (of titel) “het geweld *en* het goddelijke” even goed kan zijn: “het geweld *of* het goddelijke”. In de schoot van het sacrale is alles aanwezig wat met de term geweld bedoeld wordt, maar ook iets anders en zelfs het tegengestelde van het geweld zit erin. Er is ook orde zowel als wanorde, vrede zowel als oorlog, schepping zowel als vernieling.

Deze mengeling van heterogene en tegengestelde dingen heeft velen ervan weerhouden om een definitie van het sacrale te beproeven. Girard daarentegen weet alle elementen van het

sacrale in een verstaanbaar geheel te organiseren via het spoor van het stichtende/eensgezinde geweld, zoals het volgende citaat uit *God en Geweld* moge illustreren:

Wie het stichtende geweld ontdekt, begrijpt waarom het sacrale alle tegengestelden in zich verenigt: niet omdat het van het geweld verschilt, maar omdat het geweld van zichzelf lijkt te verschillen. Nu eens herstelt het rond zich de eensgezindheid om de mensen te redden en de cultuur te stichten, dan weer lijkt het zijn best te doen om te vernielen wat het had opgericht. De mensen vereren niet het geweld op zich, ze onderhouden geen “cultus van het geweld” in de zin van de huidige cultuur; ze vereren het geweld omdat het hun de enige vrede verschaft waar ze ooit van kunnen genieten.

Doorheen het geweld dat hen angst inboezemt, is de verering van de gelovigen dus altijd gericht op geweldloosheid. Deze geweldloosheid lijkt zomaar een geschenk van het geweld en niet ten onrechte aangezien de mensen alleen in staat zijn zich met elkaar te verzoenen ten koste van een derde. Het maximum dat de mensen op het vlak van de geweldloosheid kunnen bereiken, is de eensgezindheid *min één* rond de zondebok. (Girard 1994: p. 261)

Girard voegt hieraan toe dat het religieuze denken het geweld niet vergoddelijkt, maar het is tegelijkertijd ook zo dat het religieuze denken weigert om de sociale eenheid aan de mensen toe te schrijven. De westerse moderne wereld is tot nu toe ontsnapt aan het essentiële geweld dat haar totaal zou kunnen vernietigen. Dit is een voorrecht. Het moderne denken heeft echter geen flauw vermoeden van de aard en de reden van dit voorrecht en blijft de oorsprong van de samenleving toekennen aan een al dan niet expliciet “sociaal contract” dat zou voortkomen uit de rede of het gezond verstand of de wederzijdse inschikkelijkheid of een goed begrepen belang enzovoort. Dit moderne denken is niet in staat een functie te geven aan de essentie van het religieuze. Girard zegt in *God en Geweld* dat dit onvermogen van mythische aard is, het ligt in het verlengde van het religieuze onvermogen dat het menselijk geweld wegmoffelt en de bedreiging die dit geweld voor de hele menselijke samenleving betekent, miskent:

Zelfs de meest primaire religie bevat een waarheid die aan alle stromingen van het niet-religieuze denken ontsnapt, ook aan de meest “pessimistische”. Ze weet immers dat de grondvesten van de menselijke samenleving niet iets vanzelfsprekends zijn die aan de verdiensten van de mens moeten worden toegeschreven. De relatie tussen het moderne denken en de primitieve religie verschilt dus erg van wat wij ons voorstellen: wij hebben met het religieuze denken gemeen dat wij evenals zij het geweld fundamenteel miskennen. Daarentegen bevat het religieuze een aantal elementen van kennis van dit geweld die volkomen reëel zijn en ons totaal vreemd zijn.

De religie vertelt de mensen werkelijk *wat ze moeten doen en niet mogen doen* om de terugkeer van het vernietigende geweld te vermijden. Als de mensen de rituelen verwaarlozen en de verboden overtreeden, dagen ze letterlijk het transcendentale geweld uit om in hun midden terug te keren, om de demonische verleider te worden, de formidabele en nietige inzet waarrond ze elkaar, fysiek en geestelijk, zullen vernietigen tot de totale ontbinding. (Girard 1994: p. 262)

Een van de vele voorbeelden van de gelijkheid van het geweld en het sacrale is het verschijnsel in Afrika dat de bewerking van metaal met taboes omringd wordt en dat de smeden er met sacraliteit bekleed worden. Metaal is een onschatbare rijkdom: het verlicht de menselijke arbeid en men kan er zich mee verdedigen tegen vijanden. Maar er zit ook een tegenkant aan deze voordelen. Alle wapens zijn tweesnijdend. Ze verhogen de risico's die een gemeenschap door haar eigen, inwendige onenigheid loopt. De dubbele neiging die de mens nu eens tot cohesie en harmonie, dan weer tot dissociatie en conflict voert, wordt door het aanschaffen van metaal versterkt. Zo is de smid, ten goede en ten kwade, heerser over een hoger geweld. Hij is in de dubbele betekenis van de term *sacraal*. Hij geniet enerzijds privileges maar wordt anderzijds ook als een enigszins sinistere figuur beschouwd. Men mijdt zijn nabijheid en de smidse is buiten de gemeenschap gesitueerd.

Girard maakt een verbinding met onze tijd door te wijzen op de enorme zelfingenomenheid van onze huidige technische cultuur die meent alles eigenmachtig zelf in de hand te hebben. Hij wijst dan op de bedreiging van onze kernwapens en onze industriële vervuiling. Deze bedreiging is een, zij het een spectaculaire, van de vele toepassingen van een wet die de oude volken slechts half konden vatten maar wel als reëel hebben ervaren, terwijl wij die wet als puur denkbeeldig beschouwen en er geen rekening mee houden. Deze wet luidt: "Wie het geweld manipuleert zal er uiteindelijk door gemanipuleerd worden." Zoals vanouds blijven wij de greep van het geweld op de menselijke samenlevingen miskennen. Daarom erkennen wij ook niet graag de gelijkheid van het geweld en het sacrale.

Girard zou Girard niet zijn als hij dit alles niet tevens met een beroep op teksten en taal zou onderbouwen. Op dit punt wijst hij naar de lexicografie. In verschillende talen, met name in het Grieks, bestaan inderdaad termen die het niet-verskil tussen het geweld en het sacrale aantonen. Hij wijst ook op het verschijnsel dat er in de culturele evolutie een streven is ontstaan om betekenissen uit elkaar te halen en dat men daarom een complex begrip in twee woorden ging splitsen om op deze manier eenduidige betekenissen te verkrijgen. De moderne lexicografie is erop gericht dat wat door de primitieve taal verenigd werd te dissociëren. Zo moest de aanstootgevende samenvoeging van geweld en sacraliteit gewoonweg uitgeschakeld worden. De termen die in de meest uiteenlopende talen naar het sacrale verwijzen, stellen het moderne

denken inderdaad voor een probleem en men wil dit graag wegmoffelen. De woorden die Girard in dit verband ontleedt zijn: *hieros*, *kratos* en het afgeleide adjectief *krateros*: termen die de samenvoeging van het goede en het slechte geweld in de schoot van het sacrale openbaren. Als voorbeeld van deze samenvoeging: het goede *krateros* van helden en goden is hetzelfde als het slechte *krateros* van monsters, epidemieën en dieren. Een voorbeeld van een *splitsing* die de twee zijden van het sacrale als twee onafhankelijke entiteiten wil beschouwen, is wat er gebeurd is ten aanzien van het woord *sacer*. In het Latijn was in dit woord de oorspronkelijke dualiteit verenigd, maar vanuit de behoefte om een term te vinden die alleen het weldadige aspect uitdrukt is het woord *sanctus* ernaast gekomen, als de tegenhanger van *sacer*.

De paradox van de verboden en de riten

Het leven in de ban van het sacrale, zoals hierboven beschreven, heeft gestalte gekregen in mythen, verboden en riten, die samen het religieuze vormen. Door deze praktijken is het leven in de oorspronkelijke samenleving leefbaar geworden. Anders gezegd: Religie ligt aan de basis van het beschaafd samenleven, de cultuur. Men kan ook zeggen dat de samenleving in oorsprong religieus is. Ook moet gezegd worden dat dit alles niet is uitgedacht; het is niet uit te denken. In *Wat vanaf het begin...* schrijft Girard: “Geen wetenschap, geen filosofie is bij machte de riten van a tot z uit te denken en automatisch uit te komen bij systemen, die achter de veelheid van hun verschijningsvormen toch de bestendigheid verbergen, die kenmerkend is voor de religieuze stelsels van de mensheid.” (Girard 1990: p.35)

Wat ook niet uit te denken is, is het feit van de ambivalentie in de religieuze praktijken. Het goede en het kwade, het gunstige en ongunstige zijn onscheidbaar met elkaar verstrengeld. In een uitgedacht systeem zouden deze tegenstrijdige elementen ieder een eigen en onderscheiden plaats en functie hebben gekregen; zo niet in de gemeenschap stichtende religie, die daarmee bewijst “uit het leven gegrepen” te zijn. De paradox van de verboden en de riten kan wellicht gezien worden als een van de tekenen daarvan: de een doet wat de ander verbiedt.

De drie genoemde praktijken zijn drie manieren om de conflictueuze rivaliteit in te perken. Wat betreft de *mythen* is in het vorige hoofdstuk duidelijk geworden dat al wat in de mythen was opgeslagen en werd doorverteld diende om de herinnering aan de catastrofe en de redding van in het begin levend te houden. Maar het voorkomen van een nieuwe uitbarsting van geweld heeft meer nodig dan alleen de herinnering.

De *verboden* hebben een anti-mimetisch karakter, zij zijn gericht tegen de escalatie van de besmettelijkheid van de mimetische rivaliteit die, zoals in de mythen in herinnering werd gehouden, op den duur de gemeenschap ondergraaft. Zij betreffen zaken die de gemeenschap

niet bij machte is op vredelievende wijze onderling te verdelen, vooral zaken die voor alle leden van de groep voortdurend onder handbereik zijn en zich er daardoor uitstekend toe lenen inzet te worden van rivaliserend gedrag dat de harmonie en zelfs het voortbestaan van de gemeenschap bedreigt: de vrouwen, het voedsel, de wapens, de beste plaatsen enzovoort. Eigenlijk zijn het ordeningen die mogelijk zijn geworden dankzij het bewustzijn van de afhankelijkheid van de sacrale macht. Door deze boven de gemeenschap verheven bron van heil en onheil is het mogelijk geworden om binnen de gemeenschap differenties, relaties en ordeningen tot stand te brengen. Al die ordeningen werden beleefd als verordeningen, geboden en vooral verboden, restricties, taboes, die in acht moesten worden genomen uit eerbied voor de sacrale oorsprong en waarborg van de vrede. Het geloof in de bovenmenselijke sacrale aard van de verboden was essentieel voor het gezag en de geweld voorkomende functie ervan. Girard wijst er in *Vanaf het begin . . .* nogmaals op dat dit betekent dat dit gezag berustte op het verborgen blijven van hun menselijke, gewelddadige oorsprong. Zou dit niet het geval geweest zijn, dan zouden het afspraken van mensen onderling geweest zijn in de geest van het “sociaal contract” van Hobbes.

De functie van de *riten* wordt door Girard getypeerd met “mimese als noodzaak”. Hier ligt de paradox met de verboden. In de ritens wordt de mimetische crisis uitgebeeld en dat betekent overtreding van de verboden. In hun rituelen geven de oude gemeenschappen zich bijna helemaal over aan wat zij normaliter vóór alles vrezen: het uiteenvallen van de samenleving door de mimetische crisis. Girard beschrijft dit opmerkelijke gedrag in *Wat vanaf het begin . . .* als volgt:

Zoals in de Franse folklore Gribouille in de rivier op zoek gaat naar een schuilplaats tegen de regen, zo begeven de gemeenschappen zich, lijkt het wel, vrijwillig in het kwaad dat zij vrezen, omdat zij geloven dat zij het zo kunnen voorkómen. De religieuze instellingen, die zich anders zo angstvallig plegen op te stellen, leggen in de ritens eigenlijk een ongelooflijke vermetelheid aan de dag. Niet alleen dat zij hun gebruikelijke behoedzaamheid laten varen, maar in hun gedreven mimetisme beelden zij óók nog zo goed mogelijk hun eigen ontbinding uit; dat gebeurt allemaal alsof men denkt, dat de gesimuleerde desintegratie de werkelijke desintegratie kan tegen houden. Maar deze benadering brengt haar eigen problematiek met zich mee, want het is juist dat onderscheid tussen het oorspronkelijke en de reproductie, dat door de religieuze conceptie van de mimese wordt aangetast. [. . .]

Men weet niet waarom gemeenschappen, die op een bepaald soort gevaar reageren door hun best te doen het uit de weg te gaan, plotseling helemaal veranderen, met name wanneer het gevaar acuut lijkt, en waarom ze dan hun toevlucht nemen tot het tegenovergestelde middel, dat hen toch grote angst zou moeten aanjagen. (Girard 1990: p.35)

Hier worden we herinnerd aan Plato die bang was dat het opgeroepen geweld besmettelijk zou werken. Hij had daarbij vooral de mythen op het oog. Die zouden volgens hem geschoond moeten worden van de verhalen over het geweld en de wandaden van de goden. De door hem geëiste censuur heeft nooit ingang gevonden, maar het typeert wel zijn inzicht. Zijn vrees voor de besmettelijke kracht van de gewelddadigheid blijkt ook voort te komen uit een oprecht religieuze geest. Om tegenwicht te geven tegen deze gewelddadigheden, zoals deze in herinnering gehouden worden in de mythen, acht hij een vorm van geweld nodig die enerzijds vergelijkbaar is, maar anderzijds tevens legitiem en heilig is, en dat is de offering van een zo belangrijk mogelijk slachtoffer.

Girard sluit hierbij aan en wijst erop, dat wij ons in onze aandacht voor religie en rituelen niet mogen beperken tot het uitbeelden van de mimetische crisis, want dat we daarmee iets uitsluiten wat in de rituelen meestal de belangrijkste plaats inneemt en waarop de rituelen meestal eindigen: het offer.

Het offer en het (slacht)offermechanisme

“Er hangt een mysterie rond het offer” zegt Girard op de eerste bladzijde van *God en Geweld*. “Tegenwoordig is het mysterie nog even ondoorgrondelijk als ooit tevoren.” Het offer behoort tot de sfeer van het sacrale; het deelt in de dubbelheid van het gewelddadige en het vrede brengende, het duistere en tegelijk het heilzame, de dood die tot leven wekt. Een vaak voorkomende opvatting over het offer is dat een offer wordt opgedragen aan een god. Het is echter zo dat de offers er eerder waren dan de goden. De volken vinden hun goden niet uit, zij vergoddelijken hun slachtoffers; het geweld werkt immers verzoenend, dus zijn de slachtoffers goddelijk.

Voor de verklaring van het offer moeten we terug naar wat de oude samenleving het meest vreesde, het onderlinge geweld. Het geweld is angstaanjagend vanwege de blinde bruutheid en de absurditeit van zijn uitbarstingen. Er zit in het geweld echter ook een tegengewicht: het blinde collectieve geweld heeft de vreemde neiging om zich op een plaatsvervangend slachtoffer te richten. Dit maakt het mogelijk om het vijandige geweld te slim af te zijn en het op het juiste moment een onbeduidende prooi toe te werpen waarmee het zich tevreden kan stellen. Het geweld moet misleid worden. Girard oppert de veronderstelling dat de sprookjes waarin een wolf, een reus of een draak in vraatzuchtige gulzigheid een grote steen verorbert in plaats van het kind dat hij wilde hebben, wel eens een offerkarakter kunnen hebben. De gemeenschap probeert het geweld dat zich tegen haar eigen leden kan keren, tegen degenen die zij tot elke prijs wil beschermen, af te wenden op een relatief onverschillig slachtoffer, op een “offerbaar” slachtoffer.

Dit is een plaatsvervangend offer. Er gebeurt in het offer een substitutie om het geweld te misleiden:

Men kan het geweld alleen misleiden voor zover men het niet elke uitweg afsnijdt en het inderdaad iets te “eten” aanbiedt. Misschien is dit wel een van de betekenissen van het verhaal van Kaïn en Abel. De bijbelse tekst verschaft over elke broer maar één bijzonderheid: Kaïn bewerkt het land en biedt God de opbrengst van zijn oogst aan, terwijl Abel herder is en de eerstgeborenen van zijn kudde offert. Eén van beide broers doodt de ander en wel juist degene die niet over het dierenoffer beschikt, hét middel om het geweld te misleiden.” (Girard 1994: p. 10)

Dit citaat getuigt van een denkwijze die typerend is voor Girard. Er wordt een complexe gedachte gelanceerd, die niet geheel wordt uitgewerkt en daardoor een suggestieve kracht heeft. Dit zet een denkproces in werking, in dit geval over de relatie tussen offer en geweld.

Wat gebeurt er precies? Er wordt een offer gebracht aan het geweld, dat daardoor misleid wordt. Er wordt een dier (of een mens) geplaatst tussen de mensen en het geweld. Het geweld verliest daardoor zijn oorspronkelijk object uit het oog. Maar ook de mensen verliezen het geweld uit het oog, zowel het geweld dat voorkomen wordt als het geweld in het offer. En dat is ook de bedoeling. Van deze miskennis hangt de werking van het offer af. De mensen weten niet welke rol het geweld speelt en als ze het zouden weten, frustreren ze de werking ervan. In hun beleving werken de dingen nu eenmaal zo, als een mechanisme, niet geweten of doorzien. In de sacrale sfeer waarin zij leven wordt verondersteld dat de godheid slachtoffers opeist en dat wordt niet ervaren als geweld, terwijl het natuurlijk zo is dat het sacrale en het geweld samengaan. Indien er inzicht zou hebben bestaan in het substitutiekarakter van het offer dan zou dit de werking van het offer tenietgedaan hebben en dat zou geleid hebben tot desintegratie en tot ongebreidelde geweld. In een samenleving waarin geen curatieve middelen bestaan om geweld te herstellen of te doen afschrikken van geweld, kan een klein conflict tot een keten van wraakacties leiden. In zo'n samenleving staat preventie van geweld op de voorgrond. Het offer is een preventief wapen in de strijd tegen het geweld. Het offer richt de agressieve neigingen, al voordat ze manifest worden, op slachtoffers die nooit de mogelijkheid van wraak in zich dragen. Dit werkt slechts tijdelijk, maar, zo schrijft Girard in *God en Geweld*, het kan oneindig vaak herhaald worden. Het helpt de mensen de wraak in bedwang te houden. (Vgl. Girard 1994: p. 23)

In elk offer wordt onbewust – want het werkt als een mechanisme – teruggegrepen naar wat er in het begin gebeurd is rondom de zondebok en wat daarvan het gunstige gevolg was, namelijk het verdwijnen van het onderlinge wederzijdse geweld en de terugkeer van de onderlinge

vrede. De rituele herhaling hiervan, het offer, heeft een reële functie en de plaatsvervanging die zich hier afspeelt, de substitutie, betreft de hele gemeenschap, niet een individu. Het slachtoffer is de plaatsvervanger voor en wordt aangeboden aan alle leden van de gemeenschap door alle leden van die gemeenschap. Zo beschermt het offer de hele gemeenschap tegen haar eigen geweld; het leidt de hele gemeenschap af naar slachtoffers die er buiten staan; het versterkt de sociale eenheid. Al het andere volgt daaruit:

Als we het offer begrijpen vanuit dit essentiële aspect en het dus benaderen langs de koninklijke weg van het geweld, dan wordt het duidelijk dat het offer het hele menselijke leven raakt, zelfs de materiële welvaart. Als de mensen niet meer in goede verstandhouding met elkaar leven, dan schijnt de zon en valt de regen weliswaar zoals gewoonlijk, maar dan worden de akkers minder goed bewerkt, en dat heeft gevolgen voor de oogst. (Girard 1994: p. 14)

Het offer en het rechtssysteem

Op het gebied van wraak, weerwraak en genoegdoening is er een groot verschil tussen ons en de oude samenlevingen. Wij kennen het gevaar dat er wraak wordt genomen niet meer - ofschoon het de laatste tijd toch weer dichterbij is gekomen. In ieder geval weten wij niet waartoe het offer kan dienen. Wij hebben de religie niet nodig om een probleem op te lossen waarvan wij zelfs niet weten dat het bestaat. Het vervagen van het probleem verhult voor ons de religie als oplossing. Wij begrijpen niet wat religie ertoe doet. Dit is er de oorzaak van dat deze oude samenlevingen voor ons een mysterie vormen.

In deze samenlevingen zijn de rampen die het geweld dreigt te ontketenen zo groot, en de middelen ertegen zo beperkt, dat het accent op de preventie ligt. En preventie is vóór alles het domein van de religie. Deze religieuze preventie kan een gewelddadig karakter hebben. Het geweld en het sacrale zijn niet van elkaar te scheiden. Achter het geheel van de strakke voorschriften van het rituele offer gaat een “listig” gebruik van bepaalde eigenschappen van het geweld schuil, met name van het vermogen van het geweld om zich van het ene naar het andere object te verplaatsen, het vermogen om het gevaar af te leiden van nabije objecten naar verder weg gelegen objecten, met name ook de oorlog.

Een volgende stap in de ontwikkeling naar een samenleving met een bepaald soort “beschaving” wordt zichtbaar in het verschil dat gevormd wordt door de afwezigheid of aanwezigheid van twee instituties, te weten het rechtssysteem en het offer. Het onderzoeken en vergelijken van deze instellingen kan ons verder brengen in de kennis van de grote impact van het geweld in de oude samenlevingen (vgl. Girard 1994: p. 24 evv.).

De religie probeert altijd het geweld te sussen en een uitbarsting te verhinderen. De religie streeft naar geweldloosheid, op directe wijze door middel van de verboden en op indirecte wijze door een paradoxale tussenkomst van het geweld. In het offer onderwerpt, regelt, ordent en kanaliseert de primitieve religie het geweld om het vervolgens te gebruiken tegen elke vorm van eigenlijk onduelbaar geweld, en dit dan in een algemene sfeer van geweldloosheid en rust. Het is een vreemde combinatie van geweld en geweldloosheid. En juist op dit punt kan men religie vergelijken met het rechtssysteem, waarvan men nagenoeg hetzelfde kan zeggen inzake de combinatie van geweld en geweldloosheid. Het verschil tussen het rechtssysteem en het offer zit hem in de wijze van omgaan met de wraak en de dreiging van wraak. In het offer wordt op preventieve wijze de wraakzucht van de leden van de gemeenschap afgeleid naar een risicoloos slachtoffer. In het rechtssysteem wordt curatief op een afdoende wijze en zonder risico van weerwraak de wraak toegepast op de echte schuldige, en dit kan in de gemeenschap ook preventief werken. Het rechtssysteem is doeltreffender dan het offer.

In de oude samenlevingen zijn, in onze ogen, de curatieve methoden en middelen onderontwikkeld. Er wordt tastend gezocht naar datgene wat het rechtssysteem moet worden. Het pragmatisch belang staat voorop, en dit is dat er na een misdaad niet een keten van wraak op gang zal komen. De meeste aandacht gaat daarom niet uit naar de schuldige maar naar de slachtoffers die niet gewroken zijn. Van hen komt het meest onmiddellijke gevaar. Zij moeten een genoegdoening krijgen die hun verlangen naar wraak tot bedaren brengt zonder dat het elders wordt opgewekt. Het gaat niet om het doen eerbiedigen van (abstracte) gerechtigheid. Het gaat erom dat men door de wraak in de kiem te smoren de veiligheid van de groep waarborgt. Behalve offers ter preventie hebben zich, voorzichtig, ook curatieve middelen ontwikkeld, zoals de schikking en het duel, waarin het geweld beheersbaar wordt gehouden binnen een kleine kring.

De echte doorbraak voor het tegengaan van het geweld komt op het ogenblik dat de tussenkomst van een onafhankelijke rechterlijke macht *dwingend* wordt. Daarmee wordt de mens bevrijd van zijn verschrikkelijke wraakplicht. De functie van de rechterlijke tussenkomst krijgt een eigen leven, ze komt los te staan van de noodzaak tot directe wraakneming. Het is zelfs zo dat hoe minder men zich bewust is van de functie van het systeem, des te beter het werkt. Zoals in het geval van het offer de miskennis beschermend werkte zo doet het dat ook in het geval van het rechtssysteem. Het rechtssysteem werkt ten dienste van de vergelding, maar dan wel een vergelding die verheven is tot een abstract rechtsprincipe dat vanuit de menselijke plicht gerespecteerd zou moeten worden. En hiermee kreeg het de bescherming van het mysterie zoals ook het offer zijn werking dankte aan het mysterie. Dit als gevolg van het uit het oog raken van wat er eigenlijk gebeurde: bij het offer was dat het voorkomen van wraak en bij het rechtssysteem

het toepassen van wraak. Zoals bij het offer het gebruiken van geweld verborgen was gehouden, zo verbergt het rechtssysteem datgene waardoor het gelijk wordt aan wraak, een wraak die op alle andere vormen van wraak lijkt behalve dat zij geen gevolgen heeft, dat zij zelf niet zal worden gewroken. In het geval van het offer wordt het slachtoffer niet gewroken omdat het niet het “goede” slachtoffer is; in het geval van het rechtssysteem treft het geweld wel degelijk het “goede” slachtoffer, maar met zo’n gezag dat geen weerwraak mogelijk is. In het offer wordt de wraak voorkomen en afgeleid naar een ondergeschikt doel. Het lijkt alsof men in de oude samenleving bij het offer zich afwendt van de schuldige, maar dat gebeurt omdat men bang is de wraak te voeden. In het rechtssysteem daarentegen wordt de wraak niet verborgen, het rechtssysteem manipuleert de wraak zonder gevaar, het kan het geweld rechtstreeks aanpakken, het heeft het monopolie in wraakneming. Het kan de wraak de kop indrukken in plaats van haar op de spits te drijven, hetgeen in een primitieve samenleving wel zou gebeuren door een dergelijke handelwijze. Uiteindelijk hebben het rechtssysteem en het offer dus dezelfde functie, zo maakt Girard duidelijk, maar het rechtssysteem is oneindig veel doeltreffender (Girard 1994: p. 28).

De transcendentie van het heilige, wettige geweld

De methoden die het de mens mogelijk maken zijn geweld in te tomen, lijken allemaal op elkaar door het feit dat niet één ervan losstaat van geweld. Dat al deze methoden een dergelijke uitwerking hebben komt doordat zij geworteld zijn in de religie. Religie, dat duistere geheel waarin alle curatieve en preventieve middelen van de mens tegen zijn eigen geweld zijn gehuld en waartoe ook het rechtssysteem gaat behoren als het de rol van het offer overneemt. Deze duisternis heeft te maken met de transcendentie van het heilige, wettige, gerechtvaardigde geweld tegenover het schuldige en onwettige geweld. Alleen een, door allen erkende, transcendentie van het hele “systeem” kan de werking ervan verzekeren doordat ze het heilige, gerechtvaardigde geweld onderscheidt, een aparte status geeft.

Ter verduidelijking en toelichting van de stelling dat de werking van het systeem afhankelijk is van de transcendentie ervan verwijst Girard in *God en Geweld* naar de werking van de offerritten (Girard 1994: p. 28). In de offerritten worden slachtoffers in principe opgedragen aan een godheid en doordat ze door die godheid aanvaard worden, gaat er van de hele gebeurtenis een werking uit die meer tot stand brengt dan een daad die louter tussen mensen onder elkaar plaatsvindt. Die offerdaad heeft een grotere diepte en lading door het goddelijk karakter dat eraan wordt gegeven. Een dergelijke theologie zit ook achter het rechtssysteem. Het rechtssysteem dankt zijn gezag aan die achtergrond; deze theologie waarborgt de waarachtigheid van de

rechtspraak. Zonder die theologie zou het rechtssysteem overgeleverd zijn aan de wispelturigheid van nu eens die en dan weer een andere mens. Door die theologie, die door iedereen als vanzelfsprekend wordt aanvaard, staat het systeem boven de mensen, transcendeert het de mensen. En de transcendentie blijft onaangeroerd, ook al verdwijnt deze theologie. In ons deel van de wereld is deze theologie verdwenen, maar het rechtssysteem blijft zijn transcendentie autoriteit behouden.

Door dit karakter wordt het heilige geweld (van het transcendentie systeem) ervoor behoed dat het voorwerp wordt van verwijten en twisten, dat wil zeggen dat het terugvalt in de vicieuze cirkel van de wraak. Zodra er geen transcendentie van (in oorsprong) religieuze aard meer is om het gerechtvaardigd geweld te definiëren en het te onderscheiden van niet-gerechtvaardigd geweld, is het al dan niet gerechtvaardigd zijn van geweld voorgoed overgeleverd aan de mening van iedereen, en dat betekent dat elke gewelddadige zijn gewelddaad gerechtvaardigd zal vinden. Er zal dan dus geen gerechtvaardigd geweld meer zijn; dan zal er geen hinderpaal meer zijn om de keten van wraak tegen te houden. Alleen de transcendentie kan er voor zorgen dat men gelooft in het verschil tussen het offer en de wraak of tussen het rechtssysteem en de wraak; en dat betekent dat alleen de transcendentie het geweld blijvend kan misleiden.

Onwetendheid inzake geweld en religie

Girard wijst erop dat de rol van de religie nog altijd niet begrepen wordt. Men heeft geen oog voor het preventieve karakter ervan en men mist het inzicht dat de eindeloze wraak over de mens dreigt te komen nadat iedere godheid is vermoord. Dan is er geen transcendentie meer van religieuze, humanistische of welke aard dan ook, met als gevolg dat er geen verschil meer is tussen gerechtvaardigd en niet-gerechtvaardigd geweld.

Tot welke keten van geweld dit in de moderne tijd geleid heeft hoeft hier niet uitvoerig vermeld te worden. De voedingsbodem daartoe wordt bereid, zoals Girard hierboven op zijn eigen wijze gezegd heeft, *niet* doordat de moderne samenleving de werking van de archaische religie heeft doorzien en ontmaskerd (want dan zou er iets anders gebeurd zijn), maar doordat zij zich blind gemaakt heeft voor elke invloed ten goede van welke religie dan ook. We zien het om ons heen gebeuren. Zogenaamde vrede wordt nagestreefd door middel van groot geweld. De onderlinge onvrede wordt afgeschoven op minderheidsgroepen. De hang naar het gebruiken van geweld wordt met een overdaad van gewelddadigheidspotentieel botgevierd op zwakke tegenstanders. Veel van ons geweld drijven we uit naar de derde wereld waar nog nooit zoveel armoede heeft geheerst. In een interview in 2004 zegt Girard:

De huidige wereld is beroofd van de beveiligingen waarin het offer voorzag. Daardoor wordt zij meer bedreigd door het geweld dan de wereld die nog offers kende ooit is geweest. <...> Tegenwoordig bevinden wij ons in een stadium tussen het archaisch religieuze en het christendom. Er zijn goede redenen om te stellen dat wij in een zeer gewelddadige wereld leven. (Regnier 2004: p. 43)

In *God en Geweld* spreekt Girard zich over deze zelfde ontwikkeling heel duidelijk uit: “Wanneer het religieuze verval, dan is niet enkel en niet dadelijk de fysieke heelheid bedreigd, maar de culturele orde zelf.” (Girard 1994: p. 77) Jean Pierre Wils schrijft in *Sacraal Geweld*, een studie waarin het denken van Girard centraal staat, hierover de volgende treffende woorden:

Men zou dit als een collectieve culturele regressie kunnen duiden. Het geweld keert terug en openbaart zich in archaische expressies. Vooral het verschil tussen het ‘naakte’ of ‘onzuivere’ geweld enerzijds en het ‘reinigende’ geweld anderzijds, zoals dit in de rituele offercultuur aanwezig is, begint dan onduidelijk te worden. Verbonden met Girards opvatting dat ‘het onvermogen om zich aan nieuwe omstandigheden aan te passen, voor het religieuze in het algemeen karakteristiek’ is, moet de conclusie luiden, dat dan vooral moderne samenlevingen – omwille van hun religieuze onkunde – voor de gewelddadige terugkeer van het geweld een gemakkelijke prooi zijn. (Wils 2004: p. 112)

Op weg naar een doorbraak: een nieuwe vorm van religie

De werkelijkheid blijkt ook nu weer zo ambigu te zijn dat ze niet in één formule te vangen is. In het genoemde interview heeft Girard dan wel gesteld dat wij in een gewelddadige wereld leven, maar tegelijkertijd stelt hij in ditzelfde interview dat we met die bewering ook ongelijk hebben. Van onze moderne samenleving kan immers ook gezegd worden dat ze in een aantal opzichten beter en minder gewelddadig is dan een paar eeuwen geleden (ondanks de excessen). Tegenwoordig gebeurt het ook dat slachtoffers hun recht als slachtoffer kunnen laten gelden, een gedachte die volstrekt vreemd was aan archaische samenlevingen, waar slachtoffers als de schuldigen werden gezien en behandeld.

Girard stelt en toont aan dat er een nieuwe vorm van religie is ontstaan die de leugen van het enkele slachtoffer en de offers die daaruit voortvloeiden aan het licht gebracht heeft. Het is de joods-christelijke religie die deze doorbraak tot stand gebracht heeft. Hierin wordt blootgelegd en ontmaskerd wat in de archaische religie werd verhuld; het is de ontmaskering van het

zondebokmechanisme. Hiermee wordt de mogelijkheid geschapen om te ontsnappen aan de culturele leugen van de archaische godsdiensten. Het behelst kritiek op het religieuze door het religieuze. Alles wat religieus is moet niet op één hoop gegooid worden met alle archaische religies. Er moet onderscheid gemaakt worden tussen het stadium van het offer en het afzien van het offer. Op het moment dat wordt afgezien van het offer laten we de archaische religie achter ons.

Deze nieuwe religie is niet op één moment ontstaan maar is gegroeid in een lang proces van bewustwording en strijd: voor vrede zonder geweld en voor erkenning van de onschuld van de slachtoffers. Het inzicht in dit proces en deze ontwikkeling bewerkstelligt Girard door middel van een historische interpretatie van het religieuze, waarin het onderscheid groeit tussen het stadium van het offer en het afzien van het offer. Zijn belangrijkste bronnen hiervoor zijn de Joods-Christelijke Geschriften. In het volgende hoofdstuk zal ik Girards interpretatie van deze bronnen belichten.

HOOFDSTUK 3

De Joods-christelijke geschriften

Wat vanaf het begin der tijden verborgen was ...

De weg die de mensheid heeft moeten gaan om los te komen van het juk van het sacrale is lang en moeizaam geweest. Dat de weg van de mensheid een weg van de religie is geweest, heeft Girard genoegzaam aangetoond. Religie en de mogelijkheid van samenleven zijn synoniem. Het religieuze en het sacrale waren enerzijds de wezenlijke conditie waardoor samenleven mogelijk is geworden, maar anderzijds waren zij ook de sanctionering van het daartoe nodige geweld, terwijl de mensen er geen weet van hadden dat zij onder dit juk leefden. De religie kluisterde de mensen aan een onheilspellende macht van zogenaamd goddelijke oorsprong, die het geweld alleen maar kon bedwingen of telkens opnieuw voorkomen door zelf telkens opnieuw de nodige offers te eisen. Vanaf het begin der tijden is dit verborgen gebleven.

In de oude Joodse Geschriften, het Oude Testament, wordt de lange weg uit deze sacrale wereld verwoord, en als Jezus van Nazareth zegt “Ik zal mijn mond openen in gelijkenissen, Ik zal openbaren wat verborgen is geweest vanaf de grondvesting der wereld” (*Matt. 13, 35*) dan citeert hij psalm 77 en plaatst zich hiermee in de lijn van de bevrijding uit het zondebokmechanisme, in de benaming van Girard. In de Bijbel wordt het zondebokmechanisme ontmaskerd. Over de manier waarop dat gebeurt, in de analyse van Girard, gaat dit hoofdstuk.

A. BIJBELSE MYTHEN EN ANDERE MYTHEN: OVEREENKOMSTEN EN VERSCHILLEN

Veel etnologen huldigen de stelling dat de oudste gedeelten van de Bijbel wat betreft aard en inhoud overeenkomen met alle andere mythen van de Oudheid, met name de oorsprongsmythen. Het constateren van deze overeenkomst is correct. In de bijbelse mythen zijn dezelfde belangrijke zaken aan de orde als in alle mythen, wat betreft het samenleven van de mensen. Het gaat om de drie belangrijke aspecten die we eerder hebben onderscheiden in alle mythen.

Eerst zijn er de conflicten die de samenleving fundamenteel in gevaar brengen. In het geval van de bijbelse mythen: de spraakverwarring rond de torenbouw van Babel, de gebeurtenissen die leiden tot de verwoesting van Sodom en Gomorra, de tien plagen van Egypte die te vergelijken zijn met de pest in Thebe, de zondvloed, de broers die elkaars vijanden zijn: Kaïn en Abel, Jakob en Esau, Jozef en zijn elf broers. Als tweede herkenbare gebeurtenis is er de uitdrijving of funderende moord, de gewelddadige oplossing van de conflicten: Adam en Eva worden verdreven uit het paradijs, Kaïn vermoordt Abel, Jakob moet vluchten voor Esau, het volk Israël wordt uitgedreven uit Egypte. Als derde aspect van de zaken die nodig zijn voor het

behoud van de samenleving is er het instellen van de verboden waarvan de tien geboden de bekendste zijn en het instellen van de offercultus, zoals in *Leviticus* wordt beschreven, of, wat op hetzelfde neerkomt, de instelling van de besnijdenis.

Op al deze gebieden verschillen de bijbelse mythen niet van de anderen mythologieën. Het gaat in deze mythische verhalen over het ordenen of herordenen van de samenleving. Het staat vast dat de eerste bijbelboeken berusten op mythen die in alle opzichten overeenkomen met die welke men zowat overal in de wereld vindt. Deze gelijkens is ook noodzakelijk geweest, de tijdgenoten zouden andere stichtingsverhalen niet begrepen hebben; het is trouwens ook zo dat er geen andere stichtingsverhalen hebben kunnen bestaan, want de eerste cultuur is echt door een bloedige stichting tot stand gekomen. Er is ook nog een andere noodzaak voor de gelijkens: dat is het feit dat de bijbelse mythen ook willen *breken* met de oude mythen; om dit te kunnen doen is het nodig dit te doen binnen hetzelfde bekende kader. Wil de breuk zichtbaar en tevens overtuigend zijn dan moet er continuïteit zijn met dat waarmee gebroken wordt.

Bij alle continuïteit zijn er ook wezenlijke verschillen. Girard beschrijft deze in het eerste hoofdstuk van het tweede boek van *Wat vanaf het begin der tijden ...*, waarop ik mij in deze paragraaf baseer. Hij maakt hierin duidelijk dat de manier waarop de Bijbel met deze mythen omgaat iets heel bijzonders heeft. Vanaf de eerste bijbelse mythen wordt de continuïteit met de andere religies en hun mythen verbroken.

Kaïn en Abel

Als eerste voorbeeld bespreekt Girard de geschiedenis van Kaïn en Abel. Deze is te vergelijken met die van Romulus en Remus. Zoals Romulus Remus doodt en vervolgens een stad sticht, zo doodt Kaïn Abel en sticht een stad. Toch is er een verschil. In het eerste verhaal heeft Remus een overtreding begaan door de ideale grens tussen de stad en daarbuiten niet in acht te nemen, zodat Romulus hem ‘terecht’ ombrengt; de funderende moord. Kaïn daarentegen wordt ons voorgesteld als een moordenaar zonder meer. En nog een ander verschil: Romulus zal op zijn beurt omgebracht worden (zoals ook zijn opvolgers), maar Kaïn ontvangt een merkteken om te voorkomen dat ieder die hem zal ontmoeten, hem zou kunnen doden (*Gen. 4, 15*). De stichter van de samenleving (daarin komt dit verhaal overeen met elke stichtingsmythe) wordt in de Bijbel een moordenaar genoemd, geen held, en hij wordt niet vermoord, zoals men verwachten zou. God formuleert zelfs de wet tégen het moorden. Nog een derde verschil is het morele oordeel dat uitgesproken wordt met “Waar is je broer Abel?” Dit gebeurt in geen enkele oude mythe. Zich op morele gronden aan de kant van de slachtoffers scharen, partij kiezen en slachtoffers verdedigen is vreemd aan de oude mythen. Van meet af aan, te beginnen bij Abel, schuift de Bijbel slachtoffers naar voren en spreekt hen vrij van schuld die hun vaak door de hele

gemeenschap wordt aangewreven. Met de woorden van God: “Hoor, de stem van het bloed van je broer roept tot mij van de aardbodem.” (vgl. Girard 1990: p. 189)

Jozef

Girard bespreekt vervolgens het verhaal van Jozef en zijn elf broers. Was het collectieve karakter van de vervolging in de mythe van Kaïn nog aan het oog onttrokken, bij Jozef staat het meteen in de aandacht, allen tegen één. Maar de bestaande mythologie, aldus Girard, is zodanig bewerkt en herzien dat de relatie tussen het slachtoffer en de vervolgende gemeenschap omgekeerd wordt. Volgens de geijkte gang van zaken in een mythe zouden de broers het gelijk aan hun kant gekregen hebben door Jozef te doden; mede door zijn dromen had hij de afgunst opgewekt en daardoor de chaos veroorzaakt. In deze bijbelse mythe daarentegen is het slachtoffer alleen maar een onschuldige die vals beschuldigd is. De bok, waarvan het bloed gebruikt werd om zijn kleed in te dopen als bewijs aan Jakob dat zijn zoon door een dier verslonden was, zou in een gewone mythe de betekenis van een offer gekregen hebben. Het feit dat Potifar, de Egyptische meester van Jozef, zich tegenover hem als een vader gedraagt, maakt dat de beschuldiging van diens vrouw dat Jozef gepoogd had haar te verleiden, op een incestueuze daad lijkt. In plaats dat in de tekst nu met de beschuldiging ingestemd wordt, zoals in zoveel mythen gebeurt met name ook in de Oedipus-mythe, wordt verklaard dat de beschuldiging vals is.

Er is in dit verhaal nog een tweede valse schuldigverklaring met een vrijpleiting als slot. Jozef confronteert zijn broers met hun eigen gedrag door hun jongste broer Benjamin schuldig te verklaren aan een diefstal. Jozef onderwerpt zijn schuldige broers aan een beproeving die zij maar al te goed kennen, want daarvoor zijn zij zelf al eens bezweken, namelijk het ongestraft aan zijn lot overlaten van de jongste, de zwakste. Negen broers zwichten een tweede keer voor de beproeving. Alleen Juda verzet zich en biedt aan, de plaats van Benjamin in te nemen. Bewogen door medelijden maakt Jozef zich dan aan zijn broers bekend en schenkt hun vergiffenis. Hij neemt zijn hele familie, met inbegrip van zijn oude vader Jakob, op in zijn stiefland.

In *Ik zie Satan vallen als een bliksem* reflecteert Girard hierop door erop te wijzen dat deze laatste episode een verkapte verwijzing is naar het soort collectief geweld dat het bijbelverhaal net zo beheerst als de mythen, maar met een totaal omgekeerde uitkomst (Girard 2000: p. 114 evv.). De uiteindelijke overwinning van Jozef is geen leuke “happy ending”, maar een manier om het probleem van de gewelddadige verdrijvingen aan de orde te stellen. Binnen het vertelkader blijvend wil dit bijbelverhaal de toehoorder aan het denken zetten ten aanzien van geweld, en wel op radicale wijze door in plaats van de plichtmatige wraak de vergeving te zetten. Daarmee wordt de spiraal van wraakneming doorbroken, die tot dan toe, in de mythen, slechts was onderbroken

door algehele verdrijvingen die alleen maar tijdelijk soelaas brachten. Om de “menigte” van zijn vijandige broers te vergeven, eist Jozef maar één teken van inkeer, en dat geeft Juda. In het bijbelverhaal wordt de tien broers aangewreven dat zij haten zonder geldige reden. Zij zijn afgunstig op Jozef vanwege de voorliefde van Jakob, de vader van allen, voor hem. De ware oorzaak van de verdrijving is dus de mimetische rivaliteit.

Oedipus

Girard vergelijkt in *Ik zie Satan vallen...* het bijbelverhaal met de Oedipus-mythe. Hij maakt nogal wat werk van deze vergelijking vanwege de kritiek dat hij zijn analyse verdraait ten gunste van zijn stelling en het bijbelverhaal. Als het zou gaan om twee “verhalen” in de zin van de postmoderne kritiek, dan hoefde het verschil tussen de twee slachtoffers, Oedipus en Jozef, geen enkele betekenis te hebben. Dan zou het slechts gaan om de voorkeuren van twee individuele auteurs, de ene met de voorkeur voor verhalen met een gelukkige afloop en de ander met een voorkeur voor verhalen met een slechte afloop. Dat dit niet zo is, toont Girard aan door te laten zien dat het niet gaat om willekeurige overeenkomsten en toevallige verschillen. De hele context die de mythe en het bijbelverhaal delen vertoont een zodanig netwerk van overeenkomsten dat het verschil op dat éne punt geen toeval kan zijn. De vele raakpunten waarborgen de betekenis van het unieke maar beslissende verschil. De weigering van Jozef om wraak te nemen is geen handelwijze uit willekeur. Het is een bewuste kritiek op de handelwijze in de mythen; het gaat om de twee tegengestelde standpunten van de mythen en de bijbelverhalen aangaande het collectieve geweld. Het bijbelverhaal is een systematische weigering om te zwichten voor de verdrijvingen en vervolgingen die de mythen kenmerken; het veroordeelt de algemene tendens van de mythen om collectief geweld te rechtvaardigen; het veroordeelt de beschuldigende, wraakzuchtige aard van de mythologie.

Girard hamert mijns inziens terecht op het fundamentele karakter van het verschil dat hier aan de orde is. Het is het verschil tussen een wereld waarin het willekeurige geweld zegeviert zonder dat het onderkend wordt en een wereld waarin datzelfde geweld wordt doorzien, aangeklaagd en tot slot wordt vergeven. Het is het verschil tussen een absolute leugen en een absolute waarheid. “Ofwel men zwicht voor de besmetting van de mimetische hype en men blijft bij de leugen van de mythen, ofwel men weerstaat die besmetting en men is in de waarheid met de Bijbel.” (Girard 2000: p.117)

Het is wonderlijk wat hier gebeurt. Wat er in deze teksten gepresenteerd wordt, is niet een projectie van enkele auteurs. De teksten van de Bijbel zijn de neerslag van wat het Joodse volk feitelijk beleefd heeft. Het is het samengaan van feitelijke gebeurtenissen en het groeien van

inzicht. Dit is wat wij openbaring zijn gaan noemen, waarover straks meer. Het Joodse volk, heen en weer geslingerd van verdrijving naar verdrijving, wordt er door zijn eigen geschiedenis toe gebracht de mythen ter discussie te stellen en meer dan andere volken oog te hebben voor de slachtofferverschijnselen waarvan het zelf zo vaak de dupe is. In dit volk groeit een buitengewone scherpzinnigheid aangaande achtervolgende menigten en hun geneigdheid zich vijandig op te stellen tegen vreemdelingen, de geïsoleerden, de zwakken, de verminkten van allerlei soort. Het is een duur betaald voordeel en van universele betekenis.

Uit de omkeringen die in deze bijbelse mythen plaatsvinden blijkt dat er al vroeg in de Joodse geschriften een ontwikkeling op gang komt, waarin, beginnend, het zondebokmechanisme wordt ontmaskerd. In de figuur van Jozef wordt het slachtoffer echt als slachtoffer gerehabiliteerd, dat wil zeggen dat er niets sacraals plaatsvindt. Het slachtoffer heeft niets demonisch of goddelijks, maar is alleen en helemaal menselijk. In dit verhaal over Jozef begint duidelijk te worden dat de Bijbel weigert de slachtoffers van collectieve vervolging te verduivelen of te vergoddelijken. De ware verantwoordelijken voor de verdrijvingen zijn niet de slachtoffers, maar hun vervolgers, de meute die mimetisch opgewonden geraakt is, de afgunstige broers, de kudde-achtige Egyptenaren, de op drift geraakte echtgenotes van de Potifars.

Het begin van schuldbesef

Tegenover de mythologische cultuur waarin de funderende moord wordt gerechtvaardigd en zelfs de sporen van de moord worden uitgewist, tekent zich in de bijbel een omgekeerde beweging af; we zien een poging om terug te gaan naar het eerste begin, naar de manier waarop de mythen tot stand zijn gekomen, met het doel deze te doorzien en daardoor te ontkrachten, om de mythen als het ware tegen te spreken en te demystificeren. De bijbel maakt een begin met het opwekken van schuldbesef ten aanzien van onschuldige slachtoffers. Het verhaal van Kaïn werpt inderdaad een blaam op de Kaïnitische cultuur, in zoverre het laat zien dat deze gebaseerd is op het ongerechtvaardigde doden van Abel. Daarentegen wordt in de geschiedenis van Remus en Romulus de stad Rome níet als schuldig beschouwd, want de moord op Remus wordt voorgesteld als gerechtvaardigd. In de bijbelse mythen worden schuldgevoelens opgewekt en wordt beginnend en tastend de vraag aan de orde gesteld of de menselijke samenlevingen niet wérkelijk zijn gefundeerd op verdonkeremaande slachtoffers.

B. DE PSALMEN EN DE PROFETEN

Voortschrijdende ontwikkeling

Het soort waarheid dat eigen is aan het bijbelverhaal, is niet altijd gemakkelijk te herkennen. Het verhaal van Jozef loopt goed af, het slachtoffer zegeviert over zijn opponenten. In andere bijbelverhalen echter loopt het slecht af. Maar ook in die verhalen wordt getuigd van dezelfde waarheid als bij Jozef; zij zetten zich af tegen het mythische. Wat het verschil uitmaakt, is de bijbelse interpretatie van die verschijnselen. Het gaat er in de Bijbel om, duidelijk te laten worden wat het mimetische allen-tegen-één betekent, hoe de mensen als collectief elkaar aansteken in een wereld waarin men nog alleen en helemaal in de sfeer van de mythen leefde.

Terwijl de bijbelse mythen het verhaal over de slachtoffers vertellen, zijn in de psalmen de slachtoffers zelf aan het woord. Deze teksten zijn, denkt Girard in *Ik zie Satan vallen...*, de eerste in de mensengeschiedenis die het woord geven aan de slachtoffers van de mythologie, de in het nauw gedrevenen door hysterische menigten (Girard 2000: p. 118). Deze slachtoffers zwijgen niet, maar vervloeken hun achtervolgers luidruchtig en lang. Zij zien zich achtervolgd door menselijke meuten, die hen in hinderlagen willen laten lopen en hen omsingelen om hen te lynchen. Hun angst uit zich in termen van rauw en krachtig geweld. In deze “vloekpsalmen” wordt het perspectief omgekeerd van de vervolgers naar de slachtoffers, van hen die de geschiedenis maken naar hen die haar ondergaan. En dat gebeurt in niet zachtzinnige termen: de ongelukkige kaatst de haat die hem treft terug naar degenen die hem haten. In deze psalmen legt het slachtoffer zich niet neer bij wat de vervolgers, “die beesten”, hem aandoen.

“De boosaardigheid van de God van Israël”

De taal waarin de slachtoffers in deze psalmen hun stem verheffen heeft vaak nog veel weg van het dierlijke en monstrueuze van de mythologieën, de vijanden zijn meutes honden, troepen stieren, “de sterke beesten van Basan”. Girard grijpt dit aan om weerwoord te geven aan de critici van het Oude Testament. Deze critici beschouwen dit schouwspel van geweld en wrok als “zo karakteristiek voor het Oude Testament”. Zij zien daarin een duidelijke aanwijzing voor de befaamde boosaardigheid van de God van Israël:

De critici die zich ontsteld betonen over het “geweld van de psalmen” vergissen zich, dunkt me, totaal. Het wezenlijke ontgaat hen. Ze schenken geen enkele aandacht aan het enige geweld dat ernstig genomen moet worden, dat waarover de vertellers zich beklagen. Ze zien niets oorspronkelijks, niets buitengewoons in de psalmen, de oudste teksten in de mensengeschiedenis, wellicht, die het woord aan de vervolgdgen geven in plaats van aan de vervolgers. (Girard 2000: p. 119)

Daartoe aangezet door Nietzsche vindt men in deze psalmen de oorsprong van de slechte gevoelens van de nederigheid en de wrok en het ressentiment. Tegenover deze giftige psalmen stelt men graag de serene schoonheid van de Griekse en Germaanse mythologieën. Het slachtoffer gedraagt zich in de psalmen inderdaad *gênant*, heel anders dan Oedipus die zich neerlegt bij de algemene beschuldiging en zichzelf ook beschuldigt. Bij Oedipus domineert het mechanisme van de mythologie, de magische causaliteit. Daarentegen maken de schokkende teksten van deze psalmen zich los van de mythologie: ze wijzen steeds meer de ambivalentie van het heilige af om het slachtoffer in zijn menselijkheid te herstellen en de willekeur te onthullen van het geweld dat hem treft, zoals Girard in *De Zondebok* aangeeft. (Girard 1986b: p.126)

De zondebok en de Profeten

In *Wat vanaf het begin . . .* besteedt Girard speciale aandacht aan de Liederen van de Knecht des Heren in het boek van de profeet Jesaja, in het bijzonder het lied van de lijdende Knecht (Jesaja 52,13 – 53,12) (vgl. Girard 1990: p. 194). In de profetische boeken gaat het over diep ingrijpende crises in de Hebreeuwse samenleving, te vergelijken met de crises die ten grondslag lagen aan het begin van de menselijke samenleving, neergelegd in de mythen, maar nu dan over de concrete eigentijdse situatie in Israël, echter wel met de vertrouwde beelden uit de mythische wereld, want anders zou het niet begrepen zijn. Profeten zijn geen toekomstvoorspellers; zij proberen te verstaan wat zich afspeelt in hun eigen dagen en daar duiding aan te geven, lessen uit te trekken. De crises mogen niet afgeschoven worden op een zondebok, maar moeten de mensen brengen tot bezinning op hun eigen gedrag. De lijdende Dienstknecht van Jesaja is een metafoor voor Israël, een moeilijke metafoor. Het volk kijkt in een spiegel: het krijgt voorgespiegeld wat het de Dienstknecht aandoet en ook zichzelf. Het gaat tegelijk over het volk en “die tegenover het volk”. Heel zichtbaar is de worsteling om los te komen van de rol van de oude menselijke zondebok:

Wie heeft geloofd wat door ons is gehoord?
En de arm van JHWH, aan wie was hij geopenbaard?
Als een loot schoot hij op voor zijn aangezicht,
als een wortel uit dorre aarde.
Geen gestalte had hij, geen glans
dat wij naar hem zagen,
en geen aanzien dat wij hem begeerden.
Veracht en door de mensen verstoten,

man van smarten, met lijden bezocht:
voor wie wij ons het gelaat bedekken,
die wij versmaden en verachten. (*Jesaja 53, 1-3*)

Wie die “wij” zijn in dit vierde Knechtslied wordt niet met zoveel woorden gezegd, maar de gedachte dringt zich op, zo schrijft Girard, dat in deze “wij” het onwillige Israël tot spreken komt, dat niet heeft gehoord naar de oproep van de Knecht om weg te trekken uit Babel (*Jesaja 48,6-11*). Dit Israël blikt terug op wat de Knecht heeft moeten doormaken, preciezer: op wat het met de Knecht heeft gedaan. Israël (de “wij”) heeft de Knecht vervolgd, geslagen en ter dood gebracht. Nu, achteraf, wordt de Knecht gerehabiliteerd: Israël brengt de bittere lijdensgang van de Knecht alsnog in verband met de eigen onwil om te horen naar het onderricht van de Knecht:

Onze ziekten heeft hij gedragen
en onze smarten heeft hij getorst
Maar wij, wij vonden hem een geplaagde,
een geslagene van God, een neergebogene.
Maar hij, doorboord werd hij om onze afvalligheden,
verbrijzeld om onze ongerechtigheden.
Tuchtiging, ons tot vrede, was op hem
en door zijn striemen was er genezing voor ons. (*Jesaja 53, 4-5*)

Dit is een keerpunt; hier wordt het zondebokmechanisme doorbroken. Het is niet zo dat Israël zichzelf hier vrijspreekt door de Knecht achteraf te erkennen. Israël neemt juist de verantwoordelijkheid op zich voor wat het de Knecht heeft aangedaan en komt zo tot ‘genezing’. En wat ook blijkt is dat de Knecht geen zondebok is in de oude zin: Hij is onschuldig en heeft geen enkele affiniteit met geweld, zoals blijkt in het volgende vers:

En men stelde zijn graf bij de goddelozen;
bij de rijke was hij in zijn dood,
omdat hij geen onrecht gedaan heeft
en geen bedrog in zijn mond is geweest. (*Jesaja, 53,9*)

En toch lijkt God nog een ambiguë rol te vervullen. Immers, *Jesaja 53, 10* luidt: “Maar het behaagde de HERE hem te verbrijzelen”.

De ontwikkeling waarvan we in het Oude Testament getuigen zijn, is nog lang niet voltooid. We treffen in het Oude Testament nooit een godsbegrip aan waarin voor geweld totaal

geen plaats is, ook hier bij Jesaja. De voltooiing van de afzwering van geweld vindt pas plaats als de Joods-christelijke geschriften compleet zijn in de evangeliën.

De voortgaande ondermijning van de primitieve religie

De drie belangrijkste pijlers van de primitieve religie worden door het profetische denken fundamenteel ondergraven: de verboden, de offers en de mythen. Opvallend is de kritiek vanuit de profetische traditie op het offer. De profeet Amos suggereert dat het offer niet tot de oorspronkelijke verering van de God van Israël behoorde. Jesaja verwoordt zijn kritiek in het eerste hoofdstuk als volgt:

Hoort het woord van de Heer . . . Ik heb geen behagen in het bloed van stieren, lammeren en bokken. . . . Brengt mij toch niet langer nutteloze meeloffers. Uw wierook is mij een gruwel. . . . feestvieren met onrecht kan ik niet uitstaan. . . . uw handen zitten vol bloed, wast u, reinigt u, uit mijn ogen met uw misdaden. Houdt op met kwaad te doen. Leert liever het goede te doen, betracht rechtvaardigheid, helpt de verdrukten, verschaft recht aan de wezen, verdedigt de weduwen.

De onderlinge vrede die vroeger het resultaat was van offers moet vanaf nu tot stand komen door het doen van gerechtigheid. Dit betekent met name het opkomen voor die mensen die het slachtoffer geworden zijn van de verkeerde maatschappelijke verhoudingen en dat zijn degenen die vroeger uitgekozen zouden zijn om als ritueel slachtoffer te dienen, de zondebokken. De profeten en de psalmen bieden ook alternatieven in de plaats van offers; dat zijn: weldadigheid (Hos. 6,6), dankbaarheid (Ps. 50, 14), berouw (Ps. 51, 19), weldaden en aalmoezen (Sir. 35, 1-5), het doen van de wet (Ps.40, 7)

De “wet” is geen dwingend opgelegd systeem, maar een wegwijzer. In Leviticus wordt erop gewezen dat men de blinde geen obstakel in de weg mag leggen en dat men tegenover geen enkele mens geweld mag gebruiken. Dat leidt tot de beslissende uitspraak “Gij zult uw naaste liefhebben als u zelf.” Voor Israël zijn de obstakels niet de zwakken in de samenleving, maar de afgoden van allerlei aard. De wet is er om obstakels op te ruimen waarover mensen kunnen vallen, en niet om zelf een obstakel te worden. Er vindt in Israël een verandering van perspectief plaats: het slachtoffer bepaalt het perspectief. Hij is degene van waaruit wereld, medemens en God gezien worden. Het perspectief is niet het “allen tegen één”, maar de ene die vervolgd wordt door allen, met name door hen die het dichtst bij hem staan.

C. HET BOEK JOB EN HET ZONDEBOKMECHANISME

In *De aloude weg der boosdoeners* schetst en analyseert Girard nog op een andere manier de ontwikkeling van het loskomen uit de oude wereld, de moeizame weg van de ontmaskering van het zondebokmechanisme. Hij doet dit aan de hand van het bijbelboek *Job*, waarin de strijd woedt tussen de wereld van de vervolgers en de wereld van het slachtoffer; tussen het eensgezinde geweld dat een schuldige zoekt en het slachtoffer dat weigert zijn schuld te erkennen. Er wordt een ontwikkeling zichtbaar die in plaats van de verantwoordelijkheid voor het geweld af te schuiven op het slachtoffer een inspiratie laat zien in tegenovergestelde richting: tegen het afschuiven van de schuld op het slachtoffer, zoals dat in de mythen gebeurt, naar het leggen van de verantwoordelijkheid voor het geweld bij de werkelijk verantwoordelijken, bij de leden van de gemeenschap. Deze worsteling en deze ontwikkeling blijven ook in het bijbelboek *Job* nog onvoltooid. Uit de hierna volgende selectie van teksten uit het boek *Job*, met de interpretatie van Girard, moge dit duidelijk worden.

Het eensgezinde geweld

Job is de zondebok van zijn gemeenschap. Het probleem van de zondebok tekent zich af in de dialogen met de vrienden. Job ziet zich uitgebannen, vervolgd door de mensen om hem heen. Hij heeft niets verkeerd gedaan en toch wendt iedereen zich van hem af. Zelfs zijn vrouw keert zich van hem af; zij walgt van de lucht die hij verspreidt, de kenmerkende manier waarop in de primitieve mythen de tragische bok wordt bejegend. Hij is de onschuldige die de haat van allen naar zich toetrekt. En juist daarover beklagt Job zich:

En nu drijft de kwaadwilligheid me tot het uiterste,
want een hele bende kwelt me.
Zij richt zich tegen mij op als getuige tegen mij,
antwoordt mij in mijn gezicht met lastertaal.
Hun woede verscheurt en vervolgt me,
terwijl zij hun knarsende tanden laten zien.
Mijn tegenstanders kijken met scherpe blikken naar mij,
zij doen hun mond dreigend open.
Hun beledigingen treffen mij als slagen in mijn gezicht,
samen lopen zij tegen mij te hoop. (Job 16, 7-10 volgens *Bible de Jerusalem*)

Het gaat in de dialogen met de vrienden al gauw niet meer over de materiële en fysieke ongelukken waarmee Job getroffen is. In de dialogen hebben daarentegen alleen de verhoudingen

tussen Job en de gemeenschap betekenis. Blijkbaar is hij nog maar kort geleden in ongenade gevallen en is dat plotseling gebeurd. Job heeft er geen vermoeden van gehad, het heeft hem overvallen. Hij is het slachtoffer van de algehele en plotselinge omslag van de publieke opinie. Er is eensgezindheid in de gemeenschap, eerst in de verering en vervolgens in de verafschuwing. Die eensgezindheid komt voort uit een mimetische besmetting; de mensen beïnvloeden elkaar wederkerig. Zij doen elkaar na, eerst in de bewondering en daarna in de vijandigheid. Hoe sterk het eensgezinde geweld is, blijkt als Job de taal van zijn vervolgers gaat spreken. Het mimetisme werkt ook op Job in. Ook tussen hem en zijn beulen vindt mimetische besmetting plaats. Onder de druk van het grote geweld gaan hun talen door elkaar lopen, er vinden spiegeleffecten tussen Job en de “vrienden” plaats. Job komt zover dat hij aan zijn eigen onschuld twijfelt.

Als ik denk dat ik gelijk heb, kan zijn mond me veroordelen;
Als ik mijzelf onschuldig acht, mij verdorven verklaren.
Maar ben ik onschuldig? Ik weet het zelf niet meer . . . (Job 9, 20-22)

In dit citaat is te zien dat Job nog onder invloed staat van de wereld van de mythen, waarin het slachtoffer zichzelf ook schuldig verklaart. Er is in dit citaat bovendien nog een ander element van de mythen te herkennen.

Het eensgezinde geweld en het heilige

Wat zich bij Job ook nog doet gelden is de vermenging van het eensgezinde geweld met het heilige en het goddelijke. In het grootste gedeelte van de dialogen onderscheidt Job zich bijna niet van de beschuldigers die hem omringen.

Ja, God heeft mij aan onrechtvaardigen overgeleverd,
Hij heeft mij in de handen van boosdoeners geworpen.
Ik was in vrede, maar hij jaagt mij op,
grijpt me in mijn nek om hem te breken.
Ik ben zijn doelwit. (Job 16,11-12)

Job ziet wel dat de vrienden vervolgers, onrechtvaardigen zijn, maar de collectieve veroordeling zou volgens hem niet tot stand zijn gekomen zonder de werking van de godheid. Hij voelt zich het slachtoffer van God en niet van de mensen. De stem van de eensgezinde gemeenschap wordt door Job gezien als de stem van god zelf: *Vox populi, vox dei*.

Girard wijst erop dat Job er niet in slaagt om de godheid en de vervolgers, de “boosdoeners” van elkaar te onderscheiden. “Job twijfelt aan hun gezag als mensen, maar niet voor zover zij afgevaardigd zijn door de god, want de god zelf heeft hem aan deze boosdoeners overgeleverd.” (Girard 1987: p. 157) Ook zijn taal blijft in overeenstemming met het geldende systeem waarin het geweld en het heilige samengaan. “We vinden in zijn mond zelfs schitterende omschrijvingen van het goddelijke als transcendente omschrijving van het collectieve geweld.” (Girard 1987: p. 157)

Tot zover voltrekt zich in het boek *Job* nog geen doorbraak van het mimetisme dat zondebokken maakt. De stoutmoedigheid van Job blijft binnen het heersende conformisme. Hij blijft net zo denken als de hele gemeenschap. De religie die gebaseerd is op het eensgezinde geweld bepaalt de cultuur. Ondanks de verklaring over zijn onschuld kan Job nog niet op tegen de hem omringende culturele wereld. In de publieke opinie die in hem de schuldige ziet, acht Job zich nog steeds vervolgd door God zelf. Tot zover is er dus nog geen aanwijzing te zien van de overgang van de god van de vervolgers, zoals in de mythen, naar de god van de slachtoffers waarnaar de Bijbel uiteindelijk tendeert.

God als verdediger

Girard ziet echter in twee teksten van de dialogen een beginnende doorbraak van het onderworpen zijn aan het heersende cultuurstichtende religieuze systeem. De eerste tekst waar Girard op doelt is er een waarin God plotseling aandacht krijgt voor het geroep van Job. Er is in God een getuige ten gunste van de beschuldigde, een verdediger van de onrechtvaardig behandelde rechtvaardige. God leent het oor aan het slachtoffer:

Van nu af aan heb ik een getuige in de hemelen,
Ik heb op een hoge plaats een borg.
Mijn vrienden spotten met mij,
maar tot God wenen mijn ogen.
Hij (God) verdedigt de mens tegen God,
zoals een mens tussenbeide komt voor een ander. (Job 16, 19-21)

In deze tekst van de oecumenische vertaling (TOB) ziet Girard het zoeken van Job naar een pleitbezorger. Wel worden in deze tekst de god van de vervolgers en de God van de slachtoffers nog bij elkaar gehouden, er wordt nog niet gekozen voor de God van de slachtoffers, maar het wordt duidelijk dat hij niet alleen maar de god van de beschuldigers, van de vervolgers is. Er schijnt een dubbelheid, zelfs een tegenstelling in het goddelijke te

zijn. Deze twee kanten van de dubbele godheid zijn onvergelykbaar en ze horen ook niet bij elkaar.

In de tweede tekst waarin Girard een beginnende doorbraak ontwaart, wordt de beweging die in de eerste tekst onderbroken werd en tot een dilemma leidde, voortgezet. In deze tekst, in hoofdstuk 19, zet Job een volgende stap in de richting die tot dan ondenkbaar was, de stap naar de God van de slachtoffers.

Ik weet dat mijn Verdediger leeft
dat Hij, de laatste, zal opstaan op de aarde.
Nadat ik ben gewekt zal hij mij vlak bij zich plaatsen
en met mijn vlees zal ik God zien.
Hij die ik zal zien zal voor mij zijn,
degene die mijn ogen zullen aanschouwen zal geen vreemdeling zijn. (Job 19, 25-27)

Deze keer staat God helemaal aan de kant van Job, het slachtoffer. Dit is nieuw en ongehoord. Hier wordt de werking van het zondebokmechanisme doorbroken. Job staat op de drempel van een nieuw godsbesef, dat overigens al in het uittochtgebeuren zich aankondigde en ook door de profeten levend gehouden is: God is niet de transcendente vertegenwoordiger van de vervolgende menigte, die denkt door slachtoffers te maken een daad van godsverering te stellen (*Job. 16, 2*), maar hij is de verdediger, de 'losser', de 'paracleet' van het slachtoffer. Deze twee teksten zijn voor Girard de hoogtepunten van de dialogen.

Van de rest van het bijbelboek *Job* moet gezegd worden dat hierin geen vervolg gegeven wordt op de bovenomschreven ontwikkeling. Het wankelen van de oude zekerheden wordt niet verder onder woorden gebracht. Het is zelfs zo dat het spreken van god "uit het midden van de storm" (in hoofdstuk 38) eigenlijk een terugval is. Het is een dichterlijke lofrede van de god van de natuur op zichzelf, waarin aan het eigenlijke probleem voorbijgegaan wordt. Tekstcritici erkennen dat deze redevoeringen van god over zichzelf latere toevoegingen zijn. Volgens Girard hebben zij geen ander doel dan het wezenlijke weg te moffelen. De woorden van deze god, het buigen van Job en het slot zijn vreemd aan de ware grootheid van het boek *Job*; zij hebben de tekst verteerbaar gemaakt voor de doorsnee vroomheid. Terwijl alle tekstverklaarders er kritiek op uitoefenen spelen deze toegevoegde teksten toch hun rol in het monddood maken van de tekst van de Dialogen. Het zijn gewelddadigheden tegen de oorspronkelijke tekst. Girard vergelijkt ze met succesvolle vervolgingen omdat zij er tot vandaag de dag toe in geslaagd zijn de openbaring van de zondebok krachteloos te maken.

Girard besluit zijn betoog met “De ware grootheid van Job bestaat, net als die van de Psalmen, daaruit, dat er naast het verlangen van wraak dat niet verdwenen is in deze teksten, een verlangen naar de God van de slachtoffers is.” (Girard 1987: p.182)

De Openbaringskracht van het Geleefde Boek

Hierboven heb ik geschreven dat de teksten van de Bijbel de neerslag zijn van wat het Joodse volk zelf beleefd heeft. De Bijbel is het Geleefde Boek: het samengaan van feitelijke gebeurtenissen en het groeien van inzicht, neergelegd in het boek. Er gebeurt in de geschiedenis van Israël iets wat voordien ongekend was, de breuk met de mythische en sacrale wereld. Girard ziet deze onthulling, deze openbaring als een ontzagwekkende antropologische werkelijkheid, die uit de teksten te lezen is. Het is geen inzicht tot stand gekomen door een ingreep of een ingeving van “boven”, het is werkelijke menselijke geschiedenis, die echter verder gaat dan in de lijn van de voorafgaande werkelijkheid te verwachten was geweest. Deze openbaring is antropologisch te constateren, met grote verwondering.

De ballingschap en de terugkeer uit de ballingschap behoren tot de fundamentele ervaringen en crises waarin het volk Israël gegroeid is. Na de ballingschap kan een nieuw begin gemaakt worden met dat waar alles om begonnen was: een samenleving in vrede en gerechtigheid. Deze ervaringen zijn onder meer neergelegd in de boeken *Ezra* en *Nehemia*. In deze geschiedenis van Ezra en Nehemia blijkt de grote rol van het Boek, als het volk begrijpt wat er in dat Boek bedoeld wordt. Deze bedoeling laat zich, naar mijn opvatting, goed illustreren met behulp van een belangrijke toespraak van Huub Oosterhuis, gehouden in de Amsterdamse Studenten Ekklesia op 5 december 2004:

Tegen een kleine kaste van grootgrondbezitters in voert Nehemia, samen met Ezra, de woorden uit die in de Thora geschreven staan: alle grond wordt opnieuw verdeeld, schulden worden kwijtgescholden, er komt een wet tegen woeker. Als die wet is afgekondigd, laat Nehemia het volk samenkomen “op het plein voor de Waterpoort” (Nehemia 8,2), de priester Ezra haalt “het boek van de Thora” uit de tempel, “en vanaf de dageraad tot in de middag las Ezra voor uit het boek.” (Nehemia 8,4) Ezra stond op een toren, zo wordt verteld, en om hem heen, iets lager, stonden de Levieten die uitleg gaven, zodat iedereen het ook kon begrijpen, dat Boek, die levensleer, die maatschappelijke leer, waarvan de sleutelwoorden luiden “solidariteit en ontferming”: het recht op leven en wel-zijn voor allen, ook voor de zwaksten. Er wordt verteld, in dat boek Nehemia, hoe heel het volk lachte en hilde – toen het begreep wat er in dat Boek bedoeld wordt. En zij brachten het meteen ook in praktijk: ze deelden met elkaar wat ze hadden. En dit wordt gezongen in het Lied van Ezra en Nehemia (over het Boek):

Wij hadden de muren steen voor steen
en de poorten,
de tempel herbouwd en de huizen der armen.

wij hadden de heren hun gronden ontnomen
de goden der heren ontmaskerd
hun slaven bevrijd
hun gouden kalveren omgesmolten tot ploegen,
weggenomen de schuldenlast
van de schouders der armen.

Wij hebben de woorden, van Mozes,
der wijzing, des levens, het Boek
wij hebben te voorschijn gehaald
uit nacht en nevel het Boek.
En staande op een verhoog
op het plein voor de Poort van het Water
met luider stemme gelezen dat Boek,
de oeroude woorden vertaald en verklaard.
En allen, mannen en vrouwen, verstonden,
bogen ter aarde en weenden.

Wij vierden uittocht uit diensthuis
dronken verbond, aten toekomst,
riepen: van nu af dit Boek onze weg.

Droomden: republiek van het recht
stad vrede op aarde voor allen.

Zo was de presentatie van het Boek. Dat Boek heeft doorgewerkt in de geschiedenis; tot op vandaag, tot hier. En het kón doorwerken omdat het geleefd is, gedaan werd. Zo, al doende, werd het doorgegeven, het Boek van de Naam – de Naam Ik zal er zijn, God van armen en ontrenten is mijn Naam.

Deze tekst van Oosterhuis geeft goed weer wat de strekking is van wat Girard zich ziet voltrekken in de Joods-christelijke geschriften. Er is sprake van een beginnende doorbraak van

het zondebokmechanisme. Over de definitieve doorbraak zal ik, opnieuw geheel en al in het kielzog van Girard, in het volgende en laatste hoofdstuk spreken.

HOOFDSTUK 4

De niet-sacrificiële interpretatie van de evangelietekst

Girard geeft een eigen en verrassende lezing van het evangelie. In *Wat vanaf het begin...* zegt een van de gesprekspartners van Girard: “Niemand heeft ooit de evangeliën gelezen zoals u nu doet.” Daaraan ging in het gesprek deze vraag vooraf:

Hoe kunt u alles wat we tot nu toe bespraken rijmen met de reële geschiedenis van het historische christendom, met het feit dat de openbaring van het evangelie geen effect heeft gehad op de feitelijke gebeurtenissen, met name niet op de geschiedenis van dat gedeelte van de mensheid, dat zich erop voor laat staan christelijk te zijn? (Girard 1990: p. 256)

Wat is dan die eigen visie van Girard op de evangeliën? Dat is de niet-sacrificiële lezing van het evangelie. Jezus is een zondebok, die onschuldig de dood ingejaagd wordt, maar hij is geen offer dat God zou eisen omwille van de zonden van de mensen. Deze niet-sacrificiële interpretatie is in de christelijke traditie geen gemeengoed. Voor Girard is het echter fundamenteel, want daarmee heeft Jezus de werking van het zondebokmechanisme, waarin de samenleving tot dan toe gevangen zat en nu vaak nog zit, onthuld en ontkracht. Het is nu, in dit laatste hoofdstuk van deze scriptie, van belang om de precieze strekking van deze niet-sacrificiële lezing te begrijpen.

De openbaring van de funderende moord in de evangeliën

Als men de evangeliën goed zou kennen, dan zou men er weet van hebben dat de wereld van de mensen doorregen is van geweld en gewelddadigheid en dat de samenleving functioneert op basis van de moord op onschuldige slachtoffers, die in de gangbare religie aan het oog onttrokken en verborgen wordt. Die cultuurscheppende moord wordt door Jezus geopenbaard, dat wil zeggen onthuld en aan de kaak gesteld. Dit zijn “de dingen die verborgen waren vanaf de grondvesting van de wereld.” (Mat. 13,35). Die worden openbaar gemaakt door Jezus, in de manier waarop hij telkens de lijn vanuit de Joodse geschriften doortrekt en verklaart en tenslotte openbaart op de enige wijze die afdoende is, en dat is: het geweld ondergaan tot het uiterste, dat wil zeggen tot de dood. Daardoor verliest het geweld zijn kracht en wordt het overwonnen. Dit betekent het einde van het offer en het einde van de religie, want die zijn de dragers van de cultuur die op geweld gebaseerd is. Het getuigenis hiervan is te vinden in de teksten van de evangeliën.

De beschuldigingen tegen de Farizeeën

Om dit te verduidelijken sluit Girard, in *Wat vanaf het begin...*, aan bij enkele teksten van Mattheus en Lucas. (Girard 1990: p. 198 evv.) Daarin is Jezus in discussie met de schriftgeleerden en de Farizeeën over de mimetische gewelddadigheid van de mensen (Mat. 23, 27-37 en Luc. 11,47-53). Het gaat om de volgende tekst:

Wee u, schriftgeleerden en farizeeën, huichelaars! Gij bouwt de graven van profeten en versiert de grafmonumenten van heiligen en gij zegt: Als wij geleefd hadden in de tijd van onze vaders, zouden wij niet medeplichtig geweest zijn aan de moord op de profeten! Gij getuigt dus tegen u zelf, dat gij zonen zijt van profetenmoordenaars. Nu dan maakt gij de maat van uw vaders maar voll! Slangen, addereengebroid, hoe zult gij het hellevonniss ontkomen? Daarom zend ik u profeten, wijzen en schriftgeleerden.

Sommigen van hen zult gij doden en kruisigen, anderen zult gij geselen in uw synagogen en achtervolgen van stad tot stad, opdat op u zal neerkomen al het onschuldige bloed dat op aarde vergoten is, vanaf het bloed van de onschuldige Abel tot aan het bloed van Zakarias, de zoon van Barakias, die gij vermoord hebt tussen de tempel en het altaar. Voorwaar, ik zeg u, dit alles zal neerkomen op dit geslacht. (*Mat. 23, 29-36*)

Jezus weet heel goed dat de Farizeeën persoonlijk geen profeet gedood hebben, toch worden zij op één lijn gesteld met hun voorvaders wier handen druipen van het bloed van Abel tot en met Zakarias, dat wil zeggen van alle in de bijbel bekende lynchpartijen vanaf de schepping. Zij zijn zonen van moordenaars. Girard verduidelijkt de woorden van Jezus door te stellen dat het hier gaat om een geestelijke en verstandelijke solidariteit die zich uit in het zich de-solidariseren: de zonen menen zich van de vaders te kunnen distantiëren door hen te veroordelen, dat wil zeggen door te verklaren dat zij die moord scherp afkeuren. Juist hierdoor bootsen zij hun vaders na en handelen precies zoals dezen gedaan hebben, zonder het te weten. Zij begrijpen niet dat indertijd bij de moord op de profeten de mensen al weigerden hun eigen geweld te erkennen. Het gewelddadige van de moord werd toen al weggepolijst door de goede gronden, door de plausibele argumentaties en de religieuze legitimaties. De zonen blijven zich dus laten beheersen door de geestelijke structuur die door de funderende moord ontstond. Altijd zeggen ze weer: “Indien wij geleefd hadden in de dagen onzer vaders, zouden wij met hen geen gemene zaak gemaakt hebben ten opzichte van het bloed der profeten.” Paradoxaal genoeg is het juist in de wens zich van de vaders te distantiëren, dat de continuïteit tussen vaders en zonen wordt bevestigd. Door te zeggen dat zij niet medeplichtig geweest zouden zijn aan die moord als zij in de tijd van hun vaders geleefd zouden hebben, vallen ze in dezelfde gewelddadige valkuil: wij zijn niet als

zij, wij zijn onschuldig, zij zijn schuldig. Christenen hebben eeuwenlang hetzelfde gezegd: wij zouden niet zoals de Joden Jezus vermoord hebben - en daarom “mochten” ze dus de Joden vervolgen.

Girard verwijst ook nog naar een tekst van het Johannesevangelie:

Waarom begrijpt gij niet wat ik u zeg? Omdat gij mijn woord niet kunt horen. Gij hebt de duivel tot vader en wilt de begeerte van uw vader doen. Die was een mensenmoorder van den beginne en staat niet in de waarheid, want er is in hem geen waarheid. Wanneer hij de leugen spreekt, spreekt hij naar zijn aard, want hij is een leugenaar en de vader der leugen. (*Job. 8, 43-44*)

Waar het hier om gaat is de drievoudige betrekking tussen Satan, oermoord en leugen. Een zoon van Satan zijn, betekent dat de leugen je erfdeel is. Welke leugen? De leugen die de mensenmoord bedekt. De leugen is in tweevoudige zin moorddadig, want hij leidt elke keer opnieuw tot moord, omdat deze verheeld moet worden. Zoon zijn van Satan is hetzelfde als zoon zijn van degenen die sinds de grondvesting van de wereld hun profeten gedood hebben.

Wie zijn eigen onschuld wil bewijzen, ofwel door de vaderen te beschuldigen, ofwel door te loochenen dat de vaderen gedood hebben, die beschuldigt juist zichzelf of nog preciezer: hij voltrekt de cultuurdaad bij uitstek, dat is dat hij de onthulling van het geweld van deze daad tegenhoudt. Het betekent immers dat men niet wil weten dat de geschiedenis van de mensheid gefundeerd is op de mythische camouflage van haar eigen geweld op telkens weer nieuwe slachtoffers. Men pleegt immers steeds weer een nieuwe moord om een eerdere moord te verbergen.

De metafoor van het graf

In het evangelie wordt de metafoor van het graf gebruikt om dit te ondersteunen. Het graf heeft een dubbele functie: het eert de dode én het onttrekt deze aan het gezicht, zodat de dode niet meer zichtbaar is. Met name de tweede functie is de achtergrond van Jezus' woord:

Wee u, want gij bouwt grafsteden voor de profeten, maar uw vaderen hebben hen gedood. Zo zijt gij dan getuigen, dat gij instemt met de daad van uw vaderen, want zij hebben hen gedood en gij bouwt. (*Luc. 11,47-48*)

Girard zegt hiervan dat Jezus hiermee de geschiedenis van de menselijke cultuur onthult en op beslissende wijze aan de kaak stelt. Jezus gaat nog verder met deze beeldspraak, hij past ze ook

toe op de Farizeeën zelf en laat daarmee zien dat er meer aan de orde is dan alleen een “morele” waardering. Hij zegt :

Wee u, schriftgeleerden en farizeeën, gij huichelaars, want gij gelijkt op witgekalkte graven, die van buiten wel schoon zijn, maar van binnen vol zijn van doodsbeenderen en allerlei onreinheid...
(*Mat. 23,27*)

Wee u, wetgeleerden, want gij hebt de sleutel der kennis weggenomen; zelf zijt gij niet binnengegaan en hen die trachtten binnen te gaan hebt gij tegengehouden. (*Luc. 11,52*)

Diep in deze individuen die gevormd (misvormd) zijn door de religieuze en culturele systemen zit iets verborgen dat overal bederf verspreidt. De Farizeeën en wetgeleerden hebben de sleutel van de kennis van het zondebokmechanisme weggenomen. In feite imiteren zij de voorvaderen die zij veroordelen, ze zijn zelf “onzichtbare graven waar mensen overheen wandelen zonder het te weten”. (*Luc. 11,44*) Dat is wat Jezus wil onthullen en “wat vanaf het begin der tijden verborgen was”. De sleutel der kennis moet aan de mensen teruggegeven worden. Maar die openbaarmaking is onverdraaglijk en daarom zijn zij het met elkaar eens dat zij zich van hem moeten ontdoen. Jezus stoort zich niet aan wat in deze religieuze ordening absoluut verboden is en maakt op ondubbelzinnige manier duidelijk wat er mis is. Dit mag echter niet aan het licht gebracht worden, dit moet verborgen blijven en daarom moet hij tot zwijgen gebracht worden. Zodra er in het evangelie door Jezus woorden gesproken worden die iets openbaren en aan het licht brengen, dan leidt dit onmiddellijk tot een collectieve wil hem *tot zwijgen te brengen*. Er wordt in die situaties ook direct gezinspeeld op eliminatie van Jezus; men gaat samenspannen en men steekt elkaar aan om te komen tot een gezamenlijke uitschakeling, de collectieve moord. Daarmee wordt het funderende zondebokmechanisme gereproduceerd en juist daarmee wordt ook het woord bevestigd dat men tot zwijgen wil brengen. Telkens wordt hiermee duidelijk dat de openbaring en het gewelddadig verzet tegen elke openbaring bij elkaar horen. Girard noemt dit in *Wat vanaf het begin...* het leugenachtige geweld, dat tevens de bron is van elke leugen; en dát moet vóór alles aan het licht worden gebracht. (Girard 1990: p. 211)

De moord op Stefanus

Dat er rechtstreeks verband is tussen de beschuldigingen tegen de Farizeeën en het lijden (het openbaar maken en de kruisiging) komt terug in het verhaal van Stefanus in *De Handelingen van de Apostelen* (7,51-60). Stefanus moet zich verantwoorden ten overstaan van de Joodse Raad, het Sanhedrin. De slotwoorden van zijn verdediging zijn een herhaling van Jezus’ beschuldiging aan

het adres van de Farizeeën. Aan de moorden die door Jezus zelf al genoemd waren, voegt Stefanus die op Jezus zelf toe. Deze moord was op dat moment al een voldongen feit en getuigt beter dan welk vertoog ook van de realiteit van de funderende moord. Deze woorden van Stefanus zijn de lont in het kruitvat. Hier wordt immers de gewelddadigheid weer blootgelegd, maar die onthulling roept nieuwe gewelddadigheid op om de gewelddadigheid waarvan sprake is, te bedekken:

Wie van de profeten zijn door uw vaders niet vervolgd? Gedood hebben ze hen die de komst aankondigden van de Rechtvaardige, van wie gij nu verraders en moordenaars geworden zijt (...) Toen ze dit hoorden, werden ze woedend en knarsetandden tegen hem. Maar hij, vervuld van de heilige Geest, staarde naar de hemel en zag Gods heerlijkheid en Jezus staande aan Gods rechterhand; en hij riep uit: Ik zie de hemel open en de Mensenzoon staande aan Gods rechterhand. Maar zij begonnen luidkeels te schreeuwen, stopten hun oren toe en stormden als één man op hem af. Zij sleepten hem buiten de poort en stenigden hem (*Hand. 7, 52-58*)

Wat Stefanus zei was onverdraaglijk. De mond die de schuldigen van het geweld tegen Jezus noemt, moet gesloten worden. Deze onthulling/openbaring sticht alleen maar verwarring onder degenen die dit horen. Vervolgens gebeurt er hetzelfde als bij de oorsprongsmoorden: de eenheid onder elkaar wordt hervonden door buiten de stadsmuren van Jeruzalem de steniging te voltrekken. Maar in de visie van Lucas wordt Stefanus niet gezien als een offer. Hij is niet schuldig, hij wordt ten onrechte gestenigd. Door te sterven zoals Jezus en om dezelfde redenen als hij is Stefanus een getuige (marturo) van wat onthuld/geopenbaard moet worden: het funderend geweld. Hij is niet een offer en hij wordt niet gesacraliseerd. Er wordt geen mythe rondom hem geweven, die de moord in een ander daglicht zou plaatsen en zou verbergen. Het zondebokmechanisme wordt juist onthuld en kan daardoor niet meer functioneren. De evangeliën onthullen/openbaren de werking van het zondebokmechanisme. Er worden geen mythen meer gevormd maar teksten die de vervolgingen laten zien, dat wil zeggen teksten die het geweld niet verhullen maar openbaren.

Het welbegrepen christendom

De niet-sacrificiële interpretatie van het lijden en de dood van Jezus is een cruciaal element in Girards visie op religie en geweld. Voor hem is deze interpretatie essentieel voor een welbegrepen christendom. Om de plaats hiervan in de tot nu ontwikkelde lijn van Girards visie te onderkennen is het goed om in het kort het voorafgaande te resumeren. Girard heeft de

oorsprong en de rol van het geweld in de samenleving duidelijk gemaakt. Hoewel de mensen het geweld willen buitensluiten, ligt het geweld toch aan de basis van de cultuur. Aan het begin van de samenleving is er de funderende moord op zondebokken, slachtoffers van eensgezind geweld, het geweld van allen tegen één. Geweld wordt bestreden met geweld. De oude samenleving wordt in stand gehouden door het zondebokmechanisme. De werkelijke aard daarvan, de moord en het geweld, mogen echter niet als zodanig bekend zijn, want zij kunnen alleen in verholde vorm hun weldadige rol vervullen. Het zondebokmechanisme is maar effectief zolang het voor de mensen verborgen blijft, zolang het geloof in de schuld van het slachtoffer niet aan het wankelen gebracht wordt. Dit nu is de taak van de religie.

In de religie wordt op rituele wijze het eensgezinde, stichtende geweld verhuld en tevens gecultiveerd met als doel de hele samenleving te vrijwaren van het onderling geweld dat de samenleving zou vernietigen als het zou losbarsten. Voor de onderlinge vrede in de samenleving zijn slachtoffers nodig, die geofferd worden ten dienste van de samenleving. In de archaische religie staat het offer centraal.

Tegen dit mechanisme dat functioneert ten koste van onschuldige slachtoffers is een tegenbeweging op gang gekomen, die te traceren is in de Joodse Geschriften en die haar hoogtepunt vindt in de evangeliën. In deze ontwikkeling is duidelijk geworden dat de onderlinge vrede in de samenleving afhangt van het gedrag van alle mensen in de gemeenschap en niet van het offeren van onschuldige slachtoffers. Geweld mag niet meer met geweld bestreden worden; de tijd van het offer is voorbij. In de lijn van deze ontwikkeling dienen de evangeliën gelezen te worden. Om die reden kunnen we spreken van “de niet sacrificiële interpretatie van de evangelie-tekst”.

Kruisiging en offer

De bovenstaande interpretatie druist in tegen de gangbare zienswijze op de kruisiging. In de geschiedenis van het christendom is de kruisiging altijd gezien als een offer. Girard is zeer stellig in zijn stellingname hiertegen. Volgens hem is er in de evangeliën niets te vinden dat aanleiding geeft tot de gedachte dat de dood van Jezus een offer is, hoe je dat offer ook zou omschrijven, als verzoening, als plaatsvervangende of wat dan ook. Nooit wordt in de evangeliën de dood van Jezus als een offer omschreven. Girard meent zelfs dat de sacrificiële interpretatie van het lijden van Jezus bekritiseerd en onthuld moet worden als het meest paradoxale en meest kolossale misverstand uit heel de geschiedenis. Dit misverstand laat tegelijk heel goed het diep gewortelde, fundamentele onvermogen zien dat de mensheid belet inzicht te krijgen in haar eigen

gewelddadigheid, zelfs wanneer deze zo ondubbelzinnig als maar mogelijk is wordt aangewezen, schrijft Girard in *Wat vanaf het begin...* (Girard 1990: p. 223)

Deze visie van Girard is onlosmakelijk verbonden met de ware betekenis van het evangelie en die is dat het evangelie het zondebokmechanisme en de funderende moord onthult. Daardoor is er geen plaats meer voor offers.

Als het lijden, de kruisiging en de dood van Jezus als offer, met andere woorden sacrificieel, gezien zouden moeten worden dan zou Jezus a) schuldig moeten zijn en b) als gevolg van zijn dood vergoddelijkt zijn geworden. Zijn dood zou dan een leugen zijn, want zou de ontkenning zijn van het feit dat hij onschuldig vermoord is; het zou ook een ontkenning van de echte schuldigen zijn; de vervolgers zouden dan in het gelijk gesteld worden zoals in de oude sacrale samenleving gebeurde. Het zou betekenen dat de evangeliën te werk gaan zoals de mythen; het allen tegen één zou dan ook de leidraad van de evangeliën zijn. En dit nu is niet het geval; alle teksten van de evangeliën getuigen van het opkomen voor de onschuldigen, de slachtoffers van geweld. De evangeliën, als hoogtepunt van een ontwikkeling, zijn de omkering van wat in de sacrale wereld de gang van zaken was, zij zijn de ontmaskering, de onthulling, de openbaring van alles wat verborgen was gebleven. Dat gebeurt ook in het lijdensverhaal, maar daar is het zo op de spits gedreven dat men “oren moet hebben om te horen en ogen om te zien”. Hoe dan?

Hetzelfde drama

De evangeliën draaien om het lijden van Christus, dat wil zeggen om hetzelfde drama als alle mythologieën van de wereld. Dit drama is nodig om het voor te kunnen stellen in het perspectief van de *vervolgers*, zoals dat in alle mythen gebeurt, die daarmee uiting geven aan het heersende mechanisme in de oude samenleving. Zoals Girard het schrijft in *De Zondebok*:

Maar ditzelfde drama is ook nodig om het voor te stellen in het perspectief van een *slachtoffer* dat vastbesloten is tot verwerping van de vervolgingsillusies; ditzelfde drama is dus ook nodig om de enige tekst voort te brengen die aan alle mythologieën een einde kan maken. (Girard 1986b: p. 123)

Om punt voor punt de illusies van de mythologieën, en dat zijn dezelfde als van de handelende personen in het lijdensverhaal, te kunnen afwijzen en ontcrachten moet het in de evangeliën over dezelfde gebeurtenis gaan.

De evangeliën wijzen de vervolging af; dat is voor iedereen duidelijk. Maar wat ze óók doen is, dat ze de drijfveren van de vervolgingen buiten werking stellen (het

zondebokmechanisme) en de menselijke religie als geheel (met haar geweld) ontmantelen, evenals de culturen (met hun geweld) die ervan zijn afgeleid. In de visie van Girard waren deze symbolische machten de vrucht van de vervolgingsvoorstelling. In de oude samenleving werd dit niet herkend. In “onze tijd” is deze macht afgenomen, omdat wij steeds beter de zondebokmechanismen die er de basis van vormen waarnemen. Wij geloven steeds minder in de schuld van de slachtoffers, omdat wij het mechanisme doorzien. Dit heeft tot gevolg dat de instituties die erop gebaseerd zijn niet meer werken en dat ze instorten. Girard meent dat deze instorting vooral te danken is aan de evangeliën.

Een korte uitweiding om de draad van dit betoog vast te houden, is hier op zijn plaats. Het gaat erom dat uit de tekst van de evangeliën duidelijk blijkt dat de dood van Jezus niet een offer is, niet sacrificieel is; dat Jezus niet schuldig is en geen schuld op zich laadt of aflost; dat het geweld dat hij ondergaat niet vanwege een of andere schuld plaatsvindt; dat hij niet boete doet voor iemand of iets. In de plaats daarvan: Jezus ondergaat het geweld tot het uiterste, tot de dood. Wat hem daartoe brengt is zijn weigering om tegen geweld ander geweld te stellen en om door geweld vrede te stichten. Hij wil de verborgen krachten ontmaskeren die het geweld (verhuld) gebruiken ter onderdrukking van de machtelozen, kortom alles ontmaskeren wat met het zondebokmechanisme (slachtoffermechanisme) verband houdt. In die zin betekenen zijn lijden en zijn dood een verlossing voor de mensen: los komen uit de wereld van het sacrale geweld.

Twee teksten uit het lijdensverhaal

In het lijdensverhaal spelen veel citaten uit het Oude Testament een rol, met name uit de psalmen. Die citaten zijn zo bekend dat wij ze gewoon zijn gaan vinden en er bijna overheen lezen. Maar ze drukken precies datgene uit waar het hier om gaat. Er wordt mee aangegeven dat in het lijden niet voor deze gelegenheid, omdat het hier van pas komt, gezegd wordt dat Jezus onschuldig is, maar juist dat er een lange continuïteit is in het aan de kaak stellen van de vervolgingen door de massa's en het geweld tegen onschuldige slachtoffers. In *Johannes* 15,25 wordt bij de veroordeling van Jezus de zin toegevoegd: “Zij hebben mij zonder reden gehaat” uit *Psalm* 35,19. En de evangelist legt er sterk de nadruk op. Hij voegt er ook nog aan toe dat de vijandige samenscholing plaats vond “opdat dit woord van de Schrift vervuld zou worden.” Een vergelijkbare tekst is die van Lucas die Jezus laat zeggen: “Dit schriftwoord moet aan mij vervuld worden: Men heeft hem gerekend tot de misdadigers (of tot de booswichten).” (*Luc.* 22,37) Deze keer komt het citaat uit *Jesaja* 53.

Wat is de diepe betekenis van deze twee zinnen, die wij zo gewoon zijn gaan vinden? Daarvoor moet men begrijpen wat zich hier afspeelt en wat tenietgedaan wordt in het lijden van Jezus. Dat is de heerschappij van de vervolgingsvoorstelling over de hele mensheid. Het is de afwijzing van de magische causaliteit en de stereotiepe beschuldigingen, alles wat de vervolgende massa's met gesloten ogen aanvaarden. De Thebanen aanvaarden zo maar de beschuldigingen ten aanzien van Oedipus inzake de pest omdat hij incestueus zou zijn, de Egyptenaren ten aanzien van Jozef vanwege "de praatjes van een plaatselijke Venus die volledig aan haar prooi verknocht is". Girard maakt het ook nog eigentijds als hij – in *De Zondebok* – zegt:

De modieuze theorieën blijven allemaal heidens in hun verknochtheid aan de vadermoord, aan de incest, etc., in hun blindheid voor het bedrieglijke karakter van de stereotiepe beschuldigingen. Wij lopen ver achter op de Evangelieën en zelfs op Genesis. (Girard 1986b: p. 125)

Ook de menigte in het lijdensverhaal aanvaardt met gesloten ogen de vage beschuldigingen die tegen Jezus worden ingebracht. Zij handelen geheel in de lijn van het magische denken.

En dat is wat de evangelieën en de psalmen niet accepteren. De twee citaten maken korte metten met elke mythologische verklaring, want zij zien heel goed dat de veronderstelde en toebedachte misdadigheid van het slachtoffer de belangrijkste drijfveer is van het slachtoffermechanisme. Het perspectief van waaruit de Evangelieën geschreven zijn, is niet dat van de uitdrijving van een zondebok door een menigte die uiteraard gelijk heeft. De dood van Jezus wordt voorgesteld als schreeuwend onrecht. Jezus "wordt gehaat zonder reden". Jezus is niet schuldig en misdadig. Als zij hem dan toch doden is dat niet een offer; Jezus wordt gelyncht. Het geweld van de menigte wordt duidelijk zichtbaar gemaakt (geopenbaard), het zondebokmechanisme wordt ontmaskerd.

Dat een enkele mens sterve ...

Er is nog een andere tekst waarin het slachtofferproces, dat wil zeggen het betalen voor een ander, duidelijk blijkt en zijn mythologische aard toont, die vervolgens wordt doorzien en onthuld. Het is de tekst in *Johannes* 11, 47-53. De hogepriester en de Farizeeën zijn bijeen om zich erover te beraden wat zij met Jezus moeten doen. Zij komen er niet uit en dan zegt Kajafas, de hogepriester: "Jullie begrijpen er niets van. Jullie zien niet dat het beter is dat één mens sterft voor het volk en dat niet het hele volk ten gronde gaat." Kajafas mobiliseert zijn toehoorders tot eensgezind geweld tegen Jezus en roept daarmee het zondebokeffect op. Zijn oproep kan niet anders dan mythologische begrepen worden. In de context van deze evangelische tekst is het een heldere beschrijving van het mechanisme, dat hier aan het licht wordt gebracht. Kajafas is de

offeraar bij uitstek, hij die de slachtoffers laat sterven om de levenden te redden. In de context van dit evangeliefragment is de beslissing van de hogepriester de onthulling van het offer en de oorsprong ervan. Deze onthulling gebeurt buiten medeweten van de spreker en van zijn toehoorders. Kajafas en de Farizeeën weten niet alleen niet wat ze doen, maar ze weten ook niet wat ze zeggen. Men moet hen dus vergeven, zoals geschreven staat in de tekst van *Lucas 23,34*. Het wezenlijke en verbazingwekkende van de openbaring die in deze evangelietekst plaats vindt is dat de unanimiteit niet wordt benadrukt, zoals wel zou gebeuren in alle mythologische teksten. Het hele tekstfragment ademt het omgekeerde van wat de eerste toehoorders ondergingen. Het is van zodanige aard dat het ons verzet doet groeien tegen het maken van zondebokken en tegen het meeslepende mimetisme. De dwaling en de onwaarheid ervan wordt aan het licht gebracht.

De Evangelieën laten ons steeds weer zien wat de historische en meer nog de mythologische vervolgers voor ons verbergen, namelijk dat hun slachtoffer een zondebok is in de zin waarin, tijdens de pogroms, van de Joden gezegd werd: “Het zijn zondebokken.” De Evangelieën gebruiken de uitdrukking zondebok niet, maar het alternatief “Lam Gods”. Dit betekent ook een in-de-plaats-stelling van het slachtoffer voor alle anderen, maar door de negatieve bijklank van de bok te vervangen door de positieve van het lam wordt de onschuld van dit slachtoffer, de onrechtvaardige veroordeling ervan en de ongegrondheid van de haat die men het toedraagt, beter onder woorden gebracht.

Jezus wordt voortdurend in verband gebracht en brengt zichzelf in verband met alle zondebokken van het Oude Testament, met alle profeten die vermoord of vervolgd zijn door hun gemeenschap, Abel, Jozef, Mozes, de Dienaar van JHWH, enz. Of hij nu door de anderen wordt aangewezen dan wel zichzelf aanwijst, zijn rol als in zijn onschuld miskend slachtoffer voert tot de aanwijzing. Hij is de door de bouwlieden verworpen steen die de hoeksteen zal worden. Jezus is niet schuldig en hij is slachtoffer van ongegronde haat. De autoriteiten zeggen eensgezind het tegenovergestelde, maar die unanimiteit maakt geen indruk op ons. De vervolgers weten niet wat zij doen. Deze tekst openbaart de waarheid van een vervolging, zo maakt Girard duidelijk in *De Zondebok*. (Girard 1986b: p. 141-142)

De parabel van de misdadige wijnbouwers en de verkondiging van het Koninkrijk Gods

In de parabel van de misdadige wijnbouwers wordt de zoon van de eigenaar gedood en buiten de wijngaard geworpen (*Marcus 12, 1-12*). In deze parabel laat Jezus opnieuw zien hoezeer hij doorziet dat religie en cultuur gebaseerd zijn op het zondebokmechanisme. Maar door dit aan het licht te brengen, wordt hij zelf een steen des aanstoets, een “skandalon”, een obstakel, waarmee afgerekend moet worden. Al de teksten waarin Jezus dit aan de orde stelt eindigen met pogingen

Jezus ten val te brengen, te stenigen, te overmeesteren, waardoor de waarheid van wat Jezus zegt, bevestigd wordt. De steen die zij verwerpen zal echter, zoals al eerder gezegd, de hoeksteen worden van een nieuwe samenleving, waarin de God in wie geen geweld is regeert.

Van hieruit wordt de prediking van Jezus over de komst van het Koninkrijk verstaanbaar. Girard verwijst naar de bergrede en zegt dan, in *Wat vanaf het begin::*

Het gaat altijd om het met elkaar verzoenen van vijandige broers, om een einde te maken aan de mimetische crisis doordat allen afzien van geweld. Behalve de collectieve uitdrijving, die verzoenend werkt omdat ze in eensgezindheid wordt voltrokken, kan alleen een onvoorwaardelijk en desnoods eenzijdig afzien van geweld een einde maken aan de dubbelgangersverhouding. Het Koninkrijk Gods betekent de volledige en definitieve eliminatie van elk geweld en van elke vorm van vergelding of represaille in de verhoudingen tussen mensen. Jezus maakt dit alles tot een absolute plicht in het leven van elke dag, een verplichting waar niets tegenover staat en die elke aanspraak op wederkerigheid uitsluit. (Girard 1990: pp. 241-242)

De volgende bijbelpassage is hier onmiddellijk mee te verbinden:

Gij hebt gehoord dat er gezegd is: *oog om oog, tand om tand*. Maar ik zeg u geen weerstand te bieden aan het onrecht, doch als iemand u op de rechterwang slaat, keer hem dan ook de andere toe. En als iemand u voor het gerecht wil dagen en uw onderkleed afnemen, laat hem dan ook het bovenkleed. (*Mat. 5, 38-40*)

Geweld is slavernij; het geeft een valse zienswijze op alles; men moet er aan zien te ontkomen. Om uit de ban van het geweld te komen moeten we, dat is uit de radicale opstelling van Jezus duidelijk, afzien van de gedachte van vergelding; we moeten dus afzien van alle soorten van gedrag die altijd natuurlijk en rechtmatig hebben geleken. Geweld ziet zichzelf altijd als rechtmatige vergelding. Maar we moeten dus afzien van het recht op vergelding, en zelfs van wat in heel veel gevallen doorgaat voor legitieme verdediging. Omdat geweld mimetisch is en omdat niemand zich ooit verantwoordelijk voelt voor de eerste keer dat het uitbreekt, kan alleen het onvoorwaardelijk afzien ervan tot het gewenste resultaat leiden.

Voor de bijbelverklaarders is deze opstelling en dit richtsnoer van Jezus altijd moeilijk geweest. Nu eens wordt het gezien als een soort natuurlijke moraal in een situatie dat de mens van nature goed is, dan weer wordt het gezien als utopie van een dromer die geen oog heeft voor de realiteit. Niemand ziet in dat het eenvoudige en unieke richtsnoer van het Koninkrijk met onwrikbare logica is af te leiden uit de ware aard van het geweld.

De consequentie: geweldloosheid

En wat nu? In het bovenstaande wordt concreet gemaakt wat in het voorafgaande, beschouwend, is gezegd over de aard en de werking van het geweld. Als we het geweld in zijn ware aard onderkennen dan heeft dat een duidelijke consequentie in ons leven en ons dagelijks handelen: geweldloosheid. Hoewel de logica van het geweld tijdelijk het laatste woord heeft, is de logica van de geweldloosheid superieur. Horen we opnieuw Girards eigen woorden, zoals hij ze bezigt in *Wat vanaf het begin...::*

Het gaat erom, dat hier voor het eerst het sacrificiële volledig wordt uitgeschakeld, dat het goddelijke geweld zijn einde vindt; het gaat hier om de waarheid, die verborgen was in alles wat voorafging en die nu eindelijk uitgesproken wordt, de waarheid die vraagt om totale omkering van de manier waarop we de dingen zien, om een geestelijke metamorfose zonder weerga in de geschiedenis van de mensheid; ten slotte: het gaat hier om een absolute vereenvoudiging van de menselijke betrekkingen. (Girard 1990: p.245)

Dit is een tekst om van te schrikken; dit is een confrontatie: geweldloosheid. Toch is het niet anders dan “Bemin uw naaste als uzelf”. Wellicht is deze laatste tekst te vertrouwd geworden en heeft ze daardoor aan kracht ingeboet; ze is niet meer zo confronterend als “geweldloosheid”. Toch is dit de radicaliteit waar Jezus voor staat. Het is zijn absolute trouw aan het beginsel dat hij in zijn eigen verkondiging heeft verwoord. Wat hem de dood in voert, is zijn weigering om geweld met geweld te beantwoorden en om door geweld vrede te stichten. Hij wil dat alle mensen leven, en als dat betekent dat hij moet kiezen tussen doden (geweld gebruiken) en gedood worden, dan kiest hij voor het laatste. Zijn dood heeft geen andere oorzaak dan dat hij, met een oneindig inzicht in de eisen die de liefde stelt, tot het einde een leven leidde van naastenliefde. “Niemand heeft groter liefde dan dat hij zijn leven inzet voor zijn vrienden.” (*Job*. 15,13) In deze zin kan van Jezus gezegd worden dat zijn dood een offer was: zich ter wille van een ander helemaal op het spel zetten.

Maar zijn dood is niet een offer in de zin van sacrificie, dit is: heilig gemaakt door het sacrale geweld. De liefde die hem het leven kost wordt in de evangeliën nooit omschreven als een offer.

Het historische christendom

Girard zegt het in *Wat vanaf het begin...* heel sterk: “De christenen hebben niet begrepen hoe Christus over zijn eigen dood dacht.” (Girard 1990: p. 272) Zij zijn de term sacrificium, offer

blijven gebruiken, omdat zij alleen maar de analogieën met de oude religie zagen en niet de wezenlijke verschillen. Zij hebben niet gezien dat Christus met zijn woorden en met zijn dood de funderende moord op de zondebok heeft onthuld, geopenbaard. In het historisch christendom wordt Jezus' kruisdood daarentegen opgevat als een offer van hem aan God namens de mensen, het *hoogste* offer. Dit is de bevestiging van wat Jezus nu juist wilde ontcrachten. Daaruit blijkt volgens Girard de taaigheid van het zondebokmechanisme en de geweldige weerstand die overwonnen moet worden om de mensheid tot andere gedachten te brengen. Blijkbaar is het proces van openbaring nog niet ten einde. De werking van het zondebokmechanisme is in de menselijke samenleving nog steeds een leidend beginsel dat hardnekkig invloed blijft houden. En geconstateerd moet worden dat het officiële, gangbare christendom zich daarvan niet onderscheidt, zoals blijkt uit leer en praktijk van de kerken en de christelijke politiek: misoffer, uitsluiting, uitgeprocedeerde asielzoekers. En terugkijkend naar de tijd na keizer Constantijn: zodra het christendom sterk is wordt het zelf vervolger.

Daarvoor zijn wel enkele verklaringen te geven. André Lascaris zegt hierover in zijn boek *De advocaat van de zondebok*:

Toen de christenen uit het heidendom meer en meer de overhand kregen en de band met het jodendom losser werd, misten zij voor een goed deel de aansluiting met de traditie van het Oude Testament. Het Nieuwe Testament werd als het ware met een sluier van de heidense offerreligie overdekt. Tekenend hiervoor is de uitdrijving van de joden door de christenen, die een bloedig karakter begint aan te nemen in dezelfde tijd dat Anselmus zijn offertheorie formuleerde. (Lascaris 1987: p. 71)

In de denkwijze van Girard: de heidenen moesten de lange tocht van het Oude Testament uit de offercultus nog doormaken in en tijdens het christendom.

Ook de door Lascaris genoemde offertheorie van Anselmus, in de Middeleeuwen, heeft grotelijks bijgedragen aan het offerdenken in het christendom. Deze theorie was een onderdeel van zijn verlossingsleer. In grote lijnen was deze als volgt: Door de zonden van de mensen is God in zijn eer aangetast en beroofd. De mens moet teruggeven wat hij heeft geroofd en voor de aangedane belediging meer geven dan hij roofde. Maar omdat de mens niet meer kan doen dan waartoe hij al verplicht is, is hij onmachtig daartoe. God laat nu zijn enige Zoon mens worden en deze *offert* vrijwillig zijn leven voor de mensheid. Voor dit *offer* geeft God loon, en omdat de Zoon daaraan geen behoefte heeft, zondeloos als hij is, wordt dit loon gegeven aan de zondige mens die zo door het bloed van Christus met God verzoend worden.

In zijn boek *De kunst van de liturgie* behandelt Kees Kok dit onderwerp onder de titel (Anti-)offer (Kok 2004: p.96). In de eucharistie betekenen brood en wijn de levensinzet van Jezus. Door deel te nemen aan de eucharistie bekennen wij ons tot diezelfde gezindheid. Wij plegen “communie” met elkaar inzake die gezindheid. In de Middeleeuwen ging deze symbolische betekenis verloren en werd het “misoffer” steeds realistischer van karakter. De eucharistie veranderde van herhalingsoefening in solidariteit (agapè) tot een herhaling van het kruisoffer van Christus als zoenoffer voor onze zonden. Men vond dat Jezus werkelijk aanwezig moest zijn (realis presentia) en daarvoor bedacht men de leer van de “transsubstantiatie”. Daarmee ging de symbolische betekenis als “lichaam van de Messias” verloren en tevens de mogelijkheid van de Ekklesia om zich daarmee te identificeren. De eucharistie is daardoor een ondoordringbaar mysterie geworden, niet een communio met het lichaam van de Messias, dat het symbool is van wat wij zijn. Nog steeds overheerst bij veel katholieken de offergedachte en vertonen zij bij de eucharistieviering een gedrag dat veel weg heeft van de sacrale huiver die hoort bij de archaische religie.

Toch wil Girard het sacrificiële christendom niet ongenueanceerd veroordelen. Hij meent dat hij door deze te veroordelen dezelfde houding zou aannemen als waaraan het sacrificiële christendom zelf heeft toegegeven. In *Wat vanaf het begin...* schrijft hij in dit verband:

Ik zou mij hebben beroepen op de evangelietekst en op het niet-sacrificiële perspectief dat hij opent om vervolgens de historische gruwel van het antisemitisme nog eens over te doen, maar nu tegen het gehele christendom. Ik had nog weer eens opnieuw de sacrificiële machine, het zondebok-mechanisme, op gang gebracht, en dat dan door mij te beroepen op de tekst die, als hij werkelijk begrepen was, dat mechanisme voorgoed buiten werking zou stellen. (Girard 1990: p. 293)

Het is echter de vraag of de onverenigbaarheid van het sacrificiële christendom met een niet-sacrificieel, welbegrepen christendom wel werkelijk ruimte kan laten voor een dergelijke nuancering.

TOT BESLUIT

Deze scriptie ben ik begonnen met de bekentenis/ontboezeming dat religie mij ter harte gaat. En ik heb mijn ontsteltenis uitgesproken over het gegeven dat religie zo vaak in de geschiedenis geweld met zich heeft meegebracht. Het onderwerp van deze scriptie “Religie en Geweld” komt voort uit een oorspronkelijke belangstelling voor deze thematiek.

Al in het tweede jaar van mijn filosofiestudie maakte ik kennis met het denken van Girard. Het was een bijzondere verrassing te ontdekken dat voor René Girard het woord, in teksten, de leidraad is voor het doorgronden van het samen leven van de mensen, en dat de Bijbel daarbij zijn belangrijkste bron is geworden. Het bijzondere voor mij is dat Girard langs een heel eigen weg, namelijk via de literatuur en de antropologie, tot het inzicht is gekomen van de Bijbel als Hét Boek, het levensboek van de mensen. Tegelijkertijd ziet hij dit boek als de neerslag en de leidraad van een ontwikkeling vanuit een oerbegin met geweld naar het perspectief van een samenleven zonder geweld.

Ik verwachtte dat ik door het werk van René Girard grondig te bestuderen mijn inzicht in de thematiek, in de samenhang tussen religie en geweld, te kunnen vergroten. En ik hoopte dat ik zou kunnen begrijpen hoe er tot geweldloosheid zou kunnen worden gekomen. Die verwachting van inzicht en die hoop op begrip zijn geheel vervuld.

Mijn scriptie-onderzoek heeft uitgewezen dat geweld aan de basis van de samenleving ligt, als gevolg van de mimetische begeerte: ieder begeert wat de ander ook begeert of reeds bezit. Zo ontstaat de strijd van allen tegen allen. Hieraan zou de samenleving op den duur te gronde gaan. In de plaats van allen tegen allen komt allen tegen één. De onderlinge vrede wordt hersteld ten koste van een slachtoffer, de zondebok. Het geweld wordt afgeschoven op slachtoffers die na te zijn geslachtofferd vergoddelijkt worden.

Religie wil het geweld reguleren maar doet dit ook door middel van geweld, in het offer. In de religie vindt beteugeling van het geweld plaats d.m.v. het offer. Het offer beschermt de gemeenschap tegen haar eigen geweld. Religie is de oorsprong van de cultuur; ze heeft het samenleven mogelijk gemaakt. Het geweld wordt niet geëlimineerd maar “bruikbaar” gemaakt ten dienste van de samenleving. In mythen en rituelen wordt het geweld zodanig verhuld dat het verzoenend kan werken.

Er is in de geschiedenis van de mensheid ook een ontwikkeling die het geweld wil buitensluiten. In deze ontwikkeling wordt niet gekozen voor de kant van de vervolgers, de geweldgebruikers, maar voor de kant van de slachtoffers. Deze ontwikkeling wordt zichtbaar in

de Joods-christelijke geschriften en vindt haar hoogtepunt in de evangeliën. Door de hypothese van Girard lezen we de Schrift met nieuwe ogen.

Het christendom is de drager van het uitzicht op een betere wereld zonder geweld. Dit betekent dat het christendom, voorzover het 'zuiver evangelisch' is, geen religie is in de oude zin. De oude religie is ontmaskerd en heeft afgedaan. Er is een nieuwe 'religie', het welbegrepen christendom.

De doorbraak van deze 'religie' zonder geweld heeft nog een lange weg te gaan, de weg naar echte vrede door geweldloosheid. Het gangbare, officiële christendom zit nog steeds onder de sluier van de offerreligie. En nu, in het algemeen gesproken, religie (met offers) geen rol maar speelt in de samenleving, is er ook geen rem meer op het geweld. De mimetische begeerte krijgt gelegitimeerde kansen, zonder tegenwicht. Wij bevorderen de mimetische begeerte: degenen die reeds bezitten worden voorgesteld als model; wat zij bezitten is begerenswaardig voor iedereen; daardoor zijn wij elkaars obstakels, concurrenten; daarvoor bevechten wij elkaar en halen ons gelijk zelfs door middel van geweld in allerlei vorm. En dit alles is nog steeds verborgen. Het werkt op deze wijze omdat wij ons er niet van bewust zijn. Want wij hebben oren die niet horen en ogen die niet zien.

En intussen gaat de onthulling van al het geweld en de openbaring van een andere wereld zonder slachtoffers en geweld toch door. Naast de massa van elkaar imiterende mensen is er ook de kleine groep. Wat dat betreft had Kierkegaard gelijk toen hij schreef dat het kwaad in de evangeliën altijd aan de kant van de veelheid en de menigte staat. De wereld wordt, altijd al, overeind gehouden door de kleine groep. Dat zijn degenen die de grote stroom van het grote gelijk weerstaan, die tegen de stroom in denken, die vervuld zijn van een "onredelijk" optimisme vanuit het (Messiaans) verlangen naar het Rijk Gods, geweldloos. Dit is het perspectief van René Girard.

GERAADPLEEGDE LITERATUUR

Werken van René Girard

Het oorspronkelijke jaar van verschijnen staat telkens tussen haken vermeld. De werken zijn hier geordend naar dit oorspronkelijke jaar van verschijnen; Girards oudste werk wordt dus het eerst genoemd, zijn jongste werk het laatst. In de lopende tekst is echter telkens verwezen naar de door mij gebruikte vertalingen en naar het jaar van verschijnen van de betreffende vertalingen.

1986a (1961)

De romantische leugen en de romaneske waarheid, vertaald door Hans Weigand, m.m.v. Hubert Darthenay en Roel Kaptein. Kampen: Kok Agora.

1994 [1972]

God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur, uit het Frans vertaald door Michel Perquy. Tielt: Lannoo (editie Mimesis).

1995 [1976]

Dubbels en Demonen. Over het ondergronds verlangen. Uit het Frans vertaald door Jan de Baere. Tielt: Lannoo (editie Mimesis).

1990 (1978)

Wat vanaf het begin der tijden verborgen was ..., uit het Frans vertaald door J. Kleisen, A.G. Hoffschulte en J.J.W. Gunning. Kampen: Kok Agora.

1986b (1982)

De Zondebok, vertaald door Ben Hoffschutte en Roel Kaptein. Kampen: Kok Agora.

1987 (1985)

De aloude weg der boosdoeners, uit het Frans vertaald door Roel Kaptein. Kampen: Kok Agora.

1995 [1990]

Shakespeare: het schouwspel van de afgunst, uit het Frans vertaald door Michel Perquy. Tielt: Lannoo (editie Mimesis).

2000 (1999)

Ik zag satan vallen als een bliksem, uit het Frans vertaald door Robert Lemm. Kampen: Agora.

2001

Celui par qui le scandale arrive. Parijs: Desclée de Brouwer.

Overige geraadpleegde literatuur

- Achterhuis, H. (1988), *Het rijk van de schaarste. Van Thomas Hobbes tot Michel Foucault*. Baarn: Ambo.
- Beek, W. van (red.) (1988), *Mimese en Geweld. Beschouwingen over het werk van René Girard*. Kampen: Kok Agora.
- Fages, Jean-Baptiste (1982), *Comprendre René Girard*. Toulouse: Privat.
- Groot, G. (1998) *Twee Zielen. Gesprekken met hedendaagse filosofen*. Nijmegen: Uitgeverij SUN.
- Haan, W. en Harskamp A.v. (red.) (1994) *Haat & Religie*. Kampen: Kok.
- Jonkers, P. en Welten, R.(red.) (2003) *God in Frankrijk. Zes hedendaagse Franse filosofen over God*. Budel: Damon.
- Kaptein, R. en Tijmes, P. (1986), *De ander als model en obstakel: een inleiding in het werk van René Girard*. Kampen: Kok Agora.
- Kok, K. (2004), *De kunst van de liturgie*. Kampen: Gooi en Sticht.
- Lascaris, A. (1987a), *Advocaat van de zondebok. Het werk van René Girard en het evangelie van Jezus*. Hilversum: Gooi en Sticht bv. (1987).
- Lascaris, A. (1987b), *Uitzicht voor een oude wereld: West Europa op een keerpunt*. Kampen: Kok Agora.
- Lascaris, A. (1993), *Het soevereine slachtoffer*. Baarn: Ten Haave.
- Lascaris, A. en Weigand, H. (red.) (1992), *Nabootsing: in discussie over René Girard*. Kampen: Kok Agora.
- Nussbaum, M. (1998), *Wat liefde weet. Emoties en moreel oordelen*. Amsterdam: Boom / Parrèsia.
- Oosterhuis, H. (2004), *Deze geboren vreemdeling. Honderd preken, beschouwingen, brieven*. De Prom.
- Pelckmans P. & Vanheeswijck G. (red.) (1996), *René Girard, het labyrint van het verlangen*. Kapellen: Uitgeverij Pelckmans
- Regnier, Th. (2004), 'Geweld en rivaliteit bij René Girard'. In: *In de Marge. Tijdschrift voor Levensbeschouwing en wetenschap* 13, pp. 38-44.
- Wils, J.P. (2004), *Sacraal Geweld*. Assen: Van Gorcum.