

VU Blaise Pascal Instituut > [Portal Studiekring René Girard](#) > Online teksten
Uit: *Tijdschrift voor theologie* 24 (1984) 115-137
André Lascaris

De medemens

De hypothese van René Girard

Sinds de Verlichting wordt de christelijke westerse samenleving. Vaak wordt ze de schuld gegeven van veel onderdruk hebben geleerd kritisch te staan tegenover te verhinderen dat de theologie geïsoleerd blijft. Wanneer literatuurwetenschappers, aangenomen worden met elkaar in gesprek komen op te verdienen dit onze aandacht. Zo'n uitspraak is van René Girard¹. Geboren in 1923 te Avignon aan de Ecole des Chartes². In 1947 vertrok hij naar Indianapolis literatuur studeerde en te lynchten dat in het zuiden van Amerika. Hij gaf studie gaf hij les aan verschillende Amerikaanse universiteiten. Hij gaf les in de Franse taal, letterkunde en cultuur aan

Girard noemt zijn uitgangspunt een hypothese van de mensheid, maar omdat ze niet onmiddellijk

structuralisme in enge zin af, evenals de reductie van alles tot taal. Dit standpunt verheldert waarom hij van een hypothese spreekt: de werkelijkheid komt tot ons in taaluitingen, maar zelf zijn we niet aanwezig geweest bij datgene waarnaar de tekst verwijst en ook staan ons geen betrouwbare getuigen ter beschikking⁵.

Het is niet moeilijk de hypothese van Girard kort samen te vatten. In dit artikel kies ik er echter voor Girard te volgen op zijn weg naar de ontdekking en ontwikkeling van zijn hypothese. Girard heeft drie boeken geschreven die elk een stap markeren in de ontwikkeling van zijn hypothese. In 1961 publiceerde hij te Parijs 'Mensonge romantique et vérité romanesque' (voortaan geciteerd als 'Mensonge'), dat niet veel aandacht trok, in 1972 'La violence et le sacré' ('Violence'), dat hem ruime bekendheid gaf, en in 1978 'Des choses cachées depuis la fondation du monde' ('Des choses') – de titel is ontleend aan Mt. 13, 35 –, dat hem een zekere wereldfaam bezorgde. Zijn vierde boek, 'Le bouc émissaire', verscheen te Parijs in 1982 als een antwoord aan zijn critici⁶. Zijn boeken en talrijke artikelen kunnen nog wel eens irriteren omdat de vinderstrots eraf straalt. In de persoonlijke ontmoeting blijkt Girard eerder verbaasd te zijn over het succes van zijn hypothese.

I. De hypothese van Girard

De oorspronkelijke driehoek

Girard is op het spoor gekomen van zijn hypothese toen hij op het merkwaardige feit stootte dat het thema van het verhaal 'De eeuwige echtgenoot' van Dostojewski ook voorkomt in 'Don Quijote' van Cervantes⁷. Hij was er zeker van dat Dostojewski zijn thematiek niet aan Cervantes had ontleend en dat we hier te maken hebben met eenzelfde structuur⁸. In beide verhalen is de begerenswaardigheid van zijn vrouw voor de hoofdpersoon afhankelijk van de waardering voor haar van zijn rivaal. Deze ontdekking bracht hem tot verdere studie, die leidde tot de publicatie van 'Mensonge' met als onderwerp de Europese romanliteratuur.

De voornaamste romanschrijvers die hij behandelt zijn Cervantes (1547-1616), Stendhal (1783-1842), Flaubert (1821-1880), Dostojewski (1821-1881) en Proust (1871-1922). Reeds op de eerste bladzijden van dit boek geeft Girard de hypothese die in al zijn studies terugkomt. Don Quichot legt zijn knecht Sancho uit dat hij de middeleeuwse ridderfiguur Amadis⁹ navolgt en imiteert om zelf een volmaakt ridder te

⁵ Vgl. R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Parijs 1978, 42-43, 136-145; id., *Le bouc émissaire*, Parijs 1982, 141-155, 170-176 en vooral 41-47, waar Girard overtuigend laat zien dat bij voorbeeld de mythe van Oedipus naar een algemeen voorkomend verschijnsel verwijst door dit verhaal zijn Griekse jasje uit te trekken en te herschrijven tot een verhaal van een gebeurtenis die overal in de christelijke wereld tussen de twaalfde en de negentiende eeuw had kunnen gebeuren.

⁶ R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Parijs 1961; id., *La violence et le sacré*, Parijs 1972. Een Engelse vertaling van *Mensonge* is verschenen onder de titel *Deceit, desire and the novel*, Baltimore 1965, en van *Violence* onder de titel *Violence and the sacred*, Baltimore 1977. Van *Des choses* is geen vertaling in het Engels gemaakt, wel zijn de eerste twee delen daarvan in het Duits vertaald: *Das Ende der Gewalt: Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg 1983. Het derde deel, *Psychologie interindividuelle*, ontbreekt in deze vertaling.

⁷ In Boek I de hfst. 33-35.

⁸ Hetzelfde thema komt ook al voor in Herodotus, *Historiën* I, 7-12, dus bijna aan het begin van het Europese proza.

⁹ Amadis is de hoofdfiguur in de ridderroman *Amadis de Gaula*, waarvan de oorsprong onbekend is. De oudst bekende uitgave is uit 1508 en in het Spaans. Willem de Zwijger was een bewonderaar van deze

worden: een schilder leert immers zijn kunst door de schilderijen van de grote meesters na te bootsen; iemand die verstandig en geduldig wil worden, moet Ulysses navolgen zoals Homerus hem getekend heeft. Don Quichot kiest dus niet wat hij zelf begeert, maar hij begeert die dingen die zijn model, Amadis, hem aanwijst. Het gaat Don Quichot om de navolging van Amadis zoals het leven van een christen de navolging is van Jezus. Amadis bemiddelt zo de begeerte. Don Quichot begeert wat Amadis begeert. In de meeste romans begeren de hoofdpersonen op een eenvoudiger manier dan Don Quichot. De bemiddelaar of model ontbreekt, er is slechts een subject en een object. De begeerte is in deze romans spontaan, er loopt een rechte lijn van subject naar object¹⁰.

Girard laat zien dat zich bij Don Quichot boven deze rechte lijn het model bevindt, in dit geval Amadis, die het object als te begeren aan het subject voorhoudt. De begeerte van Don Quichot moet dus niet als een rechte lijn getekend worden, maar als een driehoek met het model (Amadis) daarbij bovenaan. Niet alleen Don Quichot begeert op deze wijze, ook zijn knecht Sancho, die droomt van een eiland waar hij gouverneur zal zijn en hoopt op een hertoginnetitel voor zijn dochter. Ook zijn begeerten vormen een driehoek, met hemzelf en het droomeiland als basis en met Don Quichot als model. Zowel Don Quichot als Sancho ontleen hun begeerten aan een ander.

Het begeren via de 'ander' komt Girard ook in andere romans tegen. 'Madame Bovary', de heldin en titel van de best bekende roman van Flaubert, begeert via de romantische heldinnen waarvan haar fantasie vol is. Voortdurend streeft zij ernaar te worden zoals zij, steeds weer verlangt zij naar Parijs, waar het leven van deze heldinnen uit goedkope romannetjes zich meestal afspeelt. Zij zal nooit in Parijs komen en pleegt tenslotte zelfmoord: haar begeerte blijkt onvervulbaar¹¹. Brengt Flaubert vooral de innerlijke beweging van de begeerte via de ander in het subject naar voren, Stendhal beschrijft, met name in zijn roman 'Rood en zwart', de relationele aspecten. Burgemeester De Rênal wil de hoofdpersoon uit dit boek, Julien Sorel, als huisonderwijzer voor zijn twee kinderen. Zijn begeerte ontspringt niet aan zijn zorg voor zijn kinderen, maar uit zijn overtuiging dat de tweede man in het dorp, Valenod, hem vóór zal zijn en Julien voor zijn kinderen in dienst zal nemen. De vader van Julien beantwoordt de gunstige voorstellen van De Rênal met: 'Wij kunnen elders iets beters voor hem vinden'. Nu is De Rênal er volledig van overtuigd dat Valenod van plan is Julien in dienst te nemen, en verbetert zijn bod. Later gebruikt Julien dezelfde list als zijn vader. Om de begeerte van freule Mathilde de la Mole voor hem op te wekken, maakt hij de vrouw van een ander het hof. Zij moet het model voor Mathilde worden. Zijn poging Mathilde tot het navolgen van zijn begeerte voor haar te krijgen, slaagt, maar op het moment dat zijn begeerte wordt vervuld, verliest hij zijn belangstelling voor haar. Bij Stendhal begeert of bezit het model meestal het object. De begeerte van het model – waarbij het op zich onbelangrijk is of het model inderdaad zoals het subject denkt, dit object begeert – maakt het object oneindig begerenswaardig in de ogen van het subject.

¹⁰ Het nederlands beschikt over twee woorden om het franse woord 'désir' te vertalen. In navolging van A. Vergote verkiezen we 'begeerte' boven 'verlangen': 'De stem van de begeerte is scherper en onrustiger; ze dringt dieper door in het lichaam en in de aarde, en ze draagt verder en hoger. Zou het geen preutsheid zijn om zich te onthouden van dat oude en krachtige woord?' (*Bekentenis en begeerte in de religie*, Antwerpen 1978, 5-6).

¹¹ In het nederlands hebben we een goed equivalent in *Eline Vere* van Louis Couperus, dat in 1889 verscheen.

Meer dan naar het object gaat de begeerte van het subject dus uit naar het model, dat hem in zijn ogen als volgeling aanvaardt. Het subject haat zijn model, maar achter deze haat gaat altijd de verering voor hem schuil. Het subject gelooft dat hij eerder begeerde dan zijn rivaal; niet dus hij, maar zijn model is verantwoordelijk voor de rivaliteit. Wordt het model overwonnen, dan verliest het object zijn waarde en wordt het subject geconfronteerd met de ijdelheid van zijn streven. Het model bij Stendhal is niet alleen model, maar tegelijk obstakel, rivaal en concurrent.

Ook bij Dostojewski kiest het subject zijn objecten via de ander. Zijn begeerte is altijd 'mimetisch', is navolging van een andere begeerte naar hetzelfde object. De ander verschijnt als degene die 'soeverein' is en meer autonoom. Het model verandert zo in een obstakel, maar ook maakt de begeerte van obstakels modellen. In een later gepubliceerd essay over Dostojewski schrijft Girard dat Dostojewski de begeerte beter doorzien heeft dan Freud. Dostojewski is beter in staat Freud te interpreteren dan omgekeerd¹².

Het model komt dichterbij

Girard laat in 'Mensonge' zien hoe de grote romanschrijvers telkens weer het mimetische of navolgings-karakter van de begeerte openbaren. Tegelijk beschrijft hij hoe bij het proces van afkalving van het feodalisme de top van de driehoek van de begeerte, het model/obstakel, als het ware inzakt¹³. Het model van Don Quichot, Amadis, is een figuur uit een fabel. Hij woont als het ware in een ontoegankelijke hemel. Er is een grote afstand tussen Amadis en Don Quichot en er is geen enkel contact tussen hen mogelijk. Don Quichot en Sancho zijn elkaar wel lieflijk nabij, maar het sociale en intellectuele verschil tussen hen is onoverbrugbaar. De knecht begeert nooit precies hetzelfde wat zijn meester begeert, hij stelt zich tevreden met de kruimels die van de tafel vallen. Meester en knecht zijn hier geen rivalen en de harmonie tussen beiden blijft bewaard. Don Quichot is in staat zijn model aan te wijzen en er openlijk over te spreken. Hij lijdt wel, maar lang niet zoveel als Madame Bovary, voor wie Parijs veel dichterbij is. Bij Stendhal, schrijvende na de Franse revolutie, kan Julien Sorel de afstand tussen model en zichzelf overbruggen, met als gevolg een intensivering van de rivaliteit. De jongen uit het dorp wordt de minnaar van de dochter van een markies. Omdat nu elke begeerte de begeerte van een rivaal kan opwekken of versterken, leggen de figuren bij Stendhal zich een harde ascese op om hun begeerte te verbergen. Bij Proust wordt de afstand tussen het subject en zijn model nog verder overwonnen, het subject betreedt eindelijk de salon van de markies, om daar te ontdekken dat de gesprekken er even saai zijn als in de kringen waar hij eerder verkeerde. De 'ander' blijkt niet meer de adellijke onderdrukker te zijn maar de kameraad. Alleen de kring van het gezin blijft bij Proust nog gevrijwaard van het geweld van het mimetisch verlangen: de afstand tussen ouders en kinderen blijft nog bewaard.

Bij Dostojewski vervalt ook deze afstand. In de tijd van Dostojewski is Rusland overgegaan van het feodale tijdperk naar de moderne tijd, zonder de fase van de

¹² R. GIRARD, *Critique dans un souterrain*, Lausanne 1976.

¹³ In het klassieke werk van E. AUERBACH, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton 1968 (oorspronkelijk Bern, 1946) kunnen we lezen hoe de westerse literatuur onder de invloed van het christendom de klassieke verschillen in stijl heeft doorbroken en steeds meer plaats inruimt voor verhalen uit de onderkant van de maatschappij.

burgerlijkheid, waarvan Stendhal en Proust de grote romanschrijvers zijn. Bij hem worden de slachtoffers van de begeerte opgenomen in een draaikolk die steeds sneller gaat en steeds nauwer wordt. Al zijn figuren maken de indruk gek te zijn. Hoewel eerder dan Proust, staan de verhalen van Dostojewski dichterbij de tijd van na de tweede wereldoorlog. Duidelijker dan Proust laat hij zien dat waar God voor dood wordt verklaard, de mensen goden worden: de medemens wordt het model bij uitstek en is met goddelijke transcendentie bekleed, de navolging van Jezus wordt tot navolging van de naaste. Nooit zijn de goden dichterbij ons geweest dan nu. Bij Dostojewski ligt de keuze voor de ware vrijheid in het fundamentele alternatief tussen een menselijk en een goddelijk model.

Omdat de moderne mens uit angst voor de rivaliteit zijn begeerte moet maskeren, wisselen zich in de moderne literatuur de mythen van de eenzaamheid af met die waarin de mens zich zonder voorbehoud overgeeft aan de collectiviteit. We roemen op onze vrijheid en originaliteit en zien niet dat we ons niet werkelijk van de 'ander' onderscheiden. De romantische schrijvers – Girard noemt hier met name Gide – van de eerste helft van deze eeuw benadrukken de spontaniteit van de begeerte en pogen de goddelijkheid van de mens te bewijzen door hun helden intenser dan 'de anderen' te laten begeren. De romanschrijvers daarna, Sartre, Camus, proberen hetzelfde te bewijzen door hun hoofdfiguur zwakker dan de 'anderen' te laten begeren, of zelfs in het geheel niet te laten begeren. Alleen Camus heeft kort voor zijn dood op het punt gestaan door te breken naar de waarheid van de mimetische begeerte¹⁴.

Er is veel nihilisme in de huidige romanliteratuur, omdat men ervaart dat de begeerte steeds weer doodloopt in een teleurstelling, terwijl de begeerte toch eindeloos doorgaat. Typerend voor veel moderne romans is dat zij niet tot een afsluiting komen¹⁵. De romans van Cervantes, Stendhal en Dostojewski eindigen: de hoofdpersoon bekeert zich, hij ziet zichzelf in de rivaal die hij bestreden had, maar wiens begeerte hij tegelijk heeft nagevolgd. Zelfs als dit, zoals meestal, pas op hun sterfbed gebeurt, krijgt hun leven nog een nieuw begin. Stervende verafschuwt Don Quichot Amadis; Julien Sorel laat zich liever executeren dan verder te moeten leven met freule De la Mole. De 'Gebroeders Karamazov' eindigt met een verwijzing naar de opstanding. Het verleden terugvinden en ontdekken altijd anderen gecopieerd te hebben om in hun en in eigen ogen origineel te lijken, is het opgeven van de trots.

Girard maakt in zijn studie onderscheid tussen romanschrijvers die de rol van het model in de begeerte gezien hebben en zij die dit niet zien. De laatsten noemt Girard 'romantische' schrijvers, de eersten noemt hij 'romanesk'. De 'romantische' schrijvers zetten de leugen voort, de 'romaneske' schrijvers ontdekken al schrijvende de waarheid en tonen volgens Girard meer inzicht in de menselijke werkelijkheid dan filosofen als Hegel, Marx, Nietzsche, Sartre en Heidegger, die allen blijven vasthouden aan de rechte lijn tussen subject en object. Volgens Girard begeert de mens altijd, of minstens doorgaans, via een model; daarom spreekt hij ook van 'de metafysische begeerte'. Niet

¹⁴ Zie hiervoor ook R. GIRARD, *To double business bound: Essays on Literature, Mimesis and Anthropology*, Baltimore 1978.

¹⁵ Girard noemt in deze context F. Kafka. Een recent voorbeeld uit de nederlandse literatuur is OEK DE JONG, *Opwaaiende zomerjurken*, dat van september 1979 tot februari 1980 al elf drukken kreeg en als motto een woord van F.C. Terborgh meekreeg: 'Of is ons heimelijk bewust dat wij het essentiele, dat wij begeren, nooit zullen zien? Op het vertrek komt het aan, op de steeds hernieuwde poging, het opbreken, het zich niet gewonnen geven'.

alleen het kennen, maar ook het begeren blijkt een sociaal gebeuren te zijn¹⁶.

In 'Mensonge' komen theologische thema's alleen zijdelings ter sprake, maar de theoloog vindt er genoeg stof die hem aan het denken zet. Girard geeft een nieuwe interpretatie van de 'dood van God': zijn stelling dat een mens begeert via een 'ander', vraagt om een herbezinning op het gebied van ethiek en spiritualiteit, terwijl zijn onderscheid tussen 'romantische' en 'romaneske' literatuur de vraag oproept of dit ook van toepassing is op de joodse en christelijke geschriften die samen de schrift vormen.

Het zondebokmechanisme

'De rivaliteit is geen vrucht van een toevallig samenkomen van twee begeerten naar hetzelfde object. Het subject begeert het object omdat de rivaal zelf het begeert. Door dit of dat object te begeren wijst de rivaal het aan als begerenswaardig voor het subject... Mensen zijn altijd ten dele blind voor die oorzaak van de rivaliteit. Het *zelfde*, het *gelijke* roept in de relaties tussen mensen een idee van harmonie op: wij hebben dezelfde smaak, houden van hetzelfde, we zijn ervoor gemaakt elkaar te begrijpen. Wat zal er gebeuren als wij werkelijk dezelfde begeerten hebben?' Dit citaat vormt het uitgangspunt in het tweede boek van Girard, 'La violence et le sacré', dat in 1972 te Parijs verscheen¹⁷. Zij die hetzelfde begeren, zien elkaar als tegenstanders, maar in deze begeerte worden ze broeder en vijand tegelijk, ze worden tweelingen, dubbelgangers van elkaar en krijgen daardoor iets monsterachtigs. Want de dubbelganger en het monster zijn hetzelfde – men denke in dit verband bijvoorbeeld aan de tweekoppige adelaar die zo vaak het geweld van een politieke entiteit symboliseert. Naarmate het geschil toeneemt, neemt het verschil af. In een samenleving als de onze, waar wij veel nadruk leggen op de gelijkheid tussen mensen, zijn wij wellicht nog meer dan oudere samenlevingen blind voor dit aspect van de rivaliteit.

De vraag die Girard zich stelt in dit boek is: wat is de rem op het geweld dat uit de rivaliteit voortkomt? Daarvoor gaat hij te rade bij de tragedie van Sophocles (c. 496-406), 'Oedipus Rex'¹⁸. Wij kunnen hier uiteraard de analyse van Girard niet in haar geheel weergeven en moeten ons beperken tot de hoofdzaken. Het verhaal van 'Oedipus Rex' is welbekend. Aan het begin van de tragedie vermoordt Oedipus een oude man die hem de weg verspert. Oedipus weet niet dat deze man zijn vader is, de koning van Thebe. Door de moord doet Oedipus het meest fundamentele onderscheid te niet dat in de samenleving bestaat. De vader en de koning worden neergehaald en gereduceerd tot de vijand-broeder. Door deze vader- en koningsmoord vermoordt hij het verschil, het onderscheid waarop de samenleving zelf is gebaseerd. Zonder deze 'ongelijkheid' regeert slechts het geweld en is elk menselijk samenleven onmogelijk. Nu door de vader- en koningsmoord de 'ongelijkheid' wordt vernietigd, is de samenleving weer overgeleverd aan de rivaliteit. Wanneer eenmaal het meest fundamentele onderscheid tussen mensen is opgeheven, blijft er niets buiten het bereik van het wederzijds geweld. Het wordt dan ook mogelijk dat het andere grote onderscheid in de boezem van het gezin wordt opgeheven: het onderscheid met de moeder. Oedipus huwt zijn eigen moeder. Nu kan geen enkel domein van het menselijke leven meer ontsnappen

¹⁶ Vgl. P. BERGER & TH. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York 1966.

¹⁷ GIRARD, *La violence*, l.c., 204, 205.

¹⁸ *IBID.*, 102-129.

aan dit geweld. De monsterachtigheid van Oedipus is besmettelijk, epidemisch. De pes die hierop in Thebe uitbreekt, symboliseert deze crisis. Ze is niets anders dan het wederzijdse geweld, maar benadrukt precies het collectieve karakter van het geweld er geeft aan dat niemand er de oorzaak van is. Want men kan niet stellen dat Oedipus de oorzaak is van het geweld; hij verschijnt als eerste op het toneel en heeft daardoor een voorsprong, maar het geweld heerst al en is reeds aanwezig in het besluit van zijn vader hem na zijn geboorte te laten ombrengen.

In Thebe gaat men wel de vraag stellen wat de oorzaak is van de crisis en wie ervoor verantwoordelijk is. Iedereen kijkt iedereen aan, iedereen begeert hetzelfde, namelijk de verantwoordelijkheid op een ander te leggen. Het 'men' gaat op jacht naar een *zondebok*. Dit zoeken naar een zondebok wordt vooral gesymboliseerd door het wederzijdse geweld waarmee Oedipus, zijn zwager Creon en de waarzegger Tiresias proberen elkaar de verantwoordelijkheid toe te spelen. Ze voelen dat het genoeg is één mens als de verantwoordelijke aan te wijzen om de gehele gemeenschap van Thebe zich tegen hem te laten verenigen. Wij allen kennen dit verschijnsel uit eigen ervaring: als er een gespreksgroep, werkgroep of commissie bijeenkomt zonder dat er een voorzitter is aangewezen, is het genoeg dat iemand zijn blik wat langer op een ander laat rusten om de blik van heel de groep op diezelfde persoon gericht te krijgen, die dan vervolgens wordt aangewezen als voorzitter. Hij die verantwoordelijk wordt gemaakt voor de crisis in Thebe, verschilt door zijn verantwoordelijkheid van de anderen, die allen zich onschuldig wanen. Op dit onderscheid kan dan een nieuwe samenleving worden opgebouwd. De zondebok wordt unaniem uitgedreven en door deze eensgezindheid keren orde en rust in de stad terug. Dat Oedipus het in de strijd met Creon en Tiresias verliest en tot zondebok wordt gemaakt, hoeft ons niet te verbazen. Oedipus heeft een gezwollen voet, hij is een vreemdeling en bovendien de koning; er bestaan al verschillen tussen hem en zijn stadgenoten. In zeer veel mythen en vervolgingsverhalen – men denke aan de vervolging van de joden – komen de beschuldigingen van vadermoord en incest steeds weer terug. Ook de mythe van Oedipus is een vervolgingsverhaal¹⁹. De zondebok is echter niet alleen de verantwoordelijke voor de crisis, hij is ook degene die door uitgedreven te worden de crisis bezweert en de vrede terugbrengt. In de latere tragedie, 'Oedipus te Colonus', legt Sophocles het accent op dit andere aspect van het zondebokmechanisme. Oedipus wordt in deze tragedie voorgesteld als degene die vrede en orde heeft hersteld. Oedipus is misdadiger en heilige tegelijk. Oedipus wordt niet heilig doordat hij ophoudt de schuldige te zijn of doordat hij boete doet. Nee, juist dank zij de misdaad, waarvoor de menigte hem heeft kunnen uitdrijven, heeft hij de vrede bewerkt en is hij heilig. Deze logica is voor de moderne mens verwarrend; we hebben moeite te zien dat het samengaan van deze twee aspecten wezenlijk is voor het zondebokmechanisme.

Aan de hand van veel antropologisch materiaal laat Girard vervolgens zien dat de offerritten, die door alle culturen heen een opmerkelijke eenheid vertonen, een rituele herhaling zijn van het lynchen. Hij wijst op de unanimitie die bij vele offers uitgedrukt wordt. Hiervoor beroept hij zich onder meer op de offerritten van de Dinka, een van de weinige samenlevingen waar het offer nog volop in gebruik is²⁰. De rite begint met

¹⁹ De term zondebok is ontleend aan Lev. 16, 20-22. Girard zelf prefereert 'victime émissaire' boven 'bouc émissaire', om te vermijden dat het begrip 'zondebok' alleen een rituele betekenis zou kunnen krijgen; vgl. *Le bouc émissaire*, l.c., 174.

²⁰ *IBID.*, 140-144.

bezwingen, die in koor herhaald worden en langzamerhand de eerst verstrooide menigte in aandacht samenbrengt. De helpers beginnen vervolgens met het opvoeren van schijngevechten. Ook slaan hier en daar mensen uit de menigte op anderen in, maar zonder echte vijandigheid. Het wederzijdse geweld is dus ritueel aanwezig. Zo nu en dan maakt iemand zich los van de groep om het dier, een koe of kalf aan een paal, te beledigen of te slaan. De ritus heeft niets statisch, er heerst een collectieve dynamiek, die stap voor stap de centrifugale krachten overwint en ze concentreert in het geweld op het slachtoffer. Het hoogtepunt van het offer bij de Dinka is niet de dood van het beest, maar de rituele vervloekingën die eraan voorafgaan en die, naar de Dinka aannemen, in staat zijn het slachtoffer te vernietigen; zoals in de tragedie zijn het de woorden die doden. Die woorden zijn in wezen dezelfde beschuldigingen die Tiresias uitspreekt tegen Oedipus. Er is dus alle reden te geloven dat het dier een slachtoffer vertegenwoordigt, waarop, zoals ook bij Oedipus, oorspronkelijk de beschuldiging rustte van vadermoord en incest. De weldaad die voortkomt uit dit offer, het bijeenbrengen van wat verstrooid was, is maar al te reëel. De Dinka weten niet waarom deze weldaad wordt verkregen en geven daar slechts mythische verklaringen voor. Maar ze weten wel hoe deze weldaad verkregen moet worden, namelijk door het offer. Het slachtoffer is de zondebok. Het behoort tegelijk tot de wereld van de misdaad en tot de wereld die vrede voortbrengt. Dit geeft het antwoord op de vraag waarmee Girard zijn boek begint: waarom worden offers nu eens voorgesteld als heilig, dan weer als een soort misdaad?

Omdat de vrede als het ware van buiten komt en mensen overvalt, worden potentiële slachtoffers gekozen onder hen die weliswaar tot de gemeenschap behoren, maar er toch buiten staan: vreemdelingen, krijgsgevangenen, dieren. Door dieren te offeren loopt de gemeenschap minder gevaar verward te worden in een bloedwraak. Dierenoffers zijn altijd een imitatie en vervanging van mensenoffers. Het offer is geen gave aan de goden, het vertegenwoordigt niet de gemeenschap tegenover de godheid, het offer representeert de zondebok. Offers zijn daarom mogelijk zonder goden²¹. Hun doel is het geweld te kanaliseren en af te remmen.

De religie is dus nuttig en zinnig. Haar taak is het de samenleving te beschermen tegen het geweld dat binnen in haar kan ontstaan. Ze vervult deze taak door een zondebok aan te wijzen en tegen deze geweld te gebruiken. Als oorzaak van het aanwezige geweld is de zondebok schuldig, als brenger van vrede heilig. Het geweld wordt naar buiten gedreven, maar van buiten komt ook de vrede. Het geweld, kwaadaardig binnen de gemeenschap, wordt, eenmaal uitgedreven, heilbrengend, weldadig: het is 'het heilige'. De titel van Girard's boek had in plaats van 'La violence et le sacré' ook kunnen luiden: 'La violence ou le sacré'. Niet voor niets is het altijd zo moeilijk geweest om het heilige te omschrijven. Het gaat in het heilige om het geweld dat vrede brengt. Zolang dit niet gezien wordt, lijkt het heilige een gebied te zijn vol tegenstellingen. Fundamenteel voor het gebruik van het heilbrengende geweld is dat het wordt uitgeoefend zonder dat de mensen beseffen wat zij zelf daarin doen. Mensen kunnen niet oog in oog staan met hun eigen geweld zonder gevaar te lopen zich daardoor te

²¹ Girard wijst hier op het verhaal van Jacob, die zijn vader om de zegen van de eerstgeborene vraagt met handen omhuld door vellen van geitebokjes, en op het verhaal van Odysseus en de Cycloop, waar zij metgezellen en zichzelf ontsnappen door onderaan de schapen te hangen, terwijl de Cycloop de ruggen van de beesten betast. Zo worden de dieren tussen de (mogelijke) woede van Jacob, resp. de Cycloop, en de hoofdpersoon van het verhaal geplaatst (IBID., 18-20).

laten meeslepen. Ze moeten krachtig geloven in de schuld van de zondebok; de vrede die door hem verkregen wordt, bevestigt tegelijk zijn schuld. De vrede, eenmaal verkregen, moet de herinnering aan het voorafgaande geweld uitwissen; de schuld van de zondebok bewijst dat men zelf onschuldig is en van niets weet.

Nieuwe bedreigingen van de vrede worden daarom altijd aan een ander toegeschreven. Veranderingen in het seizoen hebben op zich geen religieuze betekenis, maar zulke veranderingen zijn een bedreiging doordat ze precies als zodanig de deur naar het geweld op een kier zetten. Zij maken het nodig steeds opnieuw preventieve maatregelen te nemen, d.w.z. offers te brengen. De rivaliteiten kunnen in een samenleving zo krachtig worden dat de bestaande offers niet meer voldoen; bovendien blijft het offer zijn gewelddadig karakter behouden. Het verschil tussen het geweld in het offer, het 'reine' geweld, en het geweld daarbuiten, het 'onreine' geweld, is niet absoluut²². In een crisis kan dit verschil teniet worden gedaan; tegelijk komen dan alle onderscheidingen en verschillen in een cultuur op het spel te staan. In zo'n zware crisis zal opnieuw naar het oorspronkelijke mechanisme van de zondebok worden gegrepen. Als het geweld tegen de zondebok een einde kan maken aan de crisis van het offer en van de cultuur, moet dit aan het begin staan van het offer. Feesten zoals bij voorbeeld dat van Bacchus zijn een voorbereiding op het offer, waarin de crisis in de samenleving met daarbij het verdwijnen van alle verschillen ritueel verbeeld wordt. Potentiële slachtoffers moeten tijdens deze feesten regels en verboden overtreden opdat ze daadwerkelijk tot zondebok gemaakt kunnen worden: we vinden dat in vele rituelen, met name in de rituelen rond het koningsschap in Afrika, waar de koning in oorsprong de zondebok vertegenwoordigt; hem wordt de macht toevertrouwd om verboden te overtreden en zich schuldig te maken. De feesten zijn dus niet bedoeld om spanningen te kanaliseren, het irrationele ruimte te bieden of bevrijding van repressie te geven²³.

Het doel van regels en verboden is niet de repressie; ze beschermen de mens – vooral het kind – tegen het gevaar dat zijn model voor hem tegelijk een obstakel en bron van rivaliteit wordt. Dat geldt in het bijzonder voor het verbod op vadermoord en incest; de ouders zijn voor het kind meestal het eerste model. Vaak is de seksualiteit aanleiding tot gewelddadig gedrag. Daar waar seksuele daden in bepaalde samenlevingen aanleiding tot geweld zijn, zijn ze verboden; waar ze dat niet zijn, is seks vrij, bij voorbeeld tussen kinderen, ongehuwde adolescenten, of met vreemdelingen.

Religie grondslag van de cultuur

Voor Girard is de religie de grondslag van de cultuur. De culturele orde is immers niets

²² In deze context citeert Girard Heraclitus Fragm. 5, bij *Aristocritus Theosophia* 68: 'Tevergeefs reinigen zij zichzelf van bloedschuld door zich te bevuilen met bloed, zoals iemand die in de modder gestapt had, zich zou wassen met modder; hij zou een gek lijken voor ieder die hem dit zag doen. Tot zulke beelden bidden zij zoals iemand bidt tot muren, zonder te erkennen wat goden of helden zijn' (68). Heraclitus bekritiseert hier het religieus ceremonieel. Vgl. G.S. KIRK & J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1957. Als Girard gelijk heeft, zal ook de geschiedenis van de pre-socratische filosofie herschreven moeten worden.

²³ Tegen o.a. E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951. Het Carnaval, dat ook vaak verstaan wordt als een feest om spanningen af te reageren, is wel degelijk een feest rond de zondebok, vertegenwoordigd door prins carnaval. In Breda verdrinkt prins carnaval aan het einde van het feest een mannepop en een vrouwepop, een typisch voorbeeld van substitutie. Het thema van prins carnaval als zondebok is uitgewerkt in de roman van H. LAMPO, *Wijlen Sarah Silbermann*, Amsterdam 1980. Een op het eerste gezicht sterk verschillende, maar niet noodzakelijk tegengestelde interpretatie van feesten en van het verschijnsel dat daarbij de verschillen wegvallen, geeft V.W. TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Londen 1969.

anders dan een systeem gebaseerd op verschillen; deze verschillen geven de individuen hun identiteit, die hen in staat stelt relaties aan te gaan met anderen. Het verschil tussen 'wij' en de zondebok staat model voor alle verschillen en onderscheidingen in de samenleving. Het succes van de collectieve moord nodigt de mensen uit deze op andere momenten van crisis te herhalen. Maar dat betekent dat er nagedacht moet worden. Taal is alleen mogelijk door het onderscheid tussen 'dit' en 'dat niet' en gaat terug op het zondebokmechanisme. Dat verklaart waarom taal lange tijd verbonden is geweest met het sacrale²⁴.

De tragedie is uit de religie ontstaan en is bedoeld om het offer te vervangen. In plaats van een tempel en een altaar waarop echt een slachtoffer wordt geofferd, is er een toneel waarop een acteur de zondebok speelt en zo de katharsis, de uitdrijving van het geweld, bewerkt bij de toeschouwers. De held heeft een zekere goedheid zodat de toeschouwers zich ten dele met hem kunnen identificeren, maar gedurende de tragedie ervaart de toeschouwer hem steeds meer als een 'ander' en laat hem over aan zijn ongelukkig lot. Zelf voelt de toeschouwer zich in vergelijking met hem veilig en in vrede. De tragedie onthult ten dele het zondebokmechanisme en is tot op zekere hoogte een reflectie daarop, maar aan het eind wordt het zondebokmechanisme altijd weer bekrachtigd. De monarchie gaat terug op het zondebokmechanisme, maar ook ons rechtssysteem. Nog steeds herinnert veel in de ritus van de rechtspraak daaraan²⁵. Mede dankzij het rechtssysteem zijn de oude offerpraktijken verdwenen. Wil het offer wraak en verder geweld voorkomen, de rechtspraak wrekt het geweld en is in die zin genezend. Omdat zij het monopolie heeft op de wraak, wordt de weerwraak en zo de voortzetting van het geweld voorkomen. Het juridisch systeem is effectiever dan het offersysteem, maar verkeert in de moderne samenleving in een crisis omdat er kritiek is op het 'wettige geweld'. In de ogen van Girard is heel onze westerse cultuur in een crisis. Bijna elk onderscheid en elke wet is verdwenen. De moderne mens is vol ressentiment tegenover de wet, maar is zich er niet van bewust dat hij of zij de gevangene is van de medemens die voor hem of haar tegelijk model en obstakel is. We ontkenner de 'mimêsis' en leven verder alsof zij niet bestaat. Het geweld heerst over ons in de vorm van de moderne technologische bewapening, waarvan velen zeggen dat zij de vrede in de wereld garandeert.

Girard heeft kritiek op cultuurbeschouwingen als van Lévi-Strauss en Freud. Het structuralisme van de eerste biedt een onvoldoende verklaring van de incestverboden. Het oedipus-complex van Freud is een onvoldoende en haast mythische benadering van de mimetische rivaliteit. In het oedipus-complex heeft hij een rivaliteit zonder voorafgaande identificatie, in het superego een identificatie zonder rivaliteit. De theorie van de mimetische rivaliteit elimineert tegelijk met het korte moment van bewus verlangen naar vadermoord en incest, dat Freud vooronderstelde, de noodzaak van de verdringing en het onbewuste. Freud voelde zich verplicht het model te verwijderen en de begeerte te hechten aan het object: daarom heeft hij zijn theorie van de verdringing en het onbewuste nodig. De theorie van het oedipus-complex kon alleen ontstaan in een tijd dat het vaderlijk gezag dusdanig verminderd was, dat het nog wel aanwezig was, maar slechts als obstakel, d.w.z. aan het einde van de negentiende eeuw. Het echt wetenschappelijke in Freud is wat hem het meest euvel is geduïd, namelijk dat hij heeft

²⁴ Deze hypothese van de oorsprong van de taal is verder uitgewerkt door E. GANS, *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*, Los Angeles 1981.

²⁵ Vgl. H. MACROBY, *The Sacred Executioner: Human sacrifice and the Legacy of Faith*, Bath 1982.

gezien dat de mythische duiding van de werkelijkheid haar oorsprong heeft in een moord. Freud heeft daarbij echter niet gezien dat de zondebok even schuldig is als zijn moordenaars. Ook de zondebok heeft bijgedragen tot het geweld in de wereld. Hij draait, zoals veel moderne literatuur, de verhoudingen om: de zondebok is niet schuldig, zoals de mythen zeggen, maar degenen die hem vermoorden. Men maakt Freud tot zondebok. De waarheid van het mechanisme blijft voor Freud verborgen.

Schuldig verklaren wie volgens de traditie onschuldig was en omgekeerd, zonder zich echter vragen te stellen bij het mechanisme dat om een zondebok roept, vindt Girard typerend voor onze moderne samenleving. Het is een teken te meer dat wij ons in een culturele crisis bevinden. Onze samenleving heeft zich ontworsteld aan de heilige en heeft meer dan samenlevingen vóór ons vergeten dat het geweld aan de basis ligt van onze cultuur. Het geweld komt echter naar ons terug, niet alleen op het vlak van historische gebeurtenissen, maar ook op het vlak van het weten. We kunnen niet meer heen langs de vraag naar de rol van het geweld in de menselijke samenleving.

De 'oorspronkelijke driehoek' en het 'zondebokmechanisme' horen bij Girard onverbreekbaar bij elkaar. Onze cultuur is volgens hem gebaseerd op het zondebokmechanisme. De antropologische gegevens maken inderdaad aannemelijk dat mythen en verboden voortkomen uit het offer. Toch sluit ik de mogelijkheid niet uit dat in de toekomst zal blijken dat er meer speelruimte is tussen de 'oorspronkelijke driehoek' en het 'zondebokmechanisme', zodat er andere mogelijkheden blijken te bestaan of bestaan te hebben om het geweld af te remmen dat uit rivaliteit voortkomt. Hoe verbazingwekkend en zelfs fantastisch ons de hypothese van Girard kan lijken, op dit ogenblik is het moeilijk een emotionele afwijzing van argumenten te voorzien. De theoloog moet zich na Girard opnieuw afvragen hoe hij de religieuze wereld waarin de joodse en christelijke geschriften zijn ontstaan, moet interpreteren, en wat het inzicht van Girard betekent voor het verstaan van de joodse en christelijke traditie zelf. In dit laatste is Girard zelf al voorgegaan.

De zondebok en het evangelie

Het derde boek van Girard is ontstaan uit gesprekken met de psychiaters J.M. Oughourlian en G. Lefort, die beiden werkzaam zijn in Parijs. Het is in interview-vorm geschreven; de langere stukken waren artikelen of gedeelten daarvan die Girard in een andere vorm al had gepubliceerd of nog voor zich had gehouden. 'Des choses' bestaat uit drie gedeelten, antropologie, de joods-christelijke geschriften en de interpersoonlijke psychologie, waarin hij aan het einde wederom terugkomt op de bijbelse geschriften. De interesse van zijn twee gesprekspartners is het vraagstuk van de begeerte. Maar Girard is van mening dat men dan toch eerst moet beginnen met de antropologie en dat alleen het religieuze het geheim van de mens kan openbaren.

Het eerste gedeelte van het boek is een samenvatting van zijn theorieën in 'La violence et le sacré', met echter verschillende verfijningen en verdere uitwerkingen. Hij legt er grote nadruk op dat zonder mimêsis of nabootsing alle culturele vormen zouden verdwijnen. Plato, bij wie het spreken over de mimêsis begon, zag echter de rol die zij speelt bij het zich toeëigenen van objecten over het hoofd en heel de westerse cultuur volgde hem daarin. Tegenstanders vergeten immers vaak het object waarover zij vechten en raken gefascineerd door elkaar. De nabootsing van het zich toeëigenen wordt gevolgd door een mimêsis van het antagonisme waarin de twee of meer tegenstanders

zelf centraal staan en een vervanging van het object zoeken door zich gezamenlijk te verenigen tegen eenzelfde vijand, de zondebok. Pas wanneer we zien dat mensen elkaar imiteren bij het zich verwerven van objecten, wordt de oorsprong van de menselijke cultuur ons duidelijk. Verboden moeten verhinderen dat een mimetische crisis en het daaruit voortvloeiende geweld ontstaan; rituelen, met name de rite van de zondebok, kanaliseren het vrijgekomen geweld, mythen houden de beschuldiging van de zondebok in stand en rechtvaardigen diens vervolging en dood. Verboden, rituelen en mythen krijgen hier een wat grotere zelfstandigheid ten opzichte van elkaar dan in zijn vorige boek, maar ze blijven nauw met elkaar verbonden door de mimèsis.

Girard gaat uitdrukkelijk in op het verschijnsel van het bestaan van goden: zij zijn in oorsprong zondebokken, die, eenmaal geofferd, vredebrengers blijken te zijn en zo in de mythe blijven voortleven. Het ontstaan van het politieke koningschap en het houden van huisdieren voert hij terug op de noodzaak van een tussentijd tussen het vangen van de nieuwe koning of het offerdier en het moment waarop zij als zondebok ter dood worden gebracht. De koning heeft tijd nodig om te 'zondigen', het dier moet iets van de mens worden. Het offermechanisme heeft dus grote religieuze, culturele en economische gevolgen. Girard waagt het zelfs gegevens vanuit de antropologie en ethologie met behulp van zijn theorie van het zondebokmechanisme bij elkaar te brengen om zo het proces van de hominatie te verklaren. De overgang van dieren naar mensengemeenschap wordt gekenmerkt door een overgang van 'dominance patterns' als beheersing van de mimetische rivaliteit – het leidende dier wordt in alles nagevolgd behalve bij het zich toeëigenen – naar de kanalisering daarvan door het zondebokmechanisme. Verder geeft Girard een interpretatie van de regelingen rond het huwelijk, van het spel en van de rituelen rond sterven en rouwen. Hij is van mening dat het graf – dat de aanwezigheid van de dode, vaak tevens zondebok, tegelijk onthult en verbergt – het eerste menselijke monument is. Volgens hem is Lévy-Strauss niet werkelijk doorgebroken tot de waarheid van de mythen. In aansluiting daarop laat hij zien dat de middeleeuwse teksten over de pest in de vijftiende eeuw evenzeer als de mythen teksten zijn over vervolging, meestal over de vervolging van de joden. Het verschil tussen de mythen en deze middeleeuwse teksten is dat de zondebokken niet meer gesacraliseerd worden²⁶. Samenlevingen die verhalen over vervolging kennen, hebben geen mythen; samenlevingen die geen mythen kennen, hebben verhalen over vervolging. Onze westerse samenleving is aan het desacraliseren, waarbij de mythen verdwijnen. Het wordt ons duidelijker dat we het zondebokmechanisme gebruikt hebben om het geweld te kanaliseren en dat dit mechanisme zelf gewelddadig is. We staan voor de uitdaging om geheel anders met het geweld om te gaan. Het proces van ontmythologisering is echter niet te danken aan het opkomen van de moderne natuurwetenschap; het proces van desacralisering is ouder dan de natuurwetenschap. Dat we het zondebokmechanisme kunnen ontrafelen danken we aan de joodse en christelijke traditie.

De antropologie van de vorige eeuw is sterk gekenmerkt door haar anti-christelijk karakter. Men wilde en wil vaak nog het christendom uitdrijven en aanwijzen als een bron van onderdrukking en geweld. De antropologie heeft laten zien dat de grote thema's van de andere religies alle in de bijbelse geschriften voorkomen. Het meer

²⁶ Al zijn sporen van een sacralisering van de joden, bij voorbeeld in de waardering voor een 'joodse dokter', nog tot op onze tijd te vinden; vgl. GIRARD, *Le bouc émissaire*, l.c., 69-77. Zie ook voor de toepassing van de hypothese van Girard op de 'holocaust' mijn essay: *Offer noch Isaak noch Uzelf*, in: *Betekenis en Verwerking: Het offer van Isaak en de holocaust*, W. Zuidema e.a., Baarn 1982, 101-139.

moderne structuralisme bevestigt dit door in de bijbel alleen dat te zien waarin hij lijkt op andere geschriften. Girard heeft geen moeite drie van zijn grote thema's in de bijbel terug te vinden. De ontbinding van de samenleving in een conflict (het scheppingsverhaal en de toren van babel), gevolgd door een verdwijnen van de verschillen (gesymboliseerd in de pest, de zondvloed, de tien plagen van Egypte, het optreden van broers die elkaars vijanden zijn). Het thema van het 'allen tegen één' in het gezamenlijke geweld; men denke hierbij bij voorbeeld aan de tekst van Lucas 23, 11-12: 'Herodes hing hem een schitterend gewaad om en zond hem terug naar Pilatus. Op diezelfde dag werden Herodes en Pilatus elkaars vrienden; tevoren namelijk leefden zij in onderlinge vijandschap'. Deze tekst, waarin het zondebokmechanisme duidelijk naar voren komt, is met vele andere aan te vullen. Tenslotte zijn grote gedeelten van de bijbel gewijd aan verboden, rituelen en offers.

Er is echter één beslissend verschil. In de bijbel wordt moord moord genoemd en is er steeds een tendens zich aan de kant van het slachtoffer, de zondebok, te plaatsen. De bijbel suggereert dat het gepleegde geweld weer nieuw geweld en een opnieuw verdwijnen van de verschillen zal oproepen. Kaïn is een moordenaar en sticht vervolgens een stad, een cultuur, maar hij wordt ook als moordenaar aangewezen, zonder dat overigens toegestaan wordt dat hij zelf vermoord wordt. De bijbel draait de verhoudingen tussen gemeenschap en slachtoffer om en wel zo dat het zondebokmechanisme onthuld wordt. De onschuld van Jozef en Benjamin staat voorop en de schuldige gemeenschap moet gerehabiliteerd worden. Er is daarom geen reden om van Jozef een goddelijke figuur te maken. De bijbelse schrijvers hebben zo de mythen herschreven. In de mythe wordt geprobeerd de sporen van de moord uit te wissen, de bijbel poogt in deze zin de mythe te ontmythologiseren. De uittocht uit Egypte is geen egyptische mythe geworden waarin de zondebok wordt uitgedreven, maar een verhaal van een vervolging, waarbij de verteller aan de kant van de vervolgdgen staat. Verboden, offers en mythen worden in de profetische traditie bekritiseerd. Het oude testament is daarbij steeds in ontwikkeling: het geweld wordt steeds duidelijker ontmaskerd, de wet wordt steeds meer gelijkgesteld met de naastenliefde, het godsbeeld wordt gezuiverd van gewelddadige trekken. Deze ontwikkeling wordt pas in het nieuwe testament voltooid.

Girard wijst een moraliserende interpretatie van de evangelische teksten af. Volgens hem openbaren ze de werkelijkheid waarin wij leven, met name het geweld als drijvende kracht in onze menselijke cultuur. Hij geeft als voorbeeld de vervloeking van de farizeeën: 'Gij bouwt de graven van de profeten, maar uw vaders hebben hen gedood. Hiermee legt gij getuigenis af dat gij instemt met de werken van uw vaders, want zij doodden hen en gij bouwt hun graven. Daarom ook heeft Gods wijsheid gezegd: ik zal profeten en afgezanten tot hen zenden, maar sommigen van hen zullen zij doden en vervolgen zodat dit geslacht verantwoordelijk gesteld zal worden voor het bloed van alle profeten, dat vergoten is vanaf de grondvesting van de wereld, vanaf het bloed van Abel tot het bloed van Zacharia, die gedood werd tussen het altaar en het tempelgebouw. Ja, zeg ik u, dit geslacht zal verantwoordelijk zijn. Wee u, wetgeleerden! Gij hebt de sleutel van de kennis weggenomen' (Lk. 11, 47-52). Heel de menselijke geschiedenis wordt beheerst door de moord. De farizeeën denken anders te zijn dan hun vaders (Mt. 23, 30) door hen te veroordelen en de moord ver van zich af te werpen, maar door verantwoordelijkheid te weigeren, tonen ze van hetzelfde hout gesneden te zijn als hun vaders. Ze bouwen graven om de moord te verbergen, maar het graf is daardoor tegelijk de voortzetting van de moord. Zo neemt het religieuze

systeem, opgebouwd op het graf, de sleutel van de kennis van zijn oorsprong weg. Er is een moordenaar van den beginne die tegelijk leugenaar en oorsprong van de leugen is (Joh. 8, 43-44). De satan, de overste van deze wereld, vertegenwoordigt het mimetisch systeem van het geweld en is zo het beginsel van heel de mensengemeenschap²⁷. Jezus ontmaskert de waarheid over het geweld en hij maakt het geweld daardoor minder aanvaardbaar en ontluistert de cultuur die op het geweld is gebouwd. In de parabel van de misdadige wijnbouwers beschrijft hij het zondebokmechanisme en onthult hij de betekenis van dit verhaal door te verwijzen naar ps. 118: de steen die door de bouwers verworpen wordt, maar tot hoeksteen wordt gemaakt. Zo wordt duidelijk hoe Jezus zijn eigen leven interpreteerde. Hij die het geweld ter sprake brengt waarvan de mens en zijn cultuur leven, wordt zelf tot zondebok gemaakt en in een unanieme gewelddaad van allen tegen één uitgedreven en vermoord. Maar juist door deze dood wordt de waarheid van het leven van Jezus nog duidelijker geopenbaard en het mechanisme van het geweld aan de dag gebracht²⁸.

Dat Jezus tot zondebok gemaakt werd, betekende niet dat er op zijn graf opnieuw een cultuur of religie werd opgebouwd. Want de dood van Jezus betekent de verwerping van het zondebokmechanisme en daarmee van het brengen van offers. Niets in het evangelie suggereert dat de dood van Jezus een offer was. De God van Jezus is niet een God die offers vraagt. Wie echter het regime van het geweld ontmaskert en zich tegen het geweld keert, loopt gevaar zelf slachtoffer te worden. Jezus openbaart het geweld door te weigeren er zelf deel aan te hebben. Hij predikte het koninkrijk Gods waarvan de betekenis duidelijk is: 'Het gaat altijd om het met elkaar verzoenen van de vijandige broers, een einde te maken aan de mimetische crisis doordat allen verzaken aan het geweld. Behalve de collectieve uitdrijving, die verzoenend is omdat ze unaniem is, kan alleen het onvoorwaardelijk en zo nodig eenzijdig verzaken aan het geweld een einde maken aan de dubbelgangersverhouding. Het rijk Gods is de volledige en definitieve eliminatie van elk geweld en van elke represaille in de verhoudingen tussen mensen'²⁹. Deze prediking vindt plaats op een moment waarop een beroep op de oude offerriuelen definitief kansloos is en het geweld op het punt staat ontmaskerd te worden. Jezus staat hier in de lijn van het oude testament, maar tegelijk breekt hij daarmee door een definitief einde te maken aan de vergoddelijking van het geweld. De godheid wordt nu geheel van gewelddadige trekken ontdaan. Het gaat om een keuze tussen het geweld en de liefde, die evenals het geweld de verschillen afschaft³⁰. Omdat deze boodschap niet werd aanvaard, bevat het evangelie apocalyptische teksten, waarin het geweld zijn eigen vijand wordt en zichzelf vernietigt, en lijdensverhalen, waarin Jezus de waarheid over het geweld openbaart. Jezus sterft niet in een offer maar tegen alle offers, waarmee hij getuigenis aflegt van het woord van God: 'Ik wil barmhartigheid en geen offer'³¹. Het zijn de mensen die verantwoordelijk zijn voor het geweld³².

Deze niet-sacrificiële lezing van het evangelie is geen humanistische lezing die de religieuze aspecten van het evangelie weghaalt. Zij onderdrukt de goddelijke transcen-

²⁷ GIRARD, *Des choses*, l.c., 181-189. Vgl. R. GIRARD, *Les malédictions contre les Pharisiens et la révélation évangélique*, in: *Bulletin du Centre Protestant d'Etudes* 27 (1975) 5-29.

²⁸ *ib.*, *Des choses*, l.c., 189-202.

²⁹ *IBID.*, 220-221.

³⁰ *IBID.*, 202-225

³¹ Mt. 9, 13, Hos. 6, 6; De Willibrordvertaling vertaalt: 'Ik wil liever barmhartigheid dan offers', waardoor de tekst van zijn kracht beroofd wordt.

³² GIRARD, *o.c.*, 226-238.

dentie niet, maar openbaart haar als de transcendentie van de liefde, die in haar nabijheid zo van ons verwijderd was dat wij haar niet konden vermoeden, verborgen als zij was achter de transcendentie van het geweld. De theologie van de incarnatie is geen fantastische extrapolatie, maar is in overeenstemming met de logica van de tekst. De mensheid is opgesloten in de cirkel waarin men de waarheid over het geweld slechts kan begrijpen als men zich geweldloos tegen de wetten van het geweld verzet, maar men kan zich pas zo verzetten als men reeds de waarheid over het geweld begrijpt. Het evangelie moet daarom wel belijden dat Jezus van alle eeuwigheid God is. Als het geweld de drager is van elke mythische en culturele structuur, is Jezus de enige die aan die structuur ontsnapt om ons van de macht daarvan te bevrijden. Als er een niet-gewelddadige godheid bestaat, kan zij zich slechts openbaren door zich door het geweld te laten verjagen en zo te laten zien dat zij niet kan verblijven in het koninkrijk van het geweld. Als men zijn aandacht richt op de schijnbaar meest mythische thema's van het evangelie, zoals de maagdelijke ontvangenis, blijken ze een boodschap te bevatten die zich keert tegen de gewelddadige mythologie. Terwijl in de mythe de verwekking van de 'held' altijd het karakter heeft van een verkrachting, wordt de komst van Jezus gekenmerkt door de afwezigheid van elk mimetisch geweld. Om deze reden, en niet wegens puritanisme, speelt seksualiteit in de geboorteverhalen geen rol³³.

Het historische christendom dat zijn grootste aanhang kreeg onder volkeren die niet de lange uittocht uit het offer in het oude testament hadden meegemaakt, heeft de evangelische teksten echter weer met de sluier van het offer bedekt. Het heeft de fouten van zijn joodse vaders en de farizeeën herhaald en verergerd, en met name de joden verantwoordelijk gemaakt voor de dood van Jezus en hen tot zondebok gemaakt. Daarmee heeft het de verantwoordelijkheid van alle mensen verminderd en zo het zicht op de waarheid over het geweld verduisterd. Het is een terugval in de positie van vóór het evangelie, die zich al aankondigt in de brief aan de Hebreëen. Het gaat er niet om alle taal waarin het woord 'offer' voorkomt te veroordelen; men moet zich behelpen met de taal die beschikbaar is. Een woord als 'zelfopoffering' moet echter gewantrouwd worden. Het mag – zoals het verhaal van het oordeel van Salomo laat zien – nooit om mijn offer gaan, de inzet is het leven van de naaste. De dood van Jezus heeft dan ook niets sacraals: deze wordt zeer naturalistisch beschreven en de wonderen bij zijn dood zijn gericht tegen het offer. De kruisiging is niet de oorzaak van de godheid van Jezus, maar eerder het gevolg daarvan. Het historische christendom heeft de dood van Jezus echter als een offer gelezen en op dit fundament zijn de 'christenheid' en de moderne wereld gebouwd.

Het moderne verzet tegen het christendom is de verwerping van het offerchristendom, maar zet dit christendom tegelijk voort door nooit werkelijk de sacrificiële lezing in twijfel te trekken. Wat in onze tijd gaat sterven, is de god van het historische christendom, maar deze is niet de God van de evangeliën. We moeten de tekenen van de tijd verstaan, want we leven in een tijd waarin 'de bom' de koningin is van de wereld. De 'bom' wordt geacht de vrede te bewaren, want men gelooft tegelijk in de 'natuurlijke goedheid' van de mens. Maar het wordt steeds moeilijker zijn ogen te sluiten voor de waarheid dat het geweld onze wereld beheerst en, mede door de verwoesting van het milieu, de mens en zichzelf vernietigt. Heel onze planeet staat oog in oog met het geweld, en tegelijk zijn de oude hulpmiddelen van de offerreligie

uitgeput. Toch gaat de verdrijving van het woord van het evangelie uit de wereld voort, zoals de proloog van het evangelie van Johannes al aangeeft. Niet echter de moderne wetenschappen met hun grote belangstelling voor mythologie – zodat men bij voorbeeld spreekt van het oedipus-complex en raketten namen van titanen geeft – ontmythologiseren, maar de liefde die de menselijkheid herstelt van de slachtoffers van het geweld³⁴.

Het evangelie en de begeerte

In het derde deel van zijn boek komt Girard tot wat eigenlijk de inzet is van het werk, de psychologie van de begeerte. Ook op het gebied van de psychologie laat het evangelie zijn licht schijnen. Girard sluit zich aan bij de interpersoonlijke psychologie en voelt zich in het bijzonder verwant aan de Palo Alto-groep, waarvan hij de initiatiefnemer Gregory Bateson persoonlijk gekend heeft³⁵. Terwijl in de persoonlijkheidspsychologie het individu en zijn psychische ontwikkeling in de aandacht staan, kijkt de onderzoeker in de interpersoonlijke psychologie veeleer naar het sociale systeem waarvan het individu deel uitmaakt. Begrippen als relaties, interactie, wederkerigheid van gedrag en 'feedback' staan centraal in de interpersoonlijke psychologie, terwijl begrippen als eigenschappen, motieven, instincten, oorzaak en gevolg de modellen zijn waarmee de onderzoeker of therapeut in de persoonlijkheidspsychologie werkt. Het kernbegrip van Girard, mimêsis, waarbij de begeerte van de ander voorafgaat aan het begerend subject, geeft aan de interpersoonlijke psychologie een beter fundament.

De opkomst van de psychologie zelf heeft te maken met het feit dat in onze moderne samenleving de begeerte een veel grotere plaats heeft gekregen dan in de oudere samenlevingen. Onder invloed van de bijbelse tekst is het unaniem en met een goed geweten uitdrijven van een zondebok minder gemakkelijk geworden. Het culturele systeem dat erop gebouwd was, staat daarom onder kritiek. De mimetische crisis vindt nu meer in het privé-leven plaats. De begeerte lijkt in de ogen van de moderne mens vrij te zijn. Hij meent dat zijn problemen voortkomen uit de belemmeringen die zijn begeerte in de weg worden gelegd door religieuze en seksuele taboes, culturele verboden en het juridische systeem. Deze obstakels vallen in de huidige samenleving steeds meer weg, er ontstaat een gevoel van bevrijding, maar de objectieve hinderpalen van taboes, verboden en systemen die voor allen golden, worden nu vervangen door de rechtstreekse confrontatie van mensen met hun model dat tegelijk hun obstakel is. We moeten volgens Girard de zondebokken als 'de wet', 'het kapitalisme', 'het gezin' afwijzen die ons door Freud en Marx worden aangeboden. Om deze zondebokken uit te drijven, zijn de mensen bereid geweld te gebruiken, terwijl ze in feite steeds meer en onmiddellijker in de greep komen van de mimetische crisis. We kunnen en mogen niet terug naar de zondebokcultuur, maar we moeten onze kritische zin bewaren tegen het moderne denken, dat nu 'klassiek' geworden is.

³⁴ *IBID.*, 247-304.

³⁵ De beste inleiding tot het werk van deze groep is P. WATZLAWICK, J. BEAVIN BAVELAS & DON D. JACKSON, *Pragmatics of Human Communication: A Study of interactional Patterns, Pathologies, and Paradoxes*, New York 1967, waarin ook gebruik gemaakt wordt van literatuur, met name van E. ALBEE, *Who's Afraid of Virginia Woolf?*. Door deze groep zijn o.a. ook geïnspireerd M. SELVINI PALAZZOLI, *Paradox en tegenparadox: Een nieuwe vorm van gezinsbehandeling*, Brussel 1979; J. HALEY, *The Power Tactics of Jesus Christ and Other Essays*, New York 1969; R.D. LAING, *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*, Londen 1960. Onafhankelijk van deze groep heeft ook V.E. FRANKL in deze richting gewerkt: *The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy*, Londen 1969.

Girard is het met Freud eens dat het object van de begeerte het verboden object is. Maar het object wordt niet verboden door de wet, zoals Freud denkt, maar door degene die het aanwijst als begerenswaardig door het zelf te begeren. Deze functioneert als model, als leermeester, maar tegelijk is hij in de ogen van zijn navolger rivaal en obstakel. Hoe moeilijker het voor de volgeling wordt het begeerde object te verkrijgen, hoe meer de waarde ervan stijgt. Tegelijk neemt het aanzien van het model toe, want in de ogen van zijn navolger lijkt het model zichzelf genoeg te zijn. Het begeerde object – en eventueel ook het model – krijgt een ontologische of metafysische dimensie. Eer en prestige spelen een belangrijke rol, hoewel ze niets tastbaars voorstellen. Het proces kan zo hoog oplopen dat de begeerte steeds onwerkelijker wordt. Als in zo'n situatie het object inderdaad verkregen wordt, valt het tegen, terwijl ook het bewonderde model minder almachtig blijkt te zijn dan gedacht werd. De begeerte gaat dan op zoek naar een nieuw model en een nieuw object. De overwinning blijkt het échec alleen maar te verhaasten. Deze hele gang wordt nog versterkt als het model, gewekt door de rivaliteit van zijn imitator, op zijn beurt deze weer gaat navolgen. De verschillen tussen model en navolger nemen af naarmate hun rivaliteit toeneemt.

Niemand kan ontsnappen aan het mimetisch verlangen, maar een mens blijft 'normaal' als zijn zicht op het object niet geheel verloren gaat. Een mens wordt 'gek' wanneer hij zich losmaakt van het object, zich hecht aan zijn modellen en zich door hen laat inpalmen. Het mimetisme is 'normaal' wanneer het gaat om opvoeding, leren, geïnitieerd worden. Maar als er niets is om dit in goede banen te leiden, slaat de leer-mimêsis om in een rivaliteitsmimêsis. Een leraar is bij voorbeeld blij leerlingen te hebben die hem als hun model nemen. Maar als de leerlingen te goed worden, bedreigen ze daardoor het model, zodat de leraar wantrouwend, jaloers en vijandig wordt en alles zal doen om zijn leerlingen te ontmoedigen. De leerlingen herkennen deze rivaliteit niet en gaan door hun leraar tot model te nemen. Zo ontstaat een 'double bind'-situatie, waarin tegelijk wordt gezegd 'volg mij na' en 'volg mij niet na'. Terwijl oudere samenlevingen deze situaties probeerden te verhinderen, dreigt de moderne samenleving ze te vermenigvuldigen. Door dit denken vanuit de mimêsis, komen verschijnselen als psychose, histerie, hypnose, bezetenheid, narcisme, sadisme, masochisme in een ander en veel helderder licht te staan.

Een reflectie op het woord 'skandalon' laat zien dat het evangelie weet heeft van de mechanismen die wij vanuit de interpersoonlijke psychologie onderkend hebben. Het hebreeuwse woord voor 'skandalon' duidt een materieel obstakel aan, waardoor men bij voorbeeld de doorgang van een vijandelijk leger poogt te verhinderen. Het is boeiend dat in Lev. 19, waar represailles verboden worden, ook gezegd wordt dat men een blinde geen obstakel in de weg mag leggen. Als immers de represaille verboden is tussen hen die tot represaille in staat zijn, is het gevaar groot dat het geweld afgewenteld wordt op hen die geen verweer hebben en zo tot zondebok worden gemaakt. De 'steen des aanstoots' wordt hier geassocieerd met de zondebok. In het oude testament is het 'skandalon' bij uitstek de beeldenverering, d.w.z. de verering van de gesacraliseerde zondebok in de vorm van een materieel object, de aanbidding van een vergoddelijkte 'steen des aanstoots'. In het oude testament heeft het 'skandalon' nog het karakter van een ding, hoewel het dicht bij de waarheid komt dat juist vaders, zonen, burens en vrienden voor elkaar obstakels zijn. In het nieuwe testament is het 'skandalon' nooit een materieel object, maar is het model tegelijk obstakel. Het 'skandalon' is de ander, of ik ben het, voor zover ik ben vervreemd van de ander. Het 'skandalon' is de begerende

mens die steeds meer bezeten wordt door obstakels die hij voor zichzelf opricht en vermenigvuldigt. Het is een relatie tussen mensen die even schadelijk is voor degene die het oproept als voor degene die het ondergaat. Ook God en Jezus kunnen tot een 'skandalon' gemaakt worden. Zelfs teksten van het nieuwe testament waarin het woord 'skandalon' niet voorkomt, wijzen op dit mechanisme. De evangeliën prediken geen moraal van de spontaniteit. Zij beweren evenmin dat de mens moet afzien van de navolging. Maar zij raden aan het enige model na te volgen dat, wanneer wij het waarlijk als leerlingen navolgen, voor ons geen fascinerende rivaal kan worden. Christus navolgen is afzien van de rivaliteitsmimêsis³⁶.

II. Reflectie op de hypothese

Girard als theoloog

Girard is van beroep geen theoloog. Het is niet moeilijk hem op verschillende punten te bekritisieren en hem fundamentele vragen voor te leggen. Zijn afkeer van de brief aan de Hebreëen, die hij ziet als de eerste aanzet tot een sacrificieel christendom, is overtrokken. Zijn boeken kunnen de suggestie wekken dat het woord 'offer' altijd en overal vermeden moet worden, hoewel het in schrift en traditie in vele gevallen in overdrachtelijke zin gebruikt wordt; wel leren we van Girard dat ook in dit laatste geval voorzichtigheid bij het gebruik van dit woord geboden blijft. Girard bespreekt lang niet alle grote teksten van de schrift: de wijsheidsboeken en de brieven van Paulus blijven bijna geheel buiten beschouwing. Al ontbreken ze niet helemaal, er zijn thema's die bij Girard weinig aan bod komen hoewel ze een centrale plaats hebben in de schrift: verbond, gemeenschap, opstanding, eschatologie, pneumatologie. Hij leunt aan tegen een vrij klassieke theologie, waarbij de opstanding een uitvloeisel is van de menswording in plaats van datgene te zijn wat de theologie van de menswording heeft opgeroepen. Girard maakt (te) grote sprongen wanneer hij schrijft dat 'de tekst van het evangelie, vooral in de versie van Johannes maar ook in de versies van de synoptici, ongetwijfeld de godheid en de mensheid van Jezus affirmeert'³⁷. Girard maakt niet duidelijk hoe de transcendentie van de liefde voor mensen kan oplichten die hun ervaringen van transcendentie danken aan het zondebokmechanisme en daar 'geen weet van hebben'. Hoe kan het geloof in de God van de bijbel ontstaan in een wereld waarin elke godsdienst ipso facto gebonden is aan het zondebokmechanisme? Moet het begrip transcendentie zelf niet met de religie verdwijnen? Mondeling heeft Girard bij zijn bezoek aan Amsterdam in maart 1983 gezegd dat behalve het zondebokmechanisme ook de natuur en andere verschijnselen het idee van een transcendente werkelijkheid kunnen voortbrengen. Waarschijnlijk is het echter beter hiervoor te rade gaan bij Lévinas, volgens wie de ervaring van het transcendente te vinden is in de verhouding met de ander. Wie is overigens deze niet-gewelddadige God? Bekommert Hij zich om het lot van de onderdrukten? Wat is de band tussen vrede en gerechtigheid? Girard stelt ons voor een keuze tussen de gewelddadige ondergang van onze samenleving en de aanvaarding van het koninkrijk Gods. De teksten die hij schrijft, behoren echter niet tot het literaire genre van de profetie, maar tot die van de wetenschap. In hoeverre kunnen we nog van een keuze spreken als we dankzij de wetenschap weten dat we verplicht

³⁶ GIRARD, *o.c.*, 483-453.

³⁷ *IBID.*, 239.

zijn om te geloven en te beminnen, willen we de ondergang afwenden? Een profeet mag dit zeggen op grond van zijn verstaan van de tekenen van de tijd. Maar als Girard als wetenschapper dit zegt, dreigt hij te vervallen tot sciëntisme³⁸. Ook hier zijn nuanceeringen nodig. Het is vooraf niet uit te sluiten dat de samenleving in de toekomst heel bewust voor de toepassing van het geweld zal kiezen en daarvoor nieuwe methoden zal ontwikkelen. Girard zelf heeft de consequenties getrokken van zijn wetenschappelijk inzicht en is van het agnosticisme teruggekeerd naar het katholicisme van zijn jeugd. Het wetenschappelijk karakter van zijn hypothese zal waarschijnlijk protestante theologen meer afschrikken dan katholieke, die over het algemeen meer vertrouwd zijn met de idee van een zekere continuïteit tussen geloof en rede.

Girard is geen theoloog en wil dat ook niet zijn. Het is echter verrassend hoe stimulerend en verruimend de hypothese van Girard kan zijn voor de theologie. Hij biedt een model aan waarmee de theoloog in vele gevallen vruchtbaar kan werken. Door toepassing van zijn hypothese verandert de interpretatie van de context waarin de theoloog zijn werk doet: de westerse cultuur en samenleving, het westerse christendom. Wat betekent het in een samenleving te leven (en te theologiseren) waarin de 'gelijkheid van alle mensen' als een centrale waarde geldt en waarin de economie gebaseerd is op onderlinge rivaliteit? De 'sacralisering' van het christendom komt in een nieuw licht te staan. Waren de ketter- en heksenverbrandingen eigenlijk een soort mensenoffers? Moet de breuk met de 'traditionele' theologie en het 'traditionele' christendom nog radicaler voltrokken worden dan in de loop van deze eeuw al is gebeurd? De recente geschiedenis van de theologie kunnen we met andere ogen bezien. Moeiteloos herkennen we in Girard bijna alle thema's die in de theologie rond en na de tweede wereldoorlog een grote rol hebben gespeeld: de ontmythologisering, het onderscheid tussen mythe en bijbels verhaal, secularisering en privatisering, de dood van God, het onderscheid tussen evangelie en kerkelijk christendom, de overwinning van het evangelie op de religie, het tegenover elkaar stellen van joods en grieks denken, de afwijzing van de dood van Jezus als een offer, Christus als overwinnaar, God als gekruisigde en verstotene, de bergrede als utopie of als een programma van geweldloze weerbaarheid, de politieke relevantie van het evangelie, de optie voor de arme (zondebok), psychologie en schrift. Al deze thema's zijn bij Girard terug te vinden, maar in plaats van elkaar alleen maar af te wisselen, elkaar te bestrijden of in elkaar over te gaan vormen ze hier een coherent geheel. De theologische mode wisselt snel, een bevestiging dat de theoloog ook in zijn werk niet ontkomt aan het sterk mimetische en rivaliserende van onze samenleving, tevens een teken dat de theologie heeft geprobeerd om vanuit verschillende kanten zicht te krijgen op wat zich in onze samenleving afspeelt³⁹. Girard slaagt erin door zijn hypothese van de mimetische driehoek en het zondebokmechanisme deze thema's in elkaar te passen. Tegelijk stelt hij ons voor de vraag of de huidige ('progressieve') theologie zich niet al te rivaliserend heeft afgezet tegenover de oudere klassieke theologie en mede daardoor onvoldoende een bevrijdende kracht in de kerk is⁴⁰.

Gebruik maken van de hypothese van Girard is in de eerste plaats afscheid nemen

³⁸ Vgl. J.M. DOMENACH, *René Girard, le Hegel du christianisme*, in zijn boek *Enquête sur les idées contemporaines*, Parijs 1981, 100-109 en H. URS VON BALTHASAR, *Theodramatik*, III, *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 276-291.

³⁹ Vgl. CHR. DUQUOC, *De situatie van de theologie in Frankrijk*, in: *TvT* 23 (1983) 270-276.

⁴⁰ Het verwijt dat de moderne theologie te zeer een spiegelbeeld is van de klassieke theologie wordt ook gemaakt door J. POHIER, *Als ik God zeg*, Hilversum 1979, 77-84.

van de 'traditionele' theologie; ik denk daarbij vooral aan de offertheorieën van de dood van Jezus, het ritualisme in de theologie en de praktijk van de sacramenten, het zich opofferen als centraal gegeven in de spiritualiteit. In hoeverre de hypothese van Girard kan helpen bij het vinden van nieuwe formuleringen, zal in de praktijk moeten blijken. Er zijn een paar gebieden waar deze hypothese zeker een belangrijke stimulans kan geven. Het denken van theologen en ethici over oorlog en vrede, en in het algemeen over geweld, kan waarschijnlijk wezenlijk verder gebracht worden. De hypothese van Girard brengt niet alleen zeer verscheiden theologische thema's bij elkaar, ze geeft de theologie weer aansluiting bij andere wetenschappen. De theologie kan weer gesprekspartner worden van de literatuurwetenschap, de psychologie, de antropologie en de sociale wetenschappen. De theologie wordt uit haar positie van zondebok bevrijd, waarin ze zich zowel door haarzelf als door anderen heeft laten manoeuvreren. Een nieuw gesprek tussen de theologie en de andere wetenschappen kan een belangrijke bijdrage leveren aan het zoeken naar een uitweg uit de culturele crisis waarin wij verkeren. De weg naar een Europese bevrijdingstheologie kan wellicht ontsloten worden door uit te gaan van de hypothese van Girard, die immers zelf opgekomen is uit het lezen van de belangrijkste teksten van onze westerse cultuur.

Verfrissend is de wijze waarop Girard de bijbelse teksten leest. In 1982 publiceerde hij in Parijs zijn vierde boek, 'Le bouc émissaire', dat in het eerste deel ingaat op kritische bemerkingen ten aanzien van zijn interpretatie van mythen en in het tweede deel, eveneens als antwoord op kritiek, een interpretatie geeft van enkele bijbelse teksten. Deze teksten krijgen door zijn interpretatie een ongekennde doorzichtigheid en actualiteit. Bij mijn eigen werken met de hypothese van Girard in groepen en in de preek heeft het mij verrast hoezeer de teksten van de schrift als het ware thuis komen bij de groep en de toehoorders. Blijkens hun reacties hebben zij het gevoel dat deze teksten werkelijk gaan over henzelf en over de samenleving waarvan wij deel uitmaken.

Enige vruchten van de hypothese

Omdat de hypothese van Girard beoordeeld moet worden naar haar vermogen verschijnselen uit te leggen, is het de moeite waard iets te zeggen, hoe kort ook, over de toepassing van de hypothese. Op het gebied van de literatuur is Girard zelf actief; hij bereidt een boek voor over Shakespeare, aan wie hij reeds enige artikelen heeft gewijd⁴¹. Leerlingen van Girard zijn op dit terrein eveneens bezig⁴². Ook andere culturele uitingen kunnen met vrucht vanuit deze hypothese begrepen worden. Heel belangrijk kan de hypothese worden voor de psychologie en psychiatrie. Ze heeft (nog) niet geleid tot nieuwe therapieën, maar ze dwingt nu reeds een herbezinning af op alle bestaande theorieën. In zijn boek 'Un mime nommé désir' heeft Girard's gesprekspartner J.M. Oughourlian de geschiedenis van de Europese psychiatrie geherinterpreteerd. Tegelijk heeft hij de hypothese van Girard inzichtelijker gemaakt vanuit zijn beschrijving van de ontogenese van de mens, waarbij hij de scheiding tussen psychologie en sociologie overwint. Verschijnselen als bezetenheid, hysterie en hypnose ontvangen een nieuwe

⁴¹ R. GIRARD, *Shakespeare's Theory of Mythology*, in: *Proceedings, Comparative Symposium*, Texas Technical University, vol. 11, 1980, 107-124. ID., 'To Entrap the Wisest': A Reading of *The Merchant of Venice*, in: *Literature and Society*, E.W. Laid (ed.), Baltimore 1980.

⁴² Vgl. C. BANDERA, *Mimesis Conflictiva*, Madrid 1975, over Cervantes en Calderón.

interpretatie. Het 'onbewuste' wordt geduid als een interiorisatie van datgene wat van anderen en de cultuur komt. Ook in dit boek ontbreken de verwijzingen naar de schrift niet⁴³.

Als de begeerte geen rechte lijn is tussen subject en object, maar een driehoek vormt tussen subject, model/rivaal en object, moet ook de economie herschreven worden. Deze kan niet los gezien worden van de menselijke begeerte. Er is een verschil tussen een economie in een cultuur die de begeerte poogt te beheersen en een economie in de moderne cultuur, waarin de begeerte vrijgegeven wordt. Sinds de industriële revolutie leven wij in een economie van concurrentie en rivaliteit. De mythische 'onzichtbare hand' van Adam Smith, die zo'n grote rol speelt in deze economie, blijkt de hand van de model/rivaal te zijn. De schaarste wordt aangewezen als zondebok, terwijl de afgunst, die zo nauw verbonden is met de begeerte, in de economische literatuur verzwegen wordt. Tegelijk kan vanuit het moderne economische handelen een verklaring worden aangeboden voor het feit dat onze moderne samenleving niet aan de rivaliteit ten onder gaat, iets waarvoor Girard geen verklaring wist. Bij Girard is het object echter altijd uniek, bij voorbeeld de liefde van deze man of vrouw. In de economie gaat het om koopwaar, die in zich geen waarde heeft tenzij in relatie met andere objecten waarmee ze uitwisselbaar is. Men kan zich een equivalent verwerven van het object dat door de ander bezeten of begeerd wordt en zo ontkomen aan de afgunst en het geweld. Het obstakel is nu niet zozeer de ander als wel het geld, dat al of niet voorradig is. Meer dan de interpersoonlijke relaties worden zo de structuren gezien als bron van geweld in de wereld. Deze structuren, zoals de gecentraliseerde staat, werden vooral in de laatste twee eeuwen versterkt om het 'natuurlijke' uitwisselingsproces en de vrije markt in stand te houden en te bevorderen⁴⁴. Hieraan zou ik willen toevoegen, dat het geweld mede uit de westerse economie is verdreven door het te exporteren naar de derde wereld en naar het milieu. Vanuit het paradigma van Girard blijkt het geld de functie te vervullen van zondebok door zelf tegelijk oorzaak van geweld en van vrede te zijn⁴⁵. In onze samenleving lijkt de economie het verst verwijderd te zijn van de religie, maar het moet de theoloog te denken geven dat het enige gebied waar het woord 'offer' met gemak gebruikt wordt, dat van de economie is.

Voor zover ik weet is de hypothese van Girard door sociologen nog niet opgenomen⁴⁶. Wel speelt zij een (nog) bescheiden rol in de analyse van conflicten⁴⁷. Lezen we de schrift vanuit het gegeven dat conflicten deel uitmaken van het menselijk bestaan, dan blijkt zij bevrijd te kunnen worden van de moraliserende sluier die over

⁴³ J.M. OUGHOURLIAN, *Un mime nommé désir: Hystérie, transe, possession, adoration*, Parijs 1982. Vanuit psychoanalytische hoek is er veel verzet tegen de hypothese van Girard. Aan een dialoog met het werk van Oughourlian is men daar nog nauwelijks toegekomen. Deze discussie valt echter buiten het bestek van dit artikel.

⁴⁴ P. DUMOUCHEL & J.-P. DUPUY, *L'enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie*, Parijs 1979. Op dit boek baseerde ik mijn artikel *Economie en Begeerte*, in: *De Bazuin* van 5 maart 1982.

⁴⁵ M. AGLIETTA & ANDRÉ ORLÉAN, *La violence de la monnaie*, Parijs 1982. Dumouchel, Dupuy, Aglietta en Orléan maken allen veel gebruik van de economische antropologie van K. POLANYI, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our Time*, Boston 1944.

⁴⁶ Vaak wordt onze samenleving als narcistisch beschreven; de nieuwe interpretatie van Girard van het narcisme als een strategie om de begeerte op te roepen bij anderen, dwingt tot een andere kijk op onze samenleving; vgl. R. SENNETH, *The Fall of Public Man*, New York 1977, en het populaire boek van C. LASCH, *De cultuur van het narcisme: Leven in een tijd van afnemende verwachtingen*, Amsterdam 1980.

⁴⁷ R. KEARNEY, *Terrorisme et sacrifice: Le cas de l'Irlande du Nord*, in: *Esprit* 1978, 29-44; A. LASCARIS, *Noord-Ierland: een persoonlijke visie*, in: *Tijdschrift voor Diplomatie* 8 (1981) 3-20; M.A. VAN RHIJN & A. LASCARIS, *An external view of North's problems*, in: *The Irish Times*, May 1, 1982.

haar heen is gelegd⁴⁸. Op het gebied van de theologie is vooral R. Schwager, een leerling van Girard en nu zelf hoogleraar te Innsbruck, actief geweest. In 1978 publiceerde hij een boek over de zondebok in de schrift, waarin hij ook enige kritiek geeft op sommige interpretaties van Girard, met name op diens gebrek aan waardering voor de brief aan de Hebreëen. Sinds 1980 publiceerde hij een reeks artikelen over centrale thema's uit de geschiedenis van de theologie zonder boven de theologische geschiedschrijving uit te komen⁴⁹. Zijn activiteiten resulteerden ook in een congres van katholieke oudtestamentici in Duitsland, waarvan de referaten inmiddels gepubliceerd zijn⁵⁰. In Frankrijk hebben theologen zich vooral bepaald tot het kritisch bespreken van het werk van Girard. In sommige besprekingen klinkt de vraag door of er wel een interpretatie van het evangelie mogelijk is die tegelijk een breuk betekent met de heersende kerkelijke traditie. Ik heb de indruk dat Girard niet altijd goed begrepen is, misschien ten dele omdat zijn eerste boek 'Mensonge' bijna geen enkele keer ter sprake wordt gebracht⁵¹. Een terrein dat nog braak ligt is dat van de andere grote wereldreligies. Wat betekent de hypothese van Girard voor het verstaan van de koran, de veda's, de geschriften uit de boeddhistische traditie?

Slotopmerking

De hypothese van Girard moet mijns inziens begrepen worden als een nieuw paradigma, een andere manier om naar de menselijke werkelijkheid te kijken, een 'wetenschappelijke revolutie'⁵². De aanvaarding van zo'n nieuw paradigma hangt uiteindelijk

⁴⁸ Vgl. A. LASCARIS, *De tweede mijl - wegtrekken uit conflicten*, Hilversum 1982.

⁴⁹ R. SCHWAGER, *Brauchen wir ein Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den Biblischen Schriften*, München 1978; ID., *Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Gekreuzigten: Eine Untersuchung zur Erlösungslehre bei Markion und Irenäus*, in: *Zts. f. kath. Theol.* 102 (1980) 289-313; *Geschichtsphilosophie und Erlösungslehre*, ib. 14-23; ID., *Fluch und Sterblichkeit - Opfer und Unsterblichkeit: Zur Erlösungslehre des Athanasius* ib. 103 (1981) 377-399; ID., *Der Sieg Christi über den Teufel: Zur Geschichte der Erlösungslehre*, ib. 156-177; ID., *Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung: Die Erlösungsproblematik in der pelagianische Krise*, ib. 104 (1982) 257-290; ID., *Der Wunderbare Tausch: Zur 'physischen' Erlösungslehre Gregors von Nyssa*, ib. 1-24; ID., *Das Mysterium der übernatürlichen Naturlehre: Zur Erlösungslehre des Maximus Confessor*, ib. 105 (1983) 32-57; ID., *Logik der Freiheit und des Natur-Wollens: Zur Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, ib. 125-155. Vgl. M. PLATHOW, *Schuldübertragung oder Schuldübernahme: Stellvertretung als dogmatisch-eitisches Thema*, in: *Zts. f. kath. Theol.* 104 (1982) 411-422 met R. SCHWAGER, *Replik zu Schuldübertragung oder Schuldübernahme*, ib. 423-426. Op Schwager baseert zich weer N. LOHFINK in N. LOHFINK & R. PESCH, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit: Ethische Aspekte des Alten und Neuen Testaments in ihrer Einheit und ihrem Gegensatz*, Düsseldorf 1978, 45-61.

⁵⁰ *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, N. Lohfink e.a., Freiburg im Br. 1983; zie ook: *Zum Problem der Erbsünde*, N. Lohfink e.a., Essen 1981, 9-52.

⁵¹ M. BOUTIER, *L'évangile selon R. Girard*, in: *Études théol. relig.* 54 (1979) 593-601; H. CAZELLES, *Sacré et sacrifice*, in: *Communio* 5 (1980) 76-81; M. FAESSLER, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, in: *Études théol. relig.* 53 (1978) 565-574; D. FIZOT, *Le sacré au passé décomposé*, in: *Vie Spir.* 127 (1979) 380-394; R. LE GALLE, *La conception négative de l'imitation et du sacrifice chez R. Girard*, in: *Nova et Vetera* 6 (1981) 40-50; P. GARDEIL, *Le christianisme est-il une religion du sacrifice?*, in: *Nouv. Rev. Théol.* 100 (1978) 341-358; ID., *La cène et la croix, Après Girard: réflexion sur la mort rédemptrice*, ib. 101 (1979) 677-698; J. GUILLET, *R. Girard et le sacrifice*, in: *Études* 341 (1979) 91-102; *Mort pour nos péchés*, X. Léon-Dufour e.a., Brussel 1979; S. PINCKAERS, *La violence, le sacré et le christianisme*, in: *Nova et Vetera* 4 (1979) 292-305; J.D. ROBERT, *L'homination' d'après R. Girard*, in: *Nouv. Rev. Théol.* 100 (1978) 865-887. E. DE CLERMONT-TONNERRE, *En lisant R. Girard*, in: *La Vie Spirituelle* 133 (1979) 396-410; N.-J. SED, *Ma vie nul ne la prend*, in: *Le Supplément* 131 (1979) 559-569. En meer vanuit de filosofie: J.-P. DUPUY & M. DEGUY, *R. Girard et le problème du mal*, Parijs 1982.

⁵² TH. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962. Zie ook het gebruik van de hypothese van Girard in J.-P. DUPUY, *Ordres et Désordres: Enquête sur un nouveau paradigme*, Parijs, 1982.

niet af van het opeenhopen van wetenschappelijke gegevens – iets wat Girard zich misschien zelf te weinig realiseert – maar vraagt een ‘beking’, een fundamentele verandering van perspectief. Het paradigma dat Girard ons aanbiedt, is zoals alle paradigmata een bepaalde, en dus ook beperkte, kijk op de werkelijkheid. We kunnen echter niet buiten paradigmata, en dat van Girard is daarom zo waardevol, omdat het zicht geeft op misschien wel het meeste urgente vraagstuk van onze cultuur: het geweld. Bovendien volgt dit paradigma de algemene verschuiving in onze cultuur van een ontologisch denken naar de aandacht voor de relatie en de beweging tussen de zijden⁵³. Deze kijk op de werkelijkheid is nog zo nieuw, dat we op alle terreinen van wetenschap nog maar aan het begin staan van de exploratie van de mogelijkheden die hij biedt. Wat de theologie betreft, denk ik daarbij het meest aan de mogelijkheid het isolement ten opzichte van de andere wetenschappen te doorbreken. Een grondige vernieuwing van de theologie wordt pas mogelijk wanneer dit isolement verbroken is. De aanvaarding van dit nieuwe paradigma geeft nog geen concrete oplossing aan voor de uitdagingen waarvoor wij in onze westerse cultuur staan. Het geeft wel een stevige ondergrond waarop wij onze beslissingen kunnen baseren. Het kan ons behoeden voor zowel slaafse imitatie van het verleden als voor de behoefte ten koste van alles origineel te zijn. Het herinnert ons eraan, dat wij, mensen, inderdaad gemaakt zijn als beeldenaren Gods.

SUMMARY

René Girard's paradigm and its significance for theology and exegesis

Since the Enlightenment the Christian tradition is in the process of being expelled from our culture. Theology is becoming more and more isolated from other scholarly and scientific traditions. René Girard offers a paradigm by which we can see our human culture in an alternate light. This paradigm provides theologians and other scholars with a new meeting point.

Girard discovered in his study of the European novel that human desire is triangular. A subject desires an object because it is made desirable by a model who in many cases desires it himself. The subject imitates the model who becomes at the same time a rival and an obstacle. Human desire is always mimetic.

In feudal times a great distance was kept between a subject and his potential rival, making competition difficult. In our times anyone can become the model and the rival of anyone else. In the past, society sought to contain rivalries. It found peace by driving out a scapegoat unanimously. As the source of evil the scapegoat was a monster, as the source of peace he was a saviour. Sacrifices are ritual enactments of the scapegoat mechanism. Religion is an attempt to canalize violence in society and is, as such, the basis of every culture.

Religious elements can be found in the biblical tradition as well. However, in this tradition the scapegoat mechanism is rejected. Jesus did not die as a sacrifice, but against all the sacrifices and all the other attempts to assure peace by using violence. As a result of the influence exerted by the biblical tradition, it became more and more difficult to keep the scapegoat mechanism alive. Our culture is falling to pieces. The mimetic crisis is once again becoming an interpersonal problem. The gospel has to say things about this too.

Girard's paradigm sheds new light on the interpretation of Scripture, the history of dogma, the theological discussion in the time after the second world war, and the present cultural crisis with its (nuclear) violence. It opens up new ways of meeting with psychology, conflict studies, economics and politics. The results of working with this paradigm will determine its validity.

Personalia A. Lascaris: zie p. 205

⁵³ Vgl. GIRARD, *Des Choses*, l.c., 50 en 159.