

Onthullen wat verborgen was¹

Aanzet tot een mimetische hermeneutiek

Hans Weigand

1. Inleiding

In Nederland is de Franse denker René Girard al lang geen onbekende meer, nadat hij in 1985 een eredoctoraat ontving aan de Vrije Universiteit en er verschillende vertalingen en inleidingen op zijn werk verschenen¹. In Girards hypothesen over het ontstaan van de menselijke cultuur speelt de Bijbel een opvallende rol: in de bijbelse geschriften wordt volgens hem onthuld wat vanaf het begin der wereld door de cultuur onder de pet werd gehouden. Niet alleen in de menswetenschappen, maar ook in de theologie heeft deze stelling tot veel discussie geleid. Centraal staan de begrippen “mimetische begeerte” en “sacrificieel geweld”. Het eerste zegt dat mensen sterk naar de ander kijken (mimese=nabootsing), niet alleen in het leren, maar ook in wat ze willen hebben en zijn, wat wel moet leiden tot conflicten. Het tweede zegt dat de menselijke cultuur is gebouwd op geweld jegens slachtoffers en op de bedekking van dat geweld.

Doel van dit artikel is niet opnieuw een inleiding te geven in de mimetische theorie, en ook niet om in te gaan op theologische discussies over bijvoorbeeld de verzoeningsleer, maar te beschrijven hoe het leesmodelⁱⁱ van Girard van nut kan zijn in het lezen, uitleggen en verkondigen van de Bijbel. Velen hebben het als een verrijking ervaren en herkennen wat James Allison beschreef in een lezing op de 2009 Theology and Peace Conference:

I guess that many of you shared the sort of excitement I felt when I first read “The woes against the Pharisees” in *Things Hidden* or any of the chapters in the second half of *The Scapegoat*. Or when I heard René explain “The woman taken in adultery” even before he had written it up in *I saw Satan*. It was and is the excitement of experiencing someone handling scripture in a way that none of us had ever seen or heard it handled before. (...) You get the sense that you are, at last, beginning to understand the text “from the inside”.ⁱⁱⁱ

Dit geldt in elk geval voor de lutherse theoloog Paul Nuchterlein die in 1996 begonnen is om bij elke wekelijkse schriftlezing (lectionary) een reflectie of preekschets te geven vanuit de mimetische theorie en deze te publiceren op Internet^{iv}. Maar wat is dan dit “mimetische” leesmodel, afgezien van enkele topica als mimetische begeerte en zondebokgeweld? Dit is de vraag waarop we in dit artikel op conceptueel niveau en met enkele voorbeelden een antwoord willen geven.

2. Uitgangspunten voor een algemene mimetische hermeneutiek

De hermeneutische uitgangspunten van het mimetische leesmodel hangen nauw samen met de mimetische theorie. Girard ontwikkelde deze theorie in het gesprek met concrete teksten, of dat

¹ Verschenen in [Soteria](#) 31(1), maart 2014.

nu romans zijn van Proust, de Griekse tragedie, bijbelse geschriften of Shakespeare. Hij was dan ook in de eerste plaats een literatuurwetenschapper. Mijn stelling is dat we het beste eerst te rade kunnen gaan bij het eerste boek, *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid* waarin Girard een aantal essentiële piketpaaltjes slaat ten aanzien van waarheid en leugen, tekst en begeerte. We zouden dit de algemene mimetische hermeneutiek kunnen noemen. Hierna zullen we ingaan op de bijbels-mimetische hermeneutiek als een verbijzondering hiervan.

1. Tekst en waarheid. Het boek *De Romantische Leugen en de Romaneske Waarheid* (afgekort RL) handelt over de Westerse roman, van Cervantes tot Proust. Inroeiend tegen de structuralistische en formalistische stroom van de naoorlogse literatuurwetenschap, maar ook tegen elke vorm van sciëntisme, betoogt Girard dat het in de roman gaat om ... waarheid! In de grote romans leren we meer over de mens dan in veel positivistisch onderzoek van de menswetenschappen. Met Ricoeur kan men zeggen dat elke roman een mogelijke wereld schept (de wereld “voor de tekst”) en een soort experiment is^v; de vraag naar de referentie wordt daarin opgeschort. De mimetische hermeneutiek beaamt dit met de aantekening dat zo'n experiment wel degelijk ergens over gaat. Deze inzet op waarheid zal in de latere beschouwingen van mythe en bijbeltekst essentieel blijven, allereerst in de zin dat teksten “ergens over gaan”. Achter teksten waarin sprake is van uitdrijving en geweld, zoals in de Psalmen, gaat een werkelijke vervolging schuil. Girard spreekt onbevangen van waarheid, ook na de postmoderne golf eind vorige eeuw, want voor hem is dit de spits van de bijbelse openbaring. Niet voor niets is de titel van zijn eerste boek over de bijbel (Girard, 1990/1978) gebaseerd op de tekst uit Matt. 13:35: “Ik zal dingen uitspreken die van de grondlegging der wereld af verborgen zijn geweest”.

Vervolgens is waarheid meer dan dat de tekst ergens over gaat. Hier komen we meteen bij de kern van de mimetische antropologie. Mensen zijn sterk op elkaar betrokken, leven in nabootsing. Recent heeft de ontdekking van de spiegelneuronen aangetoond dat deze betrokkenheid op elkaar al in onze hardware zit ingebouwd. Een criterium voor waarheid is dan ook dat van deze verbondenheid rekenschap wordt gegeven. Aangezien onze waarneming wordt gekleurd door onze begeerte, en we voortdurend leven in een mimetisch conflict, is waarheid echter zeldzaam, zoals wordt uitgedrukt door iemand die deze waarheid uiteindelijk wel vindt, de held Stepan Trofimowits uit Dostojewski's *Boze Geesten*, die op zijn sterfbed tot bekering komt:

“Heel mijn leven heb ik gelogen. Zelfs als ik de waarheid sprak. Nooit heb ik gesproken voor de waarheid, maar uitsluitend voor mezelf. Ik wist het al eerder, maar nu pas zie ik het”. (RL258)

Waarheid staat tegenover miskenning (*méconnaissance*). Daarin *meent* het subject dat zijn begeerte origineel is en ander die toevallig (niet toevallig dus) hetzelfde wil, een hinderlijk obstakel. Of dat alleen de anderen gelukkig zijn in zichzelf en hij de enige ongelukkig is. De miskenning leidt daarom tot een leven in de leugen en halve waarheden in plaats van waarheid. Deze waarheid moet niet verward worden met objectieve waarheid in de positivistische zin, waarbij van de begeerte wordt geabstraheerd. Bijvoorbeeld, of de Parijse salon zo bijzonder is als ze pretendeert te zijn in het werk van Proust is niet objectief vast te stellen:

De socioloog en de naturalistische romancier willen slechts één waarheid. Deze waarheid leggen ze op aan alle waarnemende subjecten. Wat zij *object* noemen, is een slap compromis tussen de onverenigbare waarnemingen van de begeerte en van de niet-begeerte. De geloofwaardigheid van het object is gebaseerd op zijn tussenpositie die alle tegenstrijdigheden afzwakt. In plaats van de

scherpe kanten van deze tegenstrijdigheden af te zwakken, scherpt de geniale romancier ze aan zoveel hij kan (RL195)

Als er een gemeenschappelijk doel te vinden is in alle grote romans, dan is het dat de romanheld uiteindelijk inziet dat de kloof tussen het Ik en de Anderen een illusie is, en dat hun waarheid evenzeer voor hemzelf geldt, en omgekeerd.

Het romaneske genie is aanwezig wanneer de waarheid van de *Anderen* de waarheid van de held wordt, dat wil zeggen van de romancier zelf (RL38)

2. *Tekst en leugen*. Waarheid staat bij Girard tegenover leugen. De “romantische leugen” is de leugen die verteld wordt door de populaire literatuur en die uitgaat van een autonome held die helemaal anders is dan zijn omgeving. Autonoom in de zin dat zijn begeerte vanuit hemzelf komt, onbemiddeld. De romaneske waarheid, bijvoorbeeld bij Stendhal of Proust, laat een held zien die *pretendeert* autonoom te zijn maar uiteindelijk tot het inzicht komt dat hij niet alleen anderen, maar vooral zichzelf al die tijd voor de gek heeft gehouden. En zoals het voor de held een moeizaam en pijnlijk proces is om tot dit inzicht te komen, is dit het ook voor de romancier.

De genoemde romantische literatuur is een leugen, juist omdat ze zo precies weerspiegelt hoe wij leven en willen leven, en ons daarmee helpt onze eigen leugens in stand te houden. De romaneske literatuur gaat verder dan weerspiegelen (*réfléter*), maar onthult (*révéler*) wat er achter onze maskers zit. In deze zin is Girard te vergelijken met en een voorloper van Ricoeur wanneer deze in zijn werk van 1965 en daarna, teruggrijpend op Marx, Nietzsche en Freud, een hermeneutiek ontwikkelt van het wantrouwen^{vi}. Bijzonder interessant in dit verband is het citaat dat Girard geeft van Proust over zijn schrijfstijl, tegen het eind van diens lange roman:

Mijn woorden weerspiegelden dus geenszins mijn gevoelens. Als de lezer daar hooguit een flauwe notie van heeft, komt dat omdat ik als verteller hem tegelijkertijd mijn gevoelens blootleg en mijn woorden herhaal. Als ik hem echter de eerste had verborgen en hij alleen de laatste wist, zouden mijn handelingen, die er zo weinig mee in overeenstemming zijn, hem zo vaak een indruk geven van "vreemde wendingen" dat hij me misschien voor gek zou verslijten. Een werkwijze die overigens niet veel slechter zou zijn dan de door mij gekozen, want de voorstellingen die mij deden handelen, zo tegengesteld aan wat zich in mijn woorden afspiegelde, waren op dat moment zeer duister. Ik kende de gemoedstoestand van waaruit ik handelde maar ten dele; nu heb ik voor mij een helder begrip van de ware aard ervan. (RL 217)

Wat geldt voor de roman, geldt *mutatis mutandis* ook voor de mythe zoals die door antropologen wordt bestudeerd. De *mythe* vertelt het verhaal van de menselijke cultuur en het menselijk geweld waarop deze is gebaseerd, maar dan vanuit het perspectief van de winnaars, de groep die overleeft, “wij”. In de mythe is de uitgedreven zondebok altijd op een of andere manier schuldig. Dankzij deze leugen (want dat is het) kan de cultuur moreel gezag claimen voor haar wetten en instituties. Het geweld is verborgen, niet omdat het de mensheid ontbreekt aan intellectuele capaciteit, maar omdat de cultuur dit steeds moet verbergen om te kunnen overleven. Bekering (conversion) is een niet te zware term voor het afsterven aan deze cultuur wanneer je het perspectief van het slachtoffer aanvaardt en onderkent dat je zelf ook een vervolger bent (zoals Petrus en Paulus).

Vanuit de antropologische verbreding onderkennen we dat de romantische illusie van het autonome individu een *specifieke* historische vorm is van *méconnaissance* in het moderne Europa. In andere tijden en andere culturen neemt deze miskenning andere vormen aan; te denken valt aan fysiek geweld, uitsluiting en hypocrisie. Daarom hoeft een mimetische hermeneutiek niet beperkt te blijven tot de moderne roman of de andere tot nu toe door Girard onderzochte genres.

3. *Tekst en leven*. Het zal inmiddels duidelijk zijn: de onthulling van de romaneske waarheid is geen “armchair philosophy” en ook geen entertainment. De waarheid roept een reactie op: of van inzicht en daarmee een andere levensinrichting, of van weerstand. In een analyse van het Proustiaanse snobisme schrijft Girard:

Na de romancier te hebben gediend, zou de karikaturale kracht van het snobisme de lezer moeten dienen. Lezen is opnieuw de geestelijke ervaring beleven die door de roman nauwkeurig weergegeven wordt (RL 197)

We kunnen hierbij ook denken aan de uitspraak van Marcel Proust, aan het einde van *Le temps retrouvé*: "Mijn werk moet zoiets zijn als de bril die ik gekocht heb bij de opticien van Combray; het moet het middel zijn waarmee de lezer zichzelf kan lezen". Wanneer Girard later klassieke teksten leest, is de insteek niet anders, al betreft hij daarbij dan niet alleen het individu maar ook de cultuur waarin we leven. Het belang van de waarheid voor het leven komt tot in Girards laatste apocalyptische boek over Clausewitz terug. Van het aanvaarden van de waarheid omtrent ons geweld hangt het leven af van ons persoonlijk en als mensheid.

4 *De eenheid van de romaneske werken*. Teksten zijn niet autonoom. In RL legt Girard diverse grote romans naast elkaar. Hij laat zien in welk opzicht ze overeenstemmen en dezelfde waarheid onthullen, ondanks hun verschillende achtergronden. Tegelijkertijd analyseert hij ook de verschillen die naar voren komen juist wanneer je het gemeenschappelijke patroon hebt doorzien en die vooral te maken hebben met ontwikkelingen in de Europese cultuur. Deze tot op zekere hoogte structuralistische methode speelt een belangrijke rol. Dat hij de afzonderlijke romans niet als autonoom kunstwerk beschouwt, is ook niet zo vreemd in het licht van de mimetische theorie. De oorzaak van de overeenkomsten ligt voor Girard niet in structuren met een eigen ontologische status. Wat dat betreft is hij zeker geen structuralist als bijvoorbeeld Lévi-Strauss. Herkennen van betekenisystemen is voor Girard zinvol maar niet voldoende, hij wil weten waar de verschillen en overeenkomsten vandaan komen (of hoe ze verdwijnen) en ze herleiden tot menselijk gedrag.

De vergelijkende methode past Girard ook toe in zijn latere werk. Als het gaat om de antropologische betekenis van de Bijbel, vergelijkt hij bijvoorbeeld het verhaal van Job met dat van Oedipus, en de oorsprongsmythe van Rome (Remus en Romulus) met het oerverhaal van Kaïn en Abel. Zowel Job als Oedipus worden op basis van de ellende die hen treft tot zondebok gemaakt, maar terwijl Oedipus zich bij dit oordeel neerlegt, blijft Job protesteren en claimt zijn onschuld tot in de hemel toe.

Waarom vervolgen jullie mij, zoals God?
Waarom houden jullie nooit op mij te belasteren? (...)
Ik weet: mijn redder leeft,
en hij zal ten slotte hier op aarde ingrijpen. (Job 19:22,25)

5. *Tekst en ontwikkeling.* De onthulling van de leugen is een moeizaam proces, zowel voor de schrijver als de lezer. De roman is meer dan het resultaat van dit proces. In het schrijven zelf komt de romancier tot zijn inzicht. Dat betekent dat de tekst hier en daar nog het onbegrip van de schrijver weerspiegelt, maar ook dat het meer kan zeggen dan de schrijver zelf beseft. De opeenvolgende romans van een romancier zijn te vergelijken met een klauterpartij, waarbij wat bereikt is in de ene de mogelijkheid geeft om in de volgende een niveau hoger te komen (RL 231). De vraag is dus niet alleen wat de tekst zegt maar ook wat de tekst in dit proces *doet* (inzake onthulling, “ont-wikkeling”). Wat de tekst doet, hangt maar voor een deel af van de auteur; voor een deel wordt het hem aangereikt. Hoe valt dit te verklaren? De mimetische theorie herleidt de oorsprong van de cultuur tot het sacrificiële geweld. Ook taal en tekst hebben in deze hypothese hun oorsprong in geweld, en wat dat betreft kan Girard een eind meegaan met Derrida die met Plato over de tekst spreekt als een “pharmakon”, gif en medicijn^{vii}. Vanuit zijn oorsprong heeft de tekst een functie in de uitdrijving. Volgens de semioticus Umberto Eco is een wezenlijk kenmerk van de menselijke taal dat men ermee kan liegen. Maar elke daad laat sporen na, evenals de poging deze sporen uit te wissen. Daarom kan ook een verhullende tekst een stap zijn naar de onthulling.

6. *Tekst en sociale praktijk.* Girard toont veel respect voor de grote romanciers, maar is weinig bezig met de vraag van de auteursintentie. Zoals gezegd beseft de schrijver vaak maar amper waar hij mee bezig is. De waarheid die hij onthult is niet een intellectuele vondst, en is meer dan een psychologisch inzicht: het heeft alles te maken met menselijke relaties en sociale praktijken, kortom de levenswereld van de schrijver. In het geval van Dostojewski laat Girard uitgebreid zien hoe diens leven en werk samenhangen. De roman weerspiegelt de sociale situatie van de auteur en zijn culturele context; en zoals de mimetische theorie stelt, zijn wij hechter aan elkaar verbonden en worden meer door elkaar beïnvloed dan we willen toegeven. Wat geldt voor de schrijver, geldt ook voor de lezer. Als de lezer zich door de roman of tekst laat aanspreken, heeft dit effect op de verhoudingen waarin hij staat.

Nu moeten we daar niet te idealistisch over denken. Gegeven de leugens waarin de mens leeft en die hij maar moeilijk kan prijsgeven, zal hij in eerste instantie geneigd zijn de boodschap van de roman, hoe heilzaam en waar ook, te gebruiken voor eigen doeleinden, bijvoorbeeld om de *ander* te “ontmaskeren” als snob of als vervolger. De roman van Cervantes is een komisch, maar daarom niet minder serieus, voorbeeld van de *rampzalige* effecten die literatuur - in dit geval de ridderroman - kan hebben op personen en hun omgeving.

Ook als het gaat om het verstaan van de bijbel kunnen schrijver en lezer niet los gezien worden van hun sociale context. De doorwerking van het evangelie in de cultuur is als zuurdesem dat het meel doorzuurt. Langzaam maar mimetisch... Dat dit zo langzaam gaat heeft te maken met weerstand tegen de waarheid, maar ook met het gegeven dat wij mimetische wezens zijn, en ons leven van patronen en rituelen aan elkaar hangt. De lezer zien als een autonoom individu die zijn eigen interpretatie creëert, los van traditie en sociale context, is een vorm van romantische illusie.

7. *Tekst en begeerte.* Centraal in Girards analyse van de roman staat de begeerte van de hoofdpersoon en waar het begeren toe leidt. De begeerte is als zodanig niet zichtbaar, maar ons gedrag en lichaamstaal geven er wel signalen van af. Het meest eenvoudige gebaar is het

uitstrekken van de hand dat een begeerte uitdrukt naar iets of zo door anderen al of niet terecht wordt geïnterpreteerd. Zo functioneert ook de refererende functie van de taal.

Volgens de mimetische theorie worden onze begeerten bemiddeld. Niet alleen in die zin dat het object object wordt doordat de bemiddelaar onze aandacht erop vestigt, maar ook omdat de waarde van het object wordt bepaald door de waarde die de bemiddelaar er aan hecht, of die we menen dat hij eraan hecht. Dit aspect komt overeen met de predicatieve functie van de taal, het object zien als zo-en-zo. De waarde van de roman schuilt niet alleen in waar zij onze aandacht op richt maar ook in hoe zij dit duidt. Door zijn grondige kennis van de ridderroman kan Don Quichotte het scheerbekken duiden als het schild van Mambrino, en de windmolens als reuzen.

De romancier is niet geïnteresseerd in de belachelijke realiteit van het object, en zelfs niet in het verheerlijkte object, maar in het proces van verheerlijking. De grote romancier is altijd zo geweest. Cervantes is niet geïnteresseerd in het scheerbekken of de helm van Mambrino. Wat hem boeit is dat Don Quichot een eenvoudig scheerbekken kan houden voor de helm van Mambrino. Wat Marcel Proust boeit is dat de snob de faubourg Saint-Germain kan houden voor dat fabelachtig koninkrijk waar ieder van droomt om binnen te komen. (RL195)

Wat geldt voor teksten in het algemeen geldt ook voor de Bijbel. We vinden er bijvoorbeeld beloftes die verwijzen naar een nieuwe aarde en ons hart daarop proberen te richten. Tegelijkertijd geeft de tekst duiding. Zo kan de evangelist het verhaal van Jezus duiden in termen van de Exodus. Omgekeerd kan Filippus (Hand. 8) de profetie van de Lijdende Knecht duiden in termen van het lijdensverhaal van Jezus Christus.

Het verband tussen taal en begeerte verdiept wat we hierboven opmerkten over tekst en praktijk. Bij het lezen vergaren we niet alleen kennis, maar worden ook onze begeertes beïnvloed. Voor een deel kunnen we ons dit proces bewust maken door bij het lezen ons de vraag te stellen: aan welke begeerten appelleert deze tekst bij mij? Naar wraak? Naar rechtvaardiging? Naar troost? Deze appèl-functie moet niet los gezien worden van het waarheidsbrengende karakter van de tekst, want pas wanneer onze begeerten worden geraakt kan een begin worden gemaakt met het ontmaskeren van onze leugens (zoals: “ik doe wat ik wil” of “ik heb geen vijanden hoor”).

3. Uitgangspunten voor een bijbels-mimetische hermeneutiek

In hoeverre zijn de besproken algemene hermeneutische uitgangspunten van toepassing op het lezen van de Bijbel? Als we deze uitgangspunten volgen, dan is het kernprobleem van de hermeneutiek *niet* het probleem van de kloof tussen een agrarische en een moderne cultuur, of tussen een klassieke taal en een eigentijdse taal. Het is evenmin het probleem van een wetenschappelijk wereldbeeld tegenover een mythologisch wereldbeeld. Natuurlijk zijn er wel vertaalproblemen, maar voor Girard zijn deze betrekkelijk. In een interview suggereerde hij ooit terloops dat een moderne Amerikaanse ingenieur en Egyptische piramidebouwers zonder al te veel moeite zouden kunnen samenwerken als ze elkaar zouden ontmoeten^{viii}. Het wezenlijke hermeneutisch probleem heeft te maken met onszelf en de menselijke cultuur als zodanig: onze neiging tot verhullen, onze weerstand tegen onthullen. Wat zijn de consequenties van dit uitgangspunt, en hoe dicht staat dit bij wat de Bijbel zelf zegt?

1. Waarheid en leugen

Een hermeneutiek die inzet op waarheid sluit in elk geval aan bij het zelfverstaan van de Schrift als het “woord der waarheid”. Joh. 17:17 “Uw Woord is de waarheid”. Deze kwalificatie geldt voor de gehele Schrift, al zijn er verschillen tussen genres. Neem bijvoorbeeld de apocalyptische literatuur. Onthulling staat hierin uiteraard centraal, maar wel in een explosieve variant. Jos de Heer gebruikt in zijn commentaar op Openbaring het woord “ontmanteling” – ontmanteling van aardse machten. De dubbele betekenis is in lijn met de mimetische theorie die stelt dat de onthulling van de gewelddadige basis van de cultuur de geweldmechanismen ervan onbruikbaar maakt. In de wijsheidsliteratuur staat wijsheid tegenover dwaasheid, of, in termen van Jak. 3:13,14, samen met de waarheid tegenover mimetische rivaliteit en daarmee samenhangende leugens.

Wat van de grondlegging der wereld verborgen was (Choses cachées, afgekort CC) begint met het uitwerken van de hypothese dat de cultuur is gegrondvest in geweld: het uitdrijven van de zondebok, later geritualiseerd in offerpraktijken. De mythes vertellen van deze uitdrijving, maar verhuuld, omdat ze worden verteld vanuit het perspectief van de groep die achterblijft. Vervolgens gaat het boek in op de bijbelse geschriften. In de Bijbel, met name in de oudste gedeelten ervan, vinden we dezelfde thema's die terugkomen in de mythen (CC 166), maar er zijn ook verschillen (CC 168). Het gaat in de bijbel om “formes mythiques subverties” (CC 177). Wat de Bijbel toevoegt en wat de mythe ondermijnt is wat Allison noemt “the intelligence of the victim”. Het slachtoffer krijgt het woord, kan haar onschuld bepleiten, en daarmee komt hetzelfde geweld opeens in een ander perspectief te staan.

In de profetische geschriften is er sprake van een crisis die wordt geduid als een religieuze crisis. Barmhartigheid wordt belangrijker dan brandoffers. Hier vindt voor het eerst in de geschiedenis een verschuiving plaats van het sacrificiële naar het sociale. In de evangeliën wordt de openbaring compleet zij het dat de discipelen en evangelisten deze maar ten dele begrepen. Het is dus zeker niet zo dat het Oude Testament op Marcionistische wijze verworpen moet worden vanwege zijn gewelddadige karakter:

In the Hebrew bible, there is clearly a dynamic that moves in the direction of the rehabilitation of the victims, but it is not a cut and dried thing. Rather it is a process under way, a text in travail; it is not a chronologically progressive progress, but a struggle that advances and retreats. I see the Gospels as the climactic achievement of that trend, and therefore as the essential text in the cultural upheaval of the modern world^{ix}

We zien hier de bovengenoemde principes van waarheid, leugen en ontwikkeling, terugkomen. De vraag is niet of er mythische elementen in de Bijbel zitten – bijvoorbeeld in verhalen als dat van de zondvloed die structurele overeenkomsten vertonen met niet-bijbelse mythen, of in de talloze geweldscènes - maar hoe daarmee wordt omgegaan: verhullend of onthullend? Net als bij de roman geldt ook hier dat de schrijvers zelf niet altijd een volledig begrip hadden van het onthullende van hun tekst - ook de evangelisten niet, zoals we zien wanneer we kijken naar de betekenis die de evangelisten toekennen aan het kraaien van de haan bij de verloochening van Petrus (ZB189). Hoewel Girard een “bovennatuurlijke” dimensie niet wil uitsluiten, waarschuwt hij dat ook wijzelf soms liever een bovennatuurlijke dimensie zien dan de (confronterende!) sociale dimensie (ZB 193). Ook van een psychologiserende lezing moet Girard weinig hebben (ZB 173). Deze is doorgaans veel te naïef ten aanzien van het menselijk bewustzijn en versluiert de cruciale betekenis van de sociale verhoudingen.

Als volgens de algemene mimetische hermeneutiek een puur literaire lezing al niet volstaat voor de moderne literatuur, dan geldt dit zeker ook voor de bijbels-mimetische hermeneutiek. De Bijbel gaat wel degelijk ergens over. De waarheid van het slachtoffer is een bittere realiteit. Tegelijkertijd is duidelijk dat een “letterlijke” lezing zoals deze in een reactie op de Verlichting is gepropageerd, te beperkt is. Het concept van “propositionele waarheid” gaat uit van een te simpele werkelijkheid waarin iets “zo is” of “niet zo is”, en waarbij de schrijver en lezer worden gereduceerd tot rationele waarnemers, in plaats van mensen van vlees en bloed, gevangen in hun eigen leugens. In de Bijbel zien we dan ook hoe de profeten, inclusief Jezus zelf, hun eigen bijbelse traditie bekritiseerden (Hardin, 2010: 166). Het is door de menselijke activiteiten van trachten te begrijpen, schrijven, corrigeren, en samenvoegen van teksten heen, en niet ondanks die activiteiten, dat God spreekt en Zichzelf openbaart.

2. *Woord en sociale praktijk*

Jezus zegt van Zichzelf niet alleen dat Hij de weg (voorbeeld, met name in de non-conflictueuze mime met de Vader) en de waarheid (onthulling) is, maar ook het leven (Joh. 14:6). Door de hele Bijbel heen gaat het om dit leven, maar de vertaling naar de sociale praktijk is minder eenvoudig dan het lijkt. In het verstaan van de evangelische openbaring door het historisch christendom heeft de religieuze achtergrond van de hoorders (Joods, Grieks-Romeins, Germaans) een rol gespeeld, waardoor de traditionele lezing vaak een sacrificiële lezing is waarin geweld op God wordt geprojecteerd in een tekst die het menselijk geweld juist wil onthullen (CC 275), en de tekst een legitimatie wordt voor gewelddadig handelen. Wat dat betreft is er dus niet zondermeer sprake van voortgaande openbaring. Door de geschiedenis heen is wel de Heilige Geest als Parakleet/Advocaat werkzaam om de weg te wijzen naar de volle waarheid (ZB, hoofdstuk 15), maar dan gaat het in de eerste plaats om de openbaring die tot stand komt *in* de gewelddadige praktijken, zoals Jodenvervolgingen, wanneer deze praktijken namelijk geïnterpreteerd gaan worden in het licht van het Lijdensverhaal van Christus. Al in het Nieuwe Testament zien we al tal van voorbeelden van de moeite die de hoorders hebben om de evangelische openbaring echt te begrijpen en toe te passen. Bijvoorbeeld in de manier waarop de Corinthiërs deze vertaalden in onderlinge rivaliteit.

Als het gaat om de praktijk achter de bijbelse tekst, wijst Allison op het belang van de *liturgie*. In de ontwikkeling van de cultuur is het oorspronkelijke sacrificiële geweld eerst vormgegeven in het offerritueel en afgeleide vormen daarvan zoals de tragedie (Gr. “tragos” = bok). Religieuze teksten zijn vaak later ontstaan met een functie in de liturgie. Het is aannemelijk dat dit ook geldt voor veel teksten van de Bijbel. Als dat zo is, zal ook in de liturgie van de samenkomende gemeente de bijbelse verkondiging het beste tot zijn recht komen. Als het zo is dat traditionele culturele vormen (tragedie, spel, maaltijd, jacht, enz.^x) niet alleen hun oorsprong hebben in het offerritueel maar daar ook hun structuur aan ontleen, waarom zou dit dan ook niet zo werken in de kerkelijke liturgie en zou deze praktijk (met als kern de tafelgemeenschap) niet langzaam de andere sociale praktijken in onze cultuur kunnen transformeren?

3. *De eenheid van de bijbelse teksten*

Teksten staan nooit helemaal op zichzelf, en dat geldt zeker ook voor de bijbelse geschriften. De eenheid zit hem niet in de vorm – de literaire genres verschillen sterk – maar in de inhoud. Hierin schuilt het gedeeltelijk gelijk van de allegorese. Als Johannes het psalmwoord “Ze hebben mij zonder reden gehaat” op Christus toepast, dan is dat omdat er een continuïteit bestaat tussen de

menigte in het lijdensverhaal en de menigte van vervolgers in de Psalmen (ZB 125). Het is niet voor niets dat het Nieuwe Testament zich zo vaak beroept op het Oude Testament. Ze nemen deel aan “dezelfde onderneming”. Deze erkenning van de allegorese is geen *carte blanche* voor alle vormen daarvan^{xi}. In de eerste eeuwen is de allegorische uitleg ook gebruikt om gewelddadige verhalen salonfähig te maken voor de Griekse cultuur. Gevaar daarvan is dat de onthullende kracht van de geschriften te niet wordt gedaan ten gunste van een verhullende moralistische lezing.

Het Nieuwe Testament vervult het Oude, niet in de oppervlakkige zin dat het voorspellingen doet uitkomen, maar doordat het het “ten einde voert en voltooit op een beslissende en definitieve wijze” (ZB 126).

4. Tekst en navolging

De evangelical Hardin (p.167) noemt als een van de pijlers van het mimetische leesmodel het “bijbellezen als discipelschap” en het anabaptistische uitgangspunt dat “no one may truly know Christ, except he follow him in life”. In deze formulering speelt Hardins eigen achtergrond mee, maar ik denk dat we dit principe ook kunnen zien als een verbijzondering van het hermeneutisch principe van tekst en leven. De relatie tussen tekst en lezer is echter net zo min probleemloos als de mimetische sociale relatie. Er is aan de ene kant het gevaar van slaafse onderwerping, zoals bij Don Quichot of Madame Bovary, die zich volstrekt laten absorberen door de boeken die zij lezen. Het gevaar aan de andere kant is dat de tekst ondergeschikt gemaakt wordt aan de eigen verlangens en door het subject wordt ingelijfd. Hoewel er weinig moderne denkers zijn die zich zo vaak en zo uitdrukkelijk beroepen op de bijbelse geschriften, is Girard niet onkritisch naar de Bijbel als tekst. Het christendom is geen “religie van het boek”^{xii}. “Het schrift en het woord zijn schatplichtig aan onze sacrificiële oorsprong en daarmee principieel tekortschietend. Alleen de dood van Christus is volmaakt, alle geschriften die deze reproduceren zijn onvolmaakt”. Het is niet toevallig dat er vier evangeliën zijn.

Allison zegt hierover in de bovengenoemde lezing:

Now there is something consistent which has enabled Girard to read texts in this way. It is not simply an adorable personal quirk of his. And it is something which can consistently help us avoid bibliolatry. It is the realisation that the centre of meaning is not to be found in the texts themselves. The centre of meaning is real, historical, non-textual, or not primarily textual, and the texts themselves are certain sorts of monuments to this real, historical, pre-textual reality.

5. Een hermeneutiek van de Opstanding

Een favoriete tekst van Girard (CC 302) is Luk. 24 en het is niet toevallig dat in dit verhaal het “hermeneuein” centraal staat. Twee mensen verwijderen zich van Jeruzalem, zoals de mensheid zich stap voor stap verwijdert van haar sacrificiële oorsprong, steeds heftiger in gesprek. Het gesprek gaat over de sacrificiële verlossing waar ze op hoopten en over Jezus, die ze alleen in dat licht konden bezien. Daarom zijn hun ogen bevangen en herkennen ze Hem niet, ook al is Hij dichterbij dan ooit. Ze zien pas werkelijk wie Hij is nadat Hij voor hen de lijnen uit de Psalmen en overige geschriften heeft doorgetrokken en nadat Hij zichzelf laat zien als het onschuldige slachtoffer dat het brood des levens is. Volgens Allison (pp.79-83) is een bijbelse hermeneutiek noodzakelijkerwijs een hermeneutiek van de opstanding, het lezen van de Schrift na een ontmoeting met de opgestane Jezus. Hardin (p.168) vat deze hermeneutiek van de opstanding

samen in vijf punten, waarvan ik de laatste drie herhaal. Het perspectief van het slachtoffer is in alle drie essentieel.

- (1) Na de opstanding konden Jezus' onderwijs en Zijn oproep tot discipelschap begrepen worden, niet als aparte elementen, los van Zijn lijden, maar gevoed door precies dat perspectief van het slachtoffer (intelligence of the victim) dat achter Zijn weg ligt naar het kruis.
- (2) De eerste vernieuwing die het perspectief van het slachtoffer mogelijk maakte was een onthullend mensbeeld: de mens die gevormd wordt door geweld, het slachtofferen als grondslag van het menselijk bewustzijn.
- (3) De tweede vernieuwing was een nieuw godsbeeld: voor het eerst wordt het mogelijk God te verstaan als geheel zonder geweld.

Over het mensbeeld hebben we al het nodige vanuit de mimetische theorie geschreven, maar over het godsbeeld nog niet. Als het waar is wat Wolterstorff (1995, p.221) schrijft dat een bijbellezer altijd bepaalde overtuigingen meeneemt bij het interpreteren van de bedoeling van een tekst en dat daarbij cruciaal is wat zij gelooft over de natuur en de bedoeling van God, dan moet de opstanding wel tot een radicaal nieuwe lezing van de Schriften leiden. We kunnen niet meer lezen "etsi resurrectio non daretur."^{xiii} Door de onthulling van de opstanding weten we pas echt wat er ooit verhuld was. Net als in de romans pas met het inzicht dat de held aan het einde verkrijgt het verhaal daarvoor begrijpelijk wordt en de leugen ontmaskerd.

Afsluitend zou ik willen stellen dat het mimetische leesmodel een originele toevoeging is aan de door Thiselton besproken leesmodellen, die vooral geïnspireerd zijn door twintigste-eeuwse filosofie en ideologie en waar een antropologisch model vooralsnog ontbreekt. De mimetische theorie biedt zo'n antropologisch model dat in tegenstelling tot deze filosofische leesmodellen expliciet steunt op de boodschap van Kruis en Opstanding.

4. Het mimetische leesmodel in de praktijk

Wanneer Allison spreekt over de mimetische hermeneutiek, benadrukt hij allereerst de vrijheid en de openingen die door Girards "centring insight" worden geboden. Het moet niet gebruikt worden als een "systeem" dat alleen zijn eigen bevestiging zoekt, integendeel:

I have found Girard's thought to be something much closer to a "centring insight", because it has opened up for me ways of synthesizing the possibilities inherent in so many approaches which owe nothing to Girard at all – I think of what I have learned from Margaret Barker and other Old Testament Scholars like Mark S. Smith who are helping us break out of the straightjacket which nineteenth century German Biblical Scholars put upon the sacred page.

Ter illustratie wil ik kort twee teksten bekijken waarin niet meteen sprake is van rivaliteit of zondebok: De Torenbouw van Babel (Gen. 11:1-9) en het verhaal dat Jezus wandelt op het meer (Mk. 6:45-52). Het gaat me er niet om originaliteit te claimen voor de hier geboden exegese (daarvoor zou om te beginnen een vergelijking met de bestaande literatuur nodig zijn), maar simpelweg om te zien wat een mimetisch leesmodel oplevert. Mij leverde het in elk geval nieuwe inzichten op.

Gen. 11: De traditionele uitleg van dit verhaal legt de nadruk op de hybris van de mens en de straf van God. Daartegenover wordt recentelijk het verhaal meer neutraal opgevat als verklaring voor de verschillende volken en talen. We beperken ons tot enkele kanttekeningen. Ten eerste over de toren zelf. Hoewel het verhaal hier zijn naam aan ontleent, wordt er in bestaande exegeses nauwelijks op ingegaan. Als er al iets over wordt gezegd, dan is het dat het gaat om de Mesopotamische ziggoerats. Vanuit het mimetische leesmodel is dit niet iets om over heen te lezen. Het gaat hier blijkbaar om een project van mensen om hun eenheid te bewaren door religie, een gecentraliseerde offercultus^{xiv}. In de lijn van Genesis is dit verhaal de eerste locus van afgoderij (vgl. Joz. 24:2). Wat het verhaal zegt is dat deze offercultus zijn oorsprong heeft in een verlangen naar eenheid (misschien met een onderliggende angst voor herhaling van de predeluviaanse geweldenarij?). Dat is een belangrijk inzicht in de sociale dimensie van de idolatrie! Een tweede ding dat opvalt, is de rol van de mime. De gelijkheid in taal en cultuur is het uitgangspunt in vs. 1 en het driewerf “laten wij” geeft aan hoe sterk de onderlinge beïnvloeding was en groeide. Dat dit uiteindelijk leidt tot een mimetische crisis (verwarring, indifferentie) lijkt paradoxaal, maar kan een logisch gevolg zijn van de mimetische conflicten die in zo’n situatie ontstaan. Dit wil niet zeggen dat het Babel-project niet ook een verticale dimensie heeft (het “ons een naam maken” tegenover de roeping van de mens beelddrager van God te zijn), maar net als in Gen. 3 (slang-Eva-Adam) lijkt de dynamiek vooral een mimetische te zijn (waarin het “ons een naam maken” niet uitgangspunt is maar pas aan het einde komt). Een derde kanttekening betreft het hybris-motief. Een mimetische lezing realiseert zich dat dit een favoriet thema is in de mythe (denk aan de Griekse tragedie) en een veelgebruikte beschuldiging van de zondebok. De vraag is of de straf in dit verhaal te vinden is of dat we die er zelf inlezen... Vanuit een hermeneutiek van de Opstanding is het einde dat God maakt aan een mimetische dynamiek die uit zichzelf geen grenzen kent (vs. 6), en het daarmee verbonden slachtofferen, ook op te vatten als genade.

Mk. 6: De discussie of dit verhaal “letterlijk waar” is, is niet het meest interessant. Belangrijker dan de tekst te ontmythologiseren is om onszelf te ontmythologiseren. Wanneer de discipelen Jezus zien wandelen op het water menen ze een spook te zien. Gevolg is grote paniek, waarin ze elkaar meenemen (vs. 50, *allen* zagen Hem en werden verbijsterd). Een interessante vraag van zingeving is waarom de discipelen Jezus voor een spook aanzien. De spook-duiding zegt iets over hoe groepen die in paniek zijn zin geven aan wat van buiten komt. In de context van Markus 6 herinnert het ook aan vs. 14 waar een bange Herodes Jezus interpreteerde als een van gene zijde teruggekeerde Johannes de Doper. We kunnen dit zeker “verhullend” noemen. Jezus raakt verborgen achter onze projectie van angst. Misschien zijn de discipelen aan het eind van het verhaal zo van hun stuk gebracht dat onthulling mogelijk wordt, maar het slotvers biedt niet al te veel hoop. Wat grammaticaal opvalt, is dat over Jezus bijna steeds in de tegenwoordige tijd wordt gesproken (komt ... zegt ... Ik ben) en over de discipelen in de verleden tijd. Er is moeilijk een reden aan te geven waarom de discipelen Jezus voor een spook aanzien (terwijl de Gerasenen in vs. 54 Hem direct herkennen), en misschien is dat juist waar het om gaat: er is geen rationele grond, behalve het feit dat ze vast zitten in een verouderde religieuze cultuur,^{xv} een cultuur die met de komst van Christus zijn langste tijd gehad heeft. Een cultuur gebaseerd op angst, wat op een iets andere manier ook tot uiting komt in de krampachtigheid die ze ten toon spreiden bij het voeden van de schare en het moeten openen van hun portemonnee (vs. 37). Als wij de reacties van de discipelen eigenlijk heel menselijk en normaal vinden, zegt dat misschien ook iets over ons. In elk geval geeft Jezus in beide geschiedenissen geen blijk van angst, Hij gaat gewoon door als een goede herder voor zijn mensen te zorgen. Iets om na te volgen?

5. Conclusie

De vraag in dit artikel was wat kenmerkend is voor een antropologisch leesmodel in de lijn van Girard. Uit *De romantische leugen* is een aanzet gegeven tot een algemene mimetische hermeneutiek. Daarbinnen zijn uitgangspunten gegeven voor een bijbels-mimetische hermeneutiek. Dat deze beschouwd kan worden als een verbijzondering van de algemene mimetische hermeneutiek moet overigens niet zo opgevat worden dat deze gebaseerd is op een “neutrale” filosofie. Veeleer wil de mimetische hermeneutiek worden gezien als een generalisatie van de hermeneutiek waarmee het Evangelie is begonnen: een hermeneutiek van de Opstanding.

Bibliografie

- Alberg, J. *Beneath the Veil of the Strange Verses – Reading Scandalous Texts*. Michigan State University Press, 2013.
- Allison, J. *The Joy of Being Wrong*. Crossroad Publishing, 1998.
- Boyle, N. *Sacred and Secular Scripture: A Catholic Approach to Literature*. University of Notre Dame Press, 2005.
- Girard, R. *De romantische leugen en de romaneske waarheid*. Kok Agora, 1986 (Grasset, 1961)
- Girard, R. *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*. Kok Agora/Pelckmans, 1990 (Grasset, 1978).
- Girard, R. *De zondebok*. Kok Agora, 1986 (Grasset, 1982)
- Girard, R. *Quand ces choses commenceront*. Arléa, 1994.
- Girard, R. *Evolution and conversion: dialogues on the origins of culture*. Continuum, 2008.
- Hamerton-Kelly, R. (ed). *Violent Origins*. Stanford University Press, 1987.
- Hardin, M. *The Jesus Driven Life – Reconnecting Humanity with Jesus*. JDL Press, 2010.
- Heer, J. de. *De Apocalyps van Johannes. Hemelse Ontmanteling van Aardse Machten*. Meinema, 1998.
- Kaptein, R., Tijmes, P. *De ander als model en obstakel. Een inleiding in het werk van René Girard*. Kok Agora, 1986.
- Lascaris, A., Weigand, H. (red.) *Nabootsing – in discussie over René Girard*. Kok Agora, 1992.
- McKenna, A.J. *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*. Univ of Illinois Press, 1992 .
- Otten, W.J. *Waarom komt u ons hinderen*. Van Oorschot, 2010.
- Palaver, W. *René Girard’s Mimetic Theory*. Michigan State University Press, 2013.
- Ricoeur, P. *De l’Interprétation. Essai sur Freud*, 1965.
- Thiselton, A.C. *Hermeneutics – An Introduction*. Eerdmans Publishing, 2009.
- Wolterstorff, N. *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*. Cambridge University Press, 1995.

i

De eerste Nederlandse inleiding was van Kaptein & Tijmes (1986). Een goed leesbare inleiding is ook te vinden in (Otten, 2010). De meest recente Engelstalige inleiding is Palaver (2013).

ii

Vgl de tien “models of reading” in Thiselton (2009)

iii

James Allison, What sorts of difference does René Girard make to how we read the Bible?
Zie <http://www.jamesalison.co.uk/texts/eng56.html>

iv

Zie <http://girardianlectionary.net/> Nuchterlein omschrijf zijn doelstelling als volgt: “To present continuing education opportunities in the area of an anthropology of grace for the life and ministry of the church -- that utilize both my broad pastoral experience of twenty years in parish ministry and my expertise relating to the vital work of René Girard”.

v

Zie het hoofdstuk “De metafoor van de zondebok”, van Michael Elias in (Lascaris & Weigand, 1992).

vi

De titel “maître du soupçon” is zeker van toepassing op Girard, maar er is veel voor te zeggen om met Alberg (2013) verder te gaan dan een hermeneutiek van het wantrouwen, hoe belangrijk ook, naar een hermeneutiek van de vergeving. Alberg refereert hierbij naar Boyle (2005). Wantrouwen herkent de leugens en het verborgen geweld van de ander in de tekst, maar is typisch gevangen in de aanstoot (skandalon) die het daaraan neemt. “The true movement away from scandal includes a reordering of interpersonal relations that frees us from rivalry. (...) stories or narratives help us in this struggle by teaching how to interpret or understand in such a way that what seemed to be a stumbling block becomes a bridge. We take up an attitude towards texts that is in some ways analogous to the attitude Christ claims is God’s own: I desire mercy not sacrifice. We do not sacrifice the texts that scandalize us. As always, the scandal is neither purely in the text nor purely in us, but in that space between”. Deze vergevingsgezinde houding is niet alleen nodig naar de tekst toe maar ook naar onszelf: “This forgiveness is not unidirectional. It may well be us who need forgiveness (...) Restoring what was rejected will undo both ourselves and those writings at the same time that it brings them and us to our true completion” (Alberg, 2003: 120). Voor de relatie wantrouwen en vergeving, zie ook (Allison, 1998: 263-265)

vii

Derrida's deconstructie is vooral een kritische analyse van het filosofisch discours en zijn ijdele poging de taal achter zich te laten. Uiteindelijk resten er voor Derrida echter slechts tekens (“Il n'y a pas de hors-texte”). Voor een uitgebreide analyse van overeenkomsten en verschillen met de mimetische theorie, zie (McKenna, 1992).

viii

Evolution and Conversion, p28

ix

René Girard in Hamerton-Kelly (1987, p141).

x

Zie het eerste deel van CC. De bemiddelende functie van de de tafelmaaltijd, en de diakonale praktijk daaromheen, tussen Evangelie en cultuur, is al vroeg benoemd door Douwes (Lascaris & Weigand, 1992, p.87)

xi

De historische referentie is niet alleen voor Girard maar ook voor Auerbach een onderscheidend kenmerk van christelijke allegorese. Vergelijk (Pallaver, 2013, p.270-273).

xii

Girard (1994, p.171)

xiii

(Alsof de opstanding niet heeft plaatsgevonden) Dit nieuwe godsbeeld is niet alleen van belang voor de bijbelse hermeneutiek, maar volgens Boyle (2005) en Alberg (2013) ook voor de hermeneutiek van seculiere literatuur.

xiv

Hoewel de ziggourat meerdere religieuze functies gehad kan hebben, was de offercultus er hoogstwaarschijnlijk een van. Aangezien de Babylonische ziggourat verbonden wordt met de naam van Marduk, moet hierbij ook herinnerd worden aan de mythe waarin de god Marduk het zeemonster Tiamat doodt (waarin eenvoudig het zondebokthema te herkennen valt). Voor het gewelddadige karakter van de Babylonische eenheidsreligie, vergelijk Dan. 3.

xv

Is spoken zien religieus? Jazeker, een spook is geestverschijning dat in het volksgeloof doorgaans in verband wordt gebracht met de ziel van een overleden persoon die niet tot rust kan komen. De angst daarvoor heeft te maken met schuld en angst voor wraak.