

***Gender en mimetische theorie in het Islam debat Een denkexperiment***

**Wiel Eggen**

**10 januari 2008**

## 1. Inleiding: Swaffelen, Ayaan en het relativisme

In aansluiting bij mijn presentaties in de COV&R-conferenties van 2007 en 2009 wil ik de mimetische theorie betrekken op het Islam debat. Ik begin met een anekdote uit de Londense wandelgangen, waar het gevoel overheerste dat Girards visie hiervoor weinig te bieden had. (Omdat ik deze tekst als een denkexperiment zie, wil ik geen notenapparaat toevoegen.)

Na de lezing van Reza Shah-Kazemi over de Moslim positie in de strijd tegen terreur werd nog wat nagepraat over zijn stelling dat compassie, en niet de angst, de kern van de Moslim Godservaring is, en dat dit de Girardijnse optie voor de onschuldige zondebok moest aanspreken. In dat informele gesprek reageerde Reza echter fel afwijzend op mijn vraag of men die compassie ook mocht lezen achter Gods woord wanneer Hij over Jezus zegt dat ze hem niet gedood hebben, maar dat Hij hem verheven heeft tot het goddelijke, zoals we lezen in Q 4:157-9, waar God de Joden terecht wijst:

Om hun ongeloof en het uiten van een boze leugen tegen Maria, en omdat ze zeggen: “Wij hebben de Messias, Jezus zoon van Maria, de boodschapper van Allah gedood.” Maar zij doodden hem niet, noch gaven ze hem de kruisdood [...] zij doodden hem gewis niet. Integendeel, Allah verhief hem tot zich.

Mijn suggestie dat God het Joodse pochen hekelde als troost en compassie voor Maria en de gelovigen werd resoluut afgewezen omdat het weersprak wat de kern van het Moslim geloof uitmaakt, namelijk dat Jezus inderdaad niet gestorven is. Reza's felle afwijzing van wat was bedoeld als zoeken naar een Girardijns raakpunt deed mij schrikken. Maar ik herkende het uit wat ik wist over de kerntegenstelling die deze twee broederreligies door de eeuwen steeds verder in ideologische oppositie gedreven had. Hun rivaliteit was vooral rond die notie van het heil toegespitst, die voor de één via een bemiddelde genade gebeurde en voor de ander enkel in 's mensen directe ontmoeting met zijn Schepper en Rechter gestalte kreeg.

Dat het afwijzen van “verlossing door de gekruisigde” centraal staat in de Islam, zoals Reza stelt, heeft grote implicaties. Ik zal later aangeven hoe dit past binnen de Moslim doctrine die scharniert op het radicale monotheïstisch geloof in *tawhid*, Gods eenheid als basis van de wereldharmonie. Hier moeten we analyseren hoe dit de rivaliteit beheerst heeft. Bij Moslims leeft de overtuiging, die uitgewerkt is door de Palestijnse theoloog Ismail al-Faruqi, dat de idee van heilsbemiddeling door de kruisdood van Jezus als Godszoon direct moet leiden tot de kwalen van het Westers individualisme, nihilisme en moreel verval. Die visie leeft niet enkel onder Moslims. Ik ben ze tegengekomen bij Afrikaanse slumbewoners die de kerk verlaten hadden en een mengsel van Egyptische tradities en Soga Gakkai boeddhisme hadden aangenomen. Zij zagen dat Christenen die de bemiddeling van de

kruisgenade predikten, dit gebruikten om de morele waarde van hun handelen te veronachtzamen. Al-Faruqi, die tijdens het Vaticanum II intensief meewerkte aan de dialoog met de Catholica (en later mogelijk om die reden vermoord is), werkt die gedachte scherp uit in een boek over *Christian Ethics*. Verlossing door het kruis acht hij een recept voor moreel relativisme, dat zich vooral uit in de omgang met seksualiteit als louter genotsmiddel, zoals bij de homoseksualiteit. Op meer filosofisch vlak is dit ook de stelling van Nietzsche en zijn epigonen, die er echter een andere conclusie aan verbinden door de moraalregels als zodanig af te vallen.

Dat niet iedere Moslim deze analyse zo scherp maakt moge duidelijk zijn. Maar rond de notie van de bemiddelde verlossing heeft zich wel eeuwenlang een tegenstelling toegespitst. Ik zal later bespreken hoe de Moslim-idee van ieders eigen verantwoordelijkheid leidt tot een sterke nadruk op saamhorigheid in de *ummah* (de geloofsgemeenschap), terwijl de Christenen vanuit hun kerkelijke verbondenheid met de gekruisigde juist de vrijheid van het individu zijn gaan benadrukken; en we kunnen dit relateren aan Girards idee over de ambiguïteit van de religie. Maar eerst merken we op hoe deze eeuwenoude tegenstelling doorwerkte in wat er gespeeld heeft rond Ayaan Hirsi Ali's strijd voor vrouwenrechten en rond de moord op Theo van Gogh vanwege zijn film *Submission*. De visie dat vrouwen controle moeten hebben over hun eigen seksualiteit kreeg een bedenkelijke bijklank tegen de achtergrond van het Westers relativisme. Zoals in COV&R-2007 wil ik dit hier relateren aan het typische verstaan van het begrip erfzonde. Mijn vraag daarbij blijft of Girard een alternatieve lezing daarvan en dus van de kruisdood kan bieden die meer perspectief biedt voor Moslims.

Deze bekommernis kreeg een nieuwe aanzet door nog een recent schandaal in Moslim ogen. In 2008 bestempelde de NOS het werkwoord 'swaffelen' tot prijswinnend neologisme dat in Van Dale's woordenboek moest komen. Zelfs Moslims die al geleerd hadden zich voorzichtig te uiten over de Nederlandse cultuur, spraken hun afschuw uit over dat zoveelste bewijs van moreel verval. Het ging om een praktijk van jongelui die *en pleine publique* hun mannelijk lid tegen een monument aan sloegen om voor het oog van een vriendengroep een erectie op te wekken. Een macho speeltje, dat onopgemerkt zou zijn gebleven als het niet plaatsgevonden had tijdens een schoolreisje bij de Taj Mahal, en de betrokken jongen bij terugkeer niet flink gestraft was. De populariteit van 'swaffelen' als geuzenterm steeg daarmee snel, wat leidde tot de genoemde NOS-uitverkiezing. Dat Nederlanders dit zomaar voor kennisgeving konden aannemen werd door Moslims tijdens een gesprek over dialoog aangemerkt als nog een blijk van moreel relativisme. Christenen toonden nergens meer verweer tegen.

De intrigerende vraag stelt zich of Christenen te beduusd of angstig zijn geworden om moreel protest aan te tekenen, of dat ze zelf aan de oorsprong staan van dit verval. De bewondering voor Ayaan en wat er politiek rond haar persoon speelde heb ik in 2007 besproken. Nu gaat het erom die thematische band tussen relativisme en vrouwenrechten te situeren in het debat tussen Islam en Christendom en te analyseren vanuit de mimetische theorie. Het is bekend dat Girard zich weinig over Islam en feminisme heeft uitgelaten, maar des te meer over die kern van het Christendom

waartegen de Islam zich volgens Reza Shah-Kazemi primair richt: de bemiddelende rol van Christus' kruisdood. Girard onderschrijft dat het kruis het kernverschil uitmaakt tussen de twee religies, zij het met tegengestelde conclusie. Dit levert een impasse op die volgens mij enkel te doorbreken is als we het begrip gender erbij invoeren. Ik breng eerst in kaart hoe dit relativisme tot probleem is geworden en hoe het kruis in het vizier komt zowel voor de Islam als voor Girard.

## 2. Kruis over de moraal bij Girard en de Islam

In een interview met *Le Monde* n.a.v. van de 9/11 aanslagen in 2001 noemt Girard de Islam een vroege vorm van Protestants aanscherpen van het monotheïsme, maar zonder het kruis als wezenskern. Hier spreekt Girards typische visie op het Christendom. Hem is vaak verweten bijna kritiekloos de Vaticaanse versie van het geloof te verdedigen, alsof hij leed aan wat wel het bekeerlingsyndroom is genoemd. Uit biografische interviews weten wij dat hij na zijn vaders agnosticisme te hebben gedeeld, ondanks de Katholieke opvoeding door zijn moeder, en na in Amerika via de bestudering van grote romanschrijvers het mimetisch principe ontdekt te hebben, inderdaad tot de Catholica is teruggegaan. Hij had inzicht verworven in de rol die het offermechanisme speelt in religie en in het ontstaan van culturele vormen als vrucht daarvan. Vooral had hij ontdekt hoe het individu een geromanticeerd ideaal was van mensen die in mimetische relaties elkaar tot model nemen, wat tot spanningen leidt die kunnen escaleren en dan via het offermechanisme geneutraliseerd kunnen worden door de spanning af te leiden op één willekeurige zondebok die de schuld krijgt Zoals Girard uiteenzet in *La violence et le sacré* van 1972 vormt religie aldus de basis van cultuur. Maar als de kern van dit verhaal is dat elke religie een gewelddadige leugen bevat, die voortdurende gecamoufleerd moet worden, dan blijkt hem bij het uitwerken daarvan dat de Bijbel die gecamoufleerde leugen systematisch doorprikt. Hij beschrijft dit dan door die idee toe te passen op de drie terreinen: mythologie, bijbelstudies en Freudiaanse psychoanalyse. En rond die tijd keert hij terug tot de Catholica, maar wel met een duidelijke kritiek op de dogma's over de verlossende rol die Jezus' Kruis wordt toegedicht. Hij noemt dit de sacrificiële lezing van het Christendom en in *Des choses cachées depuis la fondation du monde* neemt hij vooral de Hebreeënbrief op de korrel, waarin die sacrificiële lezing de beslissende boodschap lijkt te zijn (zoals hij toen meende).

Dat gewraakte geloof heeft in gesprekken met de Islam eeuwenlang centraal gestaan. Figuren als Augustinus en Anselmus hebben er door eenzijdig Schriftgebruik de concrete vorm van bepaald. Maar de uitdaging van de Islam blijkt ook zelf die gedachtelijn rond de verlossende kruisdood van Jezus enorm versterkt te hebben. Vanaf de eerste confrontaties stond de Islam bekend als de religie die de verlossing door Gods Zoon verwierp en daarom met alle middelen bestreden moest worden. Dit punt is aan weerszijde steeds scherper tot kernverschil gemaakt. De vraag is nu of Girards visie tot natuurlijk middelaar in dat debat kan worden.

Wat behelst dat dogma en wat verwierp Girard? Als Jood had Jezus de oude profeten gevolgd en dicht bij diverse apocalyptische en revivalistische groepen gestaan. Hij had aanscherping van de religieuze beleving beoogd, maar met uitgesproken afkeer voor liefdeloos legalisme. “De wetten (de Sabbath) zijn er voor de mens en niet andersom”, was zijn positie. Toen dit in het hyperactieve landschap van het bezette Palestina spanningen opriep en de leiders zich bij hun strijd tegen de gehate Romeinse bezetters door hem in de rug aangevallen voelden, werd hij overgeleverd en gekruisigd. Maar op de derde dag door God opgewekt, zou hij aan de zijnen verschenen zijn om na enige tijd ten hemel op te stijgen en zijn Geest uit te storten. Er was nu al vóór de eerste NT-geschriften werden geschreven, vanuit een eindtijdverwachting en gevoed door apocalyptische literatuur uit Daniel e.a. een lezing van Jezus’ leven ontstaan waarin verbondenheid met hem ging gelden als beveiliging tegen het naderende oordeel Gods voor allen die geloofden, Jood of niet. In dit kader ging de kruisdood gelden als kernmoment, waarin Jezus die redding met zijn eigen leven had gekocht. Hoewel navolging van Jezus wel benadrukt werd, ontstond er al vroeg een taalgebruik dat het geloof in Jezus’ kruisdood en de verlossende werking daarvan centraal stelde, waarbij zijn aanvaarding van die dood geduid werd als sacrificiële zelfgave ter vrijkoop van ’s mensen zonden. De gelovigen zouden gered (gezuiverd) zijn door zijn bloed op een wijze die vergelijkbaar was met de offertheologie van de tempeloffers. Die offers waren er immers om de schuld van het volk uit te wissen. Hier speelden dus twee mythische motieven die Girard verwerpt, namelijk dat zonde een schuld is die vereffend kan worden en dat God als boekhouder die schuld afstreept tegen de gebrachte offers. Dit beeld zag Girard verwoord in wat als de meest gecondenseerde NT-tekst gold: de Hebreënbrieff, waarop veel van de latere verlossingsleer gebaseerd is. Die tekst heeft hij fel bekritiseerd omdat de verlossingsleer die eruit afgeleid was haaks stond op wat hij als profetische boodschap had leren zien, namelijk dat God verklaarde geen offers te willen maar gerechte liefde. Jezus’ ontmanteling van het sacrificieel denken, dat Girard als kern van het Bijbels monotheïsme zag, zou in die tekst weersproken zijn. Dat hij de exegese van die tekst zelf later bijgesteld heeft, verandert niets aan de visie die hem tot bekering bracht.

Girard deelt de Moslim kritiek dus. Vanuit de schuldbrieftheorie was Paulus’ woord letterlijk genomen dat Jezus de oerzonde van Adam gedelgd had, verstaan als ongehoorzaamheid waarmee Adam greep had willen krijgen op Gods macht. De wereld was aldus met een zó zware schuld opgezaald dat die door de mens zelf niet vereffend kon worden maar het offer van zelfgave door Gods eigen zoon behoefde. Jezus die dit door zelfopoffering volbracht als een Nieuwe Adam, moest dus van goddelijke aard zijn wilde het zo effectief zijn als hijzelf aangaf. Twee kerndogma’s zijn hieruit afgeleid. De leer van de goddelijkheid van Jezus (en daarmee samenhangend de leer van de Triniteit) en vooral het dogma over verlossing uit de erfzonde. Augustinus die benadrukt heeft dat redding enkel door Gods genadegift kan komen en de mens wezenlijk zondig is, heeft die leer sterk bevorderd in zijn filosofische worsteling met het enigma van het kwaad, waarvan hij noch God, noch een metafysische tegenspeler als bron kon zien, en dus bij de mens een overgeërfde oerzonde moest veronderstellen.

De dogmatische strijd over Christus' godheid en de Triniteitsleer moet gezien worden tegen de achtergrond van de vraag hoe Jezus middelaar van ons heil kon zijn. Dat kon enkel als hij goddelijk was en de Vader een oneindige genoegdoening kon aanbieden. De strijd over tal van christologische varianten speelde volop ten tijde van de opkomst van de Islam. Het latere denken over het kruis als bron van verlossingsgenade staat in dit teken. Bedenken we ook dat al vóór Augustinus de kerk gold als de beheerder van die genade en dat er buiten de kerk geen redding heette te zijn. Met de kerk was de sacramentele orde bedoeld die de clerici bedienden ter zondevergeving. Dit ging steeds sterker spelen en in de Middeleeuwen groeide er haast een psychotische angst bij mensen om ondanks de sacramenten alsnog onwaardig te zijn voor de Heer. Dat veroorzaakte een mentale impasse. Ofwel waren sacramenten een automatisme en was de zonde dus een irrelevante grootheid; ofwel, omgekeerd, waren sacramenten overbodig in relatie tot de gelovige zelfgave aan de Heer. Die laatste visie kreeg vooral vorm in diverse hervormingsbewegingen. Maar de eerste bewerkte een grote vrijheid van ondernemen, die zich baseerde op de individualistische insteek juist van die sacramenten. Tezamen hebben die twee geleid tot een type individualisme met een gespleten (dualistische) tint, die de relatie tot de transcendentie steeds lossere deed staan van technisch-economisch en politiek handelen. En daarin is uiteindelijk een amoreel relativisme (ofwel nihilisme) dominant geworden.

Om te zien hoe Girard en de Islam toch tegenover elkaar staan moeten we twee kanten van die Westerse visie op de bemiddelde kruisgenade nader bekijken. Omdat genade ontvangen werd via sacramenten die op individuele basis beleefd werden, nam de nadruk op het individu sterk toe, iets dat parallel liep aan de economische ontwikkeling binnen de stadscultuur en het einde van de feodale tijd. Dit had filosofisch en sociaal twee opvallende uitwerkingen. In sociaal opzicht werden familiebanden steeds minder belangrijk, wat de Kerk in de hand werkte door haar huwelijksrecht waarin huwen een kerkzaak was met nadruk op de evenwaardigheid der beide partners die ieder ten overstaan van God (en de kerk) hun jawoord gaven. Daarmee gepaard ging een minutieuze casuïstiek over seksualiteit (over zondigheid, boetedoening, etc.) wat de idee bevorderde van individuele rechten en principiële gelijkheid der geslachten, maar tevens de morele druk verhoogde. Tegen dit laatste kwam de idee van individuele eigenheid nu in opstand, leidend tot een filosofisch verzet dat zich allereerst toonde in het nominalisme en zijn afwijzing van het metafysische absolute. Ieders eigen zintuiglijke waarneming ging nu sterk tellen, in de hand gewerkt door de boekdrukkunst en het grote technisch-wetenschappelijke in de middeleeuwse kloosters en door wat uit andere regio's (zoals de Moslim-gebieden) was binnengekomen, mede door ontdekkingsreizigers.

Dit alles maakt duidelijk hoe de sacrificiële lezing van het Evangelie, die Girard bekritiseert, bron is geweest van een bestel dat de figuur van het romantische individu voortgebracht heeft, met in zijn kielzog de neiging tot nihilisme en relativisme. Als sociologen dit beschreven hebben als secularisatie, toont dit hoezeer het heil dat voorheen begrepen was als eeuwig leven in het 'hiernamaals' nu van het eeuwige verschuift naar het 'hiernumaals', en dus laat zien hoe gemakkelijk religieuze symbolen (saeculum) in hun tegendeel kunnen omslaan. Girards terugkeer tot het Christendom stond duidelijk in het teken van kritiek op de gangbare lezing van het Bijbelse erfgoed. Alvorens zij alternatief voor

dat genademodel te bespreken, bekijken we eerst de visie van de Islam en bedenken daarbij, dat de rivaliteit tussen beide religies dit aangescherpt heeft. Doet Girards kritiek op de traditie hem dichter komen bij de Islam? Maar blijft zijn nadruk op het kruis dan geen obstakel?

### 3. De Islam en de geliefde profeet Isa

Wie een inleiding in de Islam of de Qur'an ter hand neemt kan niet om de grote overeenkomst met de Bijbel heen. Verder valt de specifieke rol van de *tahwid* op, de eenheid Gods die men benadrukt met verwijzing naar één van de oudste soera's, nr 112, waarnaar de bovengenoemde Q 2:117 naar verwijst. Dat van de 114 hoofdstukken (soera) de oudste (veelal de kortste) op het einde staan heeft veel discussie opgeleverd over de oorsprong van de Qur'an als liturgisch boek van citaten uit wat de Profeet als openbaring ontving (en dat samen met de Hadieth, de "Overleveringen" over het leven van de Profeet, de basis vormt van de Islam). De Islam is in de 7<sup>de</sup> christelijke eeuw ontstaan te midden van een intens religieus landschap en daarom zien sommigen een tegenhanger van het kruisteken in het openingsvers van bijna elke soera, de *bismala*, die luidt: In naam van Allah, de Barmhartige, de Genadevolle. Maar daaruit af te leiden dat de Islam enkel een protest tegen het heersende Christendom was, is onacceptabel.

Mohammed groeide op in Mekka, dat via handel tussen Yemen en de rijken in het Noorden open lag voor veel invloeden, maar ook intern verdeeld was door vetes tussen polytheïstische families. De handelspartners hadden veelal een Bijbelse achtergrond, zoals de diverse Joodse en Christelijke groeperingen, met hun veelheid aan vaak apocriefe geschriften. De Qur'an wordt toegeschreven aan Mohammed, die na enkele reizen als handelsintendant, een visioen kreeg met de opdracht om aan zijn eigen volk te Mekka de ene ware God te verkondigen. Om het polytheïsme te bestrijden, maar ook om uit te stijgen boven de twisten onder de Christenen, benadrukt de Mekkaanse Soera 112 dat er één God is die geen afstammeling heeft. Die God heeft zich in Israël geopenbaard via profeten, van Adam tot Isa (Jezus), wier woorden echter vertekend zijn. Na verguisd en vervolgd te zijn in Mekka werd Mohammed uitgenodigd om in Medina de conflicten in Joodse en Christelijke kring te komen vereffenen. Hij stuitte er al snel op onwil. In de Soera's uit Medina vinden we dan ook een felle ondertoon van kritiek op hun ongeloof. De zending aan Mekka bleef overigens de kern van zijn aandachtsveld.

We laten nu buiten beschouwing hoe de Qur'an feitelijk is gevormd en hoeveel verzen eerder vanuit het Aramees dan het Arabisch begrepen moet worden. Maar dit soort vragen toont wel de noodzaak aan van een hermeneutiek die slechts moeizaam op gang komt, zeker rond de vraag wat met letterlijke openbaring van het boek bedoeld wordt. Het literaire genre van dit boek is opvallend eenduidig. De Profeet presenteert zijn woord steeds als door God gegeven 'waarschuwingen'. Daarin volgt hij de Bijbelse profeten. Dogmatische uitspraken ontbreken, tenzij als basis voor een morele

oproep. Er is weinig gerichte kritiek op enig dogma, behalve op alles wat een meervoudigheid in God impliceert. De parallellen met de bijbel zijn geen citaten, laat staan verbeteringen van het OT of NT. Ook hier is het literair genre: 'aanmaning'. De Bijbelse figuren komen uit de orale traditie en dienen als voorbeelden. Het is dus onjuist de boeken naast elkaar te leggen, als wederzijds commentaar. Bovendien is er op zaken die pas later zijn gaan spelen in het Christelijk Westen natuurlijk geen commentaar te verwachten in de Qur'an. Dit geldt bijvoorbeeld voor de erfzondeleer en de wijze waarop de rechtvaardiging is uitgelegd in antwoord daarop. Van de andere kant is het duidelijk dat de snelle verspreiding van de Islam in het centrum van de Christenheid (in Syrië, Mesopotamië, Egypte, Noord-Afrika) een onmiddellijke confrontatie met zich meebracht, die steeds meer toegespitst raakte op de vergelijking tussen het moreel gehalte van Jezus en Mohammed.

De Islam is zeker meer dan een vroege hervorming van het Christendom. Maar wat precies en hoe moet de snelle verspreiding ervan gezien worden? Was dit een brute verovering die het gemunt had op Christenen? De onmiskenbare brutaliteiten die Christenen aangedaan zijn, zijn al vroeg begonnen, maar waren geen deel van een vooropgezet veroveringsplan. Men wist hoe de verbannen vrienden uit Mekka in de beginperiode in het Christelijk Abessinië opgevangen waren, maar ook hoe de Christenen zelf verdeeld waren door kerkpolitieke rivaliteiten, met de visie op Christus' twee naturen als splijtzwam. Tegen het Byzantijns-Romeins keizerrijk keerden zich Perzië in het Oosten en Egypte in het Westen, waar een heel andere christologie opgeld deed. Egypte met zijn monofysisme nam toen al snel de Moslim afwijzing van Jezus' middelaarschap aan als een bevrijding, en ook de Perzische Nestorianen zagen Moslims graag als vrienden. Het bloedvergieten dat toen begon was grotendeels te verklaren uit oude ideologische verdeeldheid, waar de strijd om Jezus' rol als goddelijke middelaar nu ging verworden tot een rivaliteit tussen de twee profeten.

Doctrinair gezien is de Islam laagdrempelig, gecentreerd op rituelen en ethiek. De vijf zuilen (belijdenis, gebed, vasten, aalmoes, pelgrimage) zijn naar de vorm vaak uit andere tradities overgenomen. Hoewel het ascetisch celibataire monnikendom afgewezen wordt, hebben hun tradities wel model gestaan voor het devotionele kader. Hun religieuze vormen pasten beter bij het nomadebestaan en het plattelandleven dan bij het stedelijke bestaan van de Christelijke elite. De laatsten stelden zich vooral kritisch op tegen oude familievormen. Dit heeft gevolgen gehad voor ons thema van de genderproblematiek. We noteren alvast dat de Islam als enige de seksuele omgang als zodanig ritueel onrein acht, en de mannen verplicht zich erna te reinigen alvorens aan het gebed te kunnen deelnemen. Hier verschijnt het beeld van het individu (man) die zelf zonder bemiddeling voor Allah staat. Imams hebben geen rituele, of sacramentele rol, maar leiden het gebed. Liturgisch drukt dit zich uit in eindeloze rijen mannen die gericht staan op Mekka (via de gebedsrijs). In de moskee staat enkel de preekstoel voor de verkondiging en de ambtstructuur is zelfs vlakker dan in veel denominaties uit de Reformatie.

Gerichtheid op Mekka in uniseksuele gebedsgroepen drukt twee karakteristieke aspecten uit. Het symboliseert de gerichtheid op de ene God die eenieder als Rechter zal gaan ontmoeten. Dat ultieme



moment is het enige dat telt, en de vijf zuilen zijn bedoeld om de mens daarop voor te bereiden, via het geloof in één exclusieve Godheid, de rituele heiliging van de tijd (de dag en het jaar), de edelmoedigheid en de verbondenheid met de openbaringsbron Mekka in de pelgrimage. Hoewel de Islam aldus in sociale zin uiterst individualistisch lijkt, is er een zware nadruk op verbondenheid, via wat we met Durkheim een mechanische verbondenheid kunnen noemen. Dit in tegenstelling tot het Christendom waar heilsbemiddeling via een sterk hiërarchische kerk feitelijk tot nadruk op ieders eigenheid geleid heeft (in Durkheims termen: de organische verbondenheid). Tegenover Durkheims functionalistische visie echter, die in de religie een afbeelding en bekrachtiging van de sociale orde ziet, zien we hier een structurele tegenstelling, die niet zonder relatie is met Girards idee over religie als 'noodzakelijke leugen'. Voor de toekomstige dialoog lijkt me dit van het groot belang. (Zelf heb ik altijd gesproken over de noodzaak voor een schismanalytische kijk op religie.)

Alvorens dit uit te werken inzake de visie op heil en gender, wil ik eerst enkele momenten uit de ontwikkeling van de Islam vermelden. Mohammed raakte al snel in politiek verwickeld toen hij door Joden en Christenen in Medina gevraagd werd hen te helpen vetes te beslechten. Aanvallen vanuit Mekka verplichtten hem ook tot het militaire leiderschap en daar hoorden naar oud Bedoeïnegebruik huwelijksverbintenissen bij als vredesinstrumenten. Dat deed hem zijn eigen (Gods) gezinsregels overtreden, die polygamie wel toestonden maar hoogstens met vier vrouwen. Na zijn dood kreeg de politiek-militaire kant al snel de overhand met daarnaast de juridisch-ethische interpretatie van de leer (in vier grote scholen). De dogmatiek kwam pas na enige tijd, veelal verbonden met wijsbegeerte. De bloeiende filosofie alsook de mystiek ging vaak een eigen weg zonder dat er een centraal gezag op toezag. Dit vond vooral plaats in Syrië, Irak en verder naar het Oosten. De Christenen en andere volken van het Boek mochten als dimmi (extra belasting betalende onderdanen) onder hen leven als beschermde groep. Talloos waren de bloedige conflicten van semi-politieke aard over opvolging, die gemeenschappen uit elkaar dreven en zelfs, zoals bij de shii, tot afscheiding leidden. De laatsten hopen op terugkeer van een vermoorde afstammeling van de Profeet die een messiaanse orde moet brengen.

Temidden van die complexe geschiedenis groeide er ook een mystieke traditie (soefisme) met veel varianten, lopend van extatisch dansen tot gnostisch pantheïstische contemplatie en het maraboetisme met zijn magische praktijken. Van historisch belang is dat de tekstinterpretatie (*ijtihad*) na ongeveer drie eeuwen gesloten werd als vrije activiteit en dat vier interpretatielijnen van de *fiqh* (rechtsorde) vastgelegd werden. Dat bracht rust maar ook verval, mede vanwege het Westerse contra-offensief van de kruistochten. Ook de opkomst van Turkije en Egypte deden verschuivingen ontstaan. Maar het belangrijkste feit was dat het Westen, na de Moslim-opmars gestopt te hebben, zelf de hegemonie in handel en cultuur ging zoeken, tot in het moederland van de Islam toe uitlopend op het kolonialisme. Over de rivaliteit die daaruit gevolgd is heeft Girard uiteraard veel te zeggen dat de dialoog kan bevorderen. Voor de huidige situatie is het goed die fases van de rivaliteit scherp in het vizier te hebben.

Na een begin, toen de Profeet zich in bijbelse lijn zag als “laatste waarschuwer”, volgde er de aanvaringen met onderling twistende tradities, wat bekoeling bracht. Daarna kwamen diverse fases van confrontatie vooral met het Westen. Vooral de kruistochten en de koloniale ervaring waren zeer vernederend, wat vanwege het religieuze gemeenschapsgevoel erg scherp gevoeld werd. Het feit dat de bezetters niet gelovige Christenen waren die zich zo immoreel gedroegen verdiepte de haat. De collaboratie van eigen leiders met die bezetters spleet de gemeenschap en stimuleerde het fundamentalisme ook binnen de soefi-groepen. Velen zien de Christenheid nu niet alleen als ongelooft, maar ook als de oorzaak van mondiale chaos en van de politieke verdrinking (zoals de Palestijnen) tot en met de ecologische en morele (seksuele en familiale) ontreding. Overeenstemming over het monotheïsme of over Gods oordeel, en de rijke teksten die men samen deelt worden dan eerder een obstakel in de dialoog. Ressentiment te samen met minachting en religieuze verwerping stuurt dit alles en daarbij klinkt de genoemde visie van al-Faruqi op de achtergrond mee dat: de leer over de verlossend kruisdood een bron van kwaad en niet van heil is gebleken.

### **Al Faruqi en het Islamdebat**

De naam van de eminente Palestijnse geleerde Ismail Al Faruqi (1921-1986) komt nog regelmatig voorbij in hedendaagse discussie over de verhouding tussen de Islam en het moderne secularisme. Geboren in 1921 in Jaffa, Palestina, zou hij zijn werkzame leven voor een groot gedeelte doorbrengen in de Verenigde Staten. Naast de Islam heeft Al-Faruqi zich grondig verdiept in zowel het Jodendom als het Christendom en is hij op diverse manieren betrokken geweest bij de dialoog tussen de “religies van het boek”. Als Al Faruqi dan als een gematigde stem kan worden gezien, kan hij zeker niet ingedeeld worden bij de liberale moslims die zoeken naar een vergelijk met het Westerse secularisme. Met name in debatten over islamisering van de menswetenschappen keert Al Faruqi’s naam regelmatig terug en zien we hoe radicaal afwijzend hij tegenover het Westerse secularisme staat. In zijn ogen heeft de Westers menswetenschap helemaal niets opgeleverd: “Al hun onderzoek naar de menselijke natuur, naar gedragspatronen van individuen en groepen, het doortasten van zowel het onderbewuste als de hoogste verwachtingen van de mens – hebben niet als resultaat een betrouwbaar inzicht in de mens zelf opgeleverd. De wereldbewegingen van het Facisme en het Communisme, evenals het tragische einde van Jonestown en de verbreiding van sekten die een ontsnapping – hoe tijdelijk ook – van de werkelijkheid bieden, zijn allen symptomen van dezelfde malaise: de onzekere, zo niet valse zelfkennis van de mens.” Het is hier dat de Islam, die de ethische dimensie terugbrengt in het denken over de mens, soelaas kan bieden. Faruqi’s visie helt sterk over naar een non-pluralistisch toekomstbeeld en kan als autoriteit aangevoerd worden in Islamitische meningsvormen die het hart van het westerse denken over vrijheid en democratie raken.

Als de vraag rijst of Girard hier iets kan bijdragen, gaat dat niet over details, zoals de plek van offers in het geloof of de rol van de duivel bij het Abraham-offer, waarover talrijke visies en meningen zijn; of men satan bij de hadj symbolisch stenigt omdat hij Abraham belet had te offeren of juist omdat hij de offerwens ingefluisterd had. In Girards optiek is dit een boeiende vraag, maar niet wat ons moet bezighouden. Wel de vraag of de centrale rol die Girard aan het kruis toekent zijn theorie

onbruikbaar maakt voor de dialoog, zoals Reza Shah-Kazemi toch lijkt te impliceren, als hij de verwerping van Jesus' kruisdood als basisgeloof voor elke Moslim aanmerkt. Op populair vlak werd dit in Centraal-Afrika uitgedrukt toen iemand het verschil tussen Christenen en Moslims als volgt aangaf: *les gens du père tegenover les gens de prière*; mensen van de pater *versus* die van het gebed. Toen ik vroeg of de Christenen dan niet baden werd er gelachen. Ik had het niet begrepen! De één verwacht heil van gebed (nakomen van rituele plichten) de ander van de Gekruisigde die door de priester vertegenwoordigd wordt.

#### 4. Gender kruiselings bezien

Wat het vaakst als Westers moreel verval genoemd wordt is het seksueel liberalisme, met de nadruk op feministische strijdpunten, homoseksualiteit en de erotische vervuiling van de openbare ruimte met suggestieve teksten en beelden. Hoewel Moslim mannen ongegeneerd porno bekijken klagen ze over het gevaar voor hun vrouwen en dochters. Het dragen van sluiers of gelaatbedekkende kleding door migrantenvrouwen uit landen waar dit toch weinig gebruikelijk of zelfs verboden is (Turkije) heet dan een bescherming te zijn tegen die seksuele verwording, maar krijgt onmiskenbaar de functie van politieke stellingname en symbool van verzet daartegen. Al zeggen de vrouwen zelf veelal ervoor te kiezen het Qur'an voorschrift te volgen, blijkt er daar niets over voorgeschreven of expliciet aanbevolen te zijn. Hoe zit dit?

Uitgaande van het basisgegeven dat beide religies het heil zien in Gods genadige beoordeling bij de dood maakt het een groot verschil of men al dan niet op een bemiddelde verlossing rekt. Zo niet (Islam) dan is de inbedding in de voorgeschreven sociale orde doorslaggevend en ligt alle nadruk op het volgen van omgangsregels. Waar de man sociaal verantwoordelijk is voor het gezin - de plaats waar de nieuwgeborene God leert kennen - zal diens controle op de eerbaarheid van de vrouw een religieus accent krijgen. Die sociale plichtvervulling zal bij de afrekening doorslaggevend zijn. De morele status van de vrouw is voor de man dus een factor in zijn Godsrelatie. Ditzelfde geldt veel minder of niet bij een samenleving die een middelaar erkent, omdat hier de eigen morele basis van de vrouw meer reliëf krijgt, wat door het kerkse huwelijksrecht en later door de feministische beweging breed uitgewerkt is. Dat de techniek van vruchtbaarheidscontrole hierbij een grote maar ook ambiguë rol speelt spreekt voor zich en dat de greep op de voortplanting een dubbele oorsprong heeft is in ons kader een belangrijk gegeven. De feministische bevrijding is slechts ten dele gediend geweest door de toenemende loskoppeling van reproductie en seksuele relaties. Zolang de man de heersersrol blijft houden in sociaal opzicht is die ontwikkeling ambivalent. Bovendien is de seksuele revolutie ook een revolte geweest tegen de religieus gekleurde definitie van seksualiteit die onderwerping aan een Godgewilde scheppingsorde beval en die door de kerkmoraal omgeven was met zware sancties vooruitlopend op Gods eindoordeel. Het relativistisch verzet tegen de transcendentale inmenging in het menselijk bestel spitste zich vooral toe op dit terrein en pleitte voor een puur empirisch wetenschappelijke ordening. Seksuele geneugtes stonden los van de transcendente oogmerken en moesten in willekeurige vorm beleefd kunnen worden, inclusief

homoseksueel. Van zondig verzet tegen Gods wet mocht niet gesproken worden en het enige dat telde was de vrije keus van gelijkwaardige partners. De voortplanting was ondertussen een zaak geworden van sociaal-technische regels met bio-medische begeleiding aan te bieden door de overheid.

De idee dat de vrouw een zelfstandige speler in het sociale veld moet zijn, heeft dus zowel religieuze als anti-religieuze wortels. Het verschil met de Islam lijkt totaal, waar de vrouw geldt als onderdeel van een te respecteren goddelijke ordening waarover rechtens alle macht de man toekomt. Toch is er een band tussen beide die dieper gaat dan de patriarchale praktijk aan weerszijde en die oplicht zodra we Girards visie inbrengen. De onderwerping aan Gods familieorde die de Islam vraagt vindt een zekere, doch verholde parallel in het Christendom. Het oerverzet tegen Gods orde, ofwel de oerzonde die in Jezus' kruis overwonnen is, heeft die orde op een rebelse wijze in het vizier gehouden, en tevens ontkracht, als gehaat model dat men nu straffeloos kan negeren. Dit heeft Nietzsche tot de vrolijke wetenschap van nihilistische moraliteit geleid, die opgewekt de wet zelf tot grootste vijand verklaart, tot verdriet van zowel de Islam als het Christendom. Hoe zou Girard van deze twee meer kunnen maken dan rivalen of conservatieve gelegenhedsvrienden in een strijd tegen amoreel relativisme?

Om dit te begrijpen moeten we Girards eigen strijd tegen het relativisme en zijn nadruk op de rol van het kruis begrijpen in het licht van zijn terugkeer tot de Kerk die niet allereerst was ingegeven door onvrede met (post)modern relativisme. Door zijn literatuurstudies had hij de fictie van het romantische individu weten door te prikken en de rol van mimetische zondebok ontdekt. Toen vond hij in het bijbels discours de oproep tegen het offermechanisme. Door een crisis in eigen gezondheid en reacties rondom hem op een zelfdoding in de familie zag hij hoe de mensen die boodschap erg nodig hadden om de mimetische rivaliteiten te overwinnen. Dit bracht hem ertoe de Christus te accepteren als sleutelfiguur, maar dan met een andere lezing van het Kruis, ontdaan van de sacrificiële interpretatie uit de gangbare verzoeningsleer.

De Moslim afwijzing van de kruisdood gezien als offerdaad van Gods Zoon om Gods toorn aan banden te leggen deelt Girard dus, al zegt hij nergens dat die leer de basis onder de morele orde weglaat. Hij benadrukt de plicht om de wortel van immoraliteit te bestrijden, te weten de mimetische rivaliteit en het zoeken van zondenbokken te bestrijden. Als hij daarmee geen vriend van de Islam wordt komt dit doordat hij daar het offerdenken sterk ziet terugkeren. De nadruk op plichtenmoraal en het jaarlijks offerritueel wantrouwt hij omdat hij vasthoudt aan de kritische richting die in de Bijbel spreekt. Regels horen ten dienste van de mens te staan en daden verrichten omdat een geloofsleer het gebiedt is niet de religieuze optie die hij wil voorstaan. Het kruis ziet hij juist als symbool van de radicale optie om alle discriminerende regelgeving en ritualisme aan de kaak te stellen. Hij stelt dat het juist de confrontatie met de beheerders van het rituele systeem was die Jezus op het kruis heeft gebracht en dat hij toen elke vluchtroute afwees omdat die zijn boodschap zou compromitteren. Nadat Girard eerder de duiding van de kruisdood als verlossend offer

verworpen had, kwam hij met Schwager wel tot de visie dat Jezus een daad van rebelse zelf-opoffering gesteld had, die tot een imitatie oproept in de zin van een positieve mimesis.

## René Girard en de zoendood van Jezus

In *Des chose cachées* stelt René Girard zich diametraal tegenover elke gedachte aan een “zoendood” van Jezus op. Op de vraag van Guy Lefort “Maar de kruisiging is toch het offer van Christus?” antwoordt Girard: “In de evangeliën is niets te vinden dat aanleiding geeft tot de gedachte dat de dood van Jezus een offer is, hoe je dat offer ook zou omschrijven, als verzoening, als plaatsvervanging of wat dan ook.” De gedachte aan de zoendood, of aan de kruisiging als een offer markeert het verschil tussen een *sacrificiële* en *niet-sacrificiële* interpretatie. De apodictische uitspraak dat de Evangeliën wars zijn van elke vorm van sacrificieel denken brengt Girard in conflict met passages die anders lijken te suggereren. In *Des choses cachées* is dat met name de *Brief aan de Hebreëen* waaraan Girard een hele paragraaf wijdt. In *Le bouc émissaire* besteedt Girard een heel hoofdstuk aan een andere in deze context lastige passage, te weten Johannes 11:49- 53:

Een van hen, Kajafas die dat jaar hogepriester was, zei tot hen: “Jullie begrijpen er niets van. Jullie zien niet, dat het beter is dat één mens sterft voor het volk en dat niet het hele volk te gronde gaat.” Dat zei hij niet uit zichzelf maar in zijn hoedanigheid van hogepriester profeteerde hij dat Jezus zou sterven voor het volk – en niet alleen voor het volk maar ook om de verstrooide kinderen van God bijeen te brengen. Vanaf die dag waren ze besloten hem te doden.

Het is in deze passage dat in de ogen van Girard hoegenaamd expliciet het zondebokmechanisme wordt *onthuld*. “De zin is toegevoegd om ons verzet te doen groeien tegen de verleiding om zondebokken te maken, tegen de vervolgingsvoorstellingen ook die haar verhullen en tegen het meeslepende mimetisme waardoor zij wordt bevorderd. Dit gevolg is het omgekeerde van wat de eerste toehoorders van de zin ondergingen.” De Evangelische tekst stemt allesbehalve in met de bewering van Kajafas, en daarmee staat Girards opvatting van de kruisdood vierkant tegenover die van het sacrificiële chistendom, die met een instemming met deze woorden geen moeite heeft, getuige de voetnoot bij deze passage uit de Canisiusvertaling: “Door een bijzondere beschikking Gods, die zijn ambt van hogepriester paste, gebruikte Káifas, zonder het te weten, woorden die Jezus’ zoendood voorspelden.”

Dat Girard de kern van de rechtvaardiging en het heil in de morele ommekeer ziet en niet, zoals de oude verzoeningsleer, in de externe toerekening is een basis voor het Islam debat, mede gezien de gedeelde zorg om het relativisme. Maar enkel als de volgende problemen onder ogen gezien worden. De theologische objectie van Augustinus tegen Pelagius blijft voor beide religies een basisgegeven. Maar als beide religies aldus zelfheiliging een verdacht idee vinden dan is de vraag hoe Gods genadeïnitiatief de mens kan bereiken als er van bemiddeling door Jezus’ kruisdood niet gesproken kan worden? Door de verantwoordelijkheid bij de mens zelf te leggen en dan hoop op Gods genade te preken lost de Islam niets op. Want die combinatie veronderstelt een beklemmende observantie van de geopenbaarde regels, wat zich toespitst in twee op de man toegesneden gebieden. Uitvoer

van de religieuze rituelen en een goed beheer van het huis door 's mans greep op de vrouw stellen een dubbel dilemma.

Girards visie op de rol van rituelen en de oorsprong van morele voorschriften als uitingen van sacrificieel geweld lijkt hier geen ruimte te laten voor dialoog. Dat Jezus' bemiddelaarsrol in zijn visie ontdaan is van de oude leer over genoegdoening maakt zijn idee over het kruis niet meer acceptabel voor Moslims, die immers elke daad van gehoorzaamheid aan Gods regel koppelen aan de geloofsbelijdenis dat de regelgevende "God de grootste" (*Allahu akbar*) is. Girard lijkt in feite nog verder doorgeschoten op het relativistische pad dat Moslims haten, juist omdat hij de regels zelf betitelt als vrucht van sacrificieel geweld, en Jezus presenteert als kampioen van een bevrijding, waarin iemand als Ayaan Hirsi Ali zich onmiddellijk zou kunnen vinden. Hoewel Girard de gender problematiek weinig nadruk geeft is zijn tekst over de overspelige vrouw van Jn 8 toch helder: oppressie van de vrouw in naam van moraalregels ziet hij als een religieuze ontsporing.

Niettemin ziet Girard in de Islam een traditie die de inzet voor het onschuldige slachtoffer ook centraal stelt en in het profetische taalgebruik een gemeenschappelijke basis biedt. De Qur'an hekelt fel de Faraonitische verdrukking van Israël. En de afkeer van de moord of Abel (Habil) is een favoriet thema voor beiden. En al zou Mohammed (volgens de Hadith) de overspelige wel hebben laten stenigen om trouw te zijn aan Gods wet, toch kan hij ook gezien worden als vernieuwer van het recht van vrouwen. Girard heeft waardering voor Moslim idealen en zoals gezegd deelt hij de kritiek op de oude verzoeningsleer over Jezus' kruisdood. Maar zijn visie op het kruis en op de familieregels is een wezenlijk obstakel. De Girardijnse term 'obstakel' gebruik ik hier om te wijzen op de donkere laag van eeuwenoude rivaliteit tussen deze religies die pas doorbroken wordt als we Girards kruisvisie verbinden met de gender problematiek.

## 5. Kruis, bron van interdividueel zijn

De Islam, het Westers Christendom en Girards model kunnen we triangulair groeperen als drie heilsmodellen. De eerste twee delen een gerichtheid op het hiernamaals, terwijl de twee laatsten aan Christus een sleutelrol geven op weg naar het heil. Girard en de Islam delen de visie dat alle energie gericht moet zijn op goed (ethisch) gedrag; daarbij neemt de Islam de verordende wet als richtsnoer en vertrouwt verder op Gods barmhartigheid, terwijl Girard de religieuze regels juist ziet als uiting van sacrificieel geweld dat de mens onder Jezus' leiding moet overwinnen. Girard erkent dat de inzet voor gemarginaliseerden de Islam eigen is, zodat daar een raakpunt zit. Maar bij hem speelt de bovenaardse gerichtheid niet. Hierin deelt hij in de paradigmaverschuiving die de secularisatie gebracht heeft, waarbij het hiernamaals (en het Godsoordeel) vervaagd is. Waarom Girard binnen die driehoek toch niet als tussenfiguur kan verschijnen houdt volgens mij verband met zijn visie op het oerkwaad, dat hij duidt in termen van rivaliserend geweld tussen God en mens, en de

Eden-mythe blijft lezen als opstand tegen God als rivaal. Zo blijft hij binnen het taalspel van de beide rivalen, die juist aan deze steen hun zwaard wetten. Het kruis is een antwoord op een ander oerkwaad dat verzwegen wordt.

Het kwaad verticaal lezen is gevaarlijk inconsequent. Al is de gerichtheid op het hiernamaals verlaten, evenals de idee van een verzoenend offer ter pacificatie van Gods toorn, toch is de idee van de 'erfzonde' als rivaliteit met Gods Transcendentie gebleven. Omdat die lezing van het Eden-verhaal echter bij de verzoeningsleer hoort die de Islam en Girard zelf afwijzen, leidt dit tot een spanning en werkt Satans list hier ten volle. Want die vertelde Eva dat het verbod was opgelegd om hen de goddelijke status te onthouden. De val zien als een perverse mimesis van God leidt tot een dood spoor. Girard moge de Islam meer nabij lijken te komen door modern verzet tegen God aan de kaak te stellen, maar als hij vervolgens de strijd aanbindt met de door God opgelegde religieuze wetten, die culminerend in de famileregels en de onderwerping van de vrouw aan de man, moet dit vastlopen. Deze modellen volgen in feite alle drie de verticale visie op het kwaad die de slang (Satan) aan Eva suggereert. Hoewel de Qur'an de zondeval formeel niet kent (of zelfs ontkent), staat er wel dat Adam door ongehoorzaamheid in schuldrelatie tot de transcendentie God kwam te staan en dat Iblis (Satan) daarin een rol speelde. In Genesis stelt Satan Gods order voor als de perfide opzet om de mens te onthouden wat hem toekomt. En daarmee krijgt de zonde het aspect van wat de Verlichting "*felix culpa*" noemt. Niet in de zin van de Paasliturgie, maar omdat de ongehoorzaamheid de mens het beste van kennis en welvaart heeft opgeleverd. Girard en de Islam verwerpen beide wel die "*felix culpa*" gedachte, maar om tegengestelde redenen. Girard ziet die rivaliteit anders dan zowel de Islam als de oude verlossingsleer. Het valt echter op dat in zijn lezing van Gen 3 de aandacht onmiddellijk doorschiet naar de moord van Kaïn op Abel als eerste bewijs van 's mensen verworping. De rest van de Eden mythe blijft onbesproken. Moord en rivaliteit als afgeleide van een revolte tegen de Schepper is het thema. Maar dit is Satans oude valkuil die zijn mogelijke bijdrage aan de dialoog tussen de rivaliserende religies en hun beider transcendent verhaal verlamt.

Hier kan ik niet de idee van transcendentie bij Girard bespreken en de vraag of hij voldoende is ingegaan op Hegels dialectiek van het 'mimetisch verlangen naar erkenning'. Wel wil ik het Westerse denken over de erfzonde en de bijbehorende verlossingsleer historisch situeren. Deze kregen pas vorm kort vóór de komst van de Islam. Zij gebruikten wel Bijbelse beelden, maar benutte vooral het Augustijns neoplatoons denken, dat probeerde het kwaad te verklaren zonder de Schepper te compromitteren. Van belang is dat dit een keuze betrof die Girard na aan het hart ligt. Het kwaad geldt als menselijk gegeven dat zijn wortel vindt in de verlangens waarvan Girard (zoals Hegel vóór hem) het mimetisch karakter benadrukt. Wat bij die latere verlossingsleer echter versluiert raakte uit Augustinus' erfenis is diens opmerkelijke nadruk op een andere Godsidee, zoals aangezet in zijn beroemde uitspraak dat God mij als mens meer intiem is dan ik mijzelf. Vanaf dan is transcendentie heel anders, en daarmee ook het verhaal van Adams ongehoorzaamheid die door de Nieuwe Adam is rechtgezet. Zonde geldt dan als een antropologische gegeven, tegen de achtergrond van een innerlijke transcendentie die alles doordringt. Maar al kan Girards mimetisch denken dit goed plaatsen - als de permanente stem van het onschuldige slachtoffer, die klinkt van voorbij het

offergeweld en mij aanspreekt op de leugen die in elk optreden in woord, symbool of culturele representatie loert – blijft er toch ook bij hem het gevaar van versmalling door de verticale definitie van de zonde.

Zoekend naar de antropologische wortels van de leugen en het geweld kijken we verder langs Girards telescoop voorbij het ontstaan van religieuze offers, dat hij overtuigend aanwees als de oer-pacificatie van het mimetische geweld. We zien hoe het Eden verhaal precies aansluit bij de antropologische gegevens door de sociale orde in het vizier te nemen die de Islam, het Christendom en ook Girard dreigen te vergeten. Waar de Westerse erfzonde- en genadeleer een opstandigheid van het individu tegen de Transcendentie poneert - die het geloof in Jezus' kruis neutraliseert - en waar de Islam in rivaliteit hiermee eerder een radicale nadruk op onderwerping aan Gods regels eist, vergeten beide een kerngegeven. En waar Girard spreekt over een oermoord die versluierd blijft terugkomen in de religies, onderzoekt hij onvoldoende op welk type rivaliteit die moord het antwoord was en hoe de identiteit ontstaat die de strijd brengt waarvoor zo'n pacificerende offer nodig is. We zien hoe primatologen en ethologen wijzen op de gelijkenis tussen de mens en andere levensvormen en hoe dit in de ontogenese van de foetus en in de structuur van het centrale zenuwstelsel zichtbaar is, waarbij sinds kort veel aandacht uitgaat naar de pas ontdekte spiegelneuronen. Als Girard de eigenheid van de mens ziet in het gebruik van ritueel geweld ter beheersing van de rivaliteiten binnen de groep - geduid als door een transcendent wezen geëist offer - stelt hij dat die conflicten ontstaan door wat hij noemt de mimesis van appropriatie die spanningen oproept. Maar evolutionair gezien is dit niet onaangevochten. Al kan de strijd om voedsel in bijzondere situaties binnen de groep wel moorddadige spanningen oproepen, toch krijgt dit scenario niet veel bijval. Er is een andere factor die het Eden-verhaal van Gen 3 in het vizier brengt

Appropriatie, toeëigening, is een variant van de grondwet in de fysica. Moleculen, atomen en zelfs subatomaire deeltjes ontstaan door 'aanhechting'. In de biologie wordt dit de motor van de 'zelf'-handhaving. Maar 'zelf' is hier geen juiste term. Want net zomin als atomen in een watermolecule tekens geven van een zelf tegenover elkaar, is dit woordgebruik te gebruiken bij de meeste biologische wezens. Bacteriën of regenwormen groeien en delen zich zonder dat 'identiteit' tegenover elkaar meespeelt. Hun levens voltrekken zich parallel. Dat verandert pas als de voortplanting seksueel wordt en er echt een 'tegenover elkaar' ontstaat. Lang voordat er het proces van zelfbewustzijn was dat Hegel ziet als een verlangen om erkenning en als uiting van mimetische krachten, was er de ervaring van (niet-)identiteit, voortkomend uit een anders-zijn dat afhankelijkheid bewerkt. Zelfs biologen die dit soms als het spel van "selfish genes" betitelen (Dawkins) moeten erkennen dat er een 'gevoel' van verschil ontstaat Tegenover het vruchtdragende vrouwelijke groeit dan bij veel soorten een dominantie van mannetjes en ook betrokkenheid op de jongen, die in steeds minder volwassen vorm geboren worden (wat bij mensen neotenie heet). Er ontstaan dan zorgformules die een gender-gebonden rolverdeling doen ontstaan. In de dierenwereld blijken de gevechten veelal op die seksuele rolverdeling en voortplanting betrekking te hebben.



De mimetische theorie geeft weinig aandacht aan dit feit, en aan het pijnpunt dat de Bijbel simpel aanduidt met de opmerking dat de mens vader en moeder moet verlaten om zich te binden aan zijn vrouw, hoe 'gewelddadig' dit proces ook is. Wat we het sociale kruispunt van de gender contacten kunnen noemen en waar de jongelui met hun neologisme 'swaffelen' aandacht voor vroegen tegen een bestel van culturele regels in, blijft zo onbesproken, hoewel er veel 'geweld' in schuilt. Om te zien hoe Girards visie op het sacrale geweld in de dialoog met de Islam een rol kan spelen moeten we enkele basisgegevens summier noteren met drie curieuze raakpunten in het Eden-verhaal. Zowel de Bijbel als de Qur'an spreken van het eten van een door God verboden vrucht waartoe Satan het oerpaar verleidt, met vijandschap tussen man en vrouw als gevolg, gekoppeld aan verdrijving uit de hof. Voorts speelt in beiden ook het bedekken van de schaamte een sleutelrol. Als we dit tegen het licht van antropologische en ethologische gegevens houden zijn er twee series constatering te doen.

Ten aanzien van paarvorming meld ik summier de volgende punten:

- Hoewel de seksen in de dierenwereld bij het paren velerlei spanningen vertonen is daarop de term vijandschap nauwelijks van toepassing.
- De meeste dieren, op enkele primaten na, beperken het paren tot de vrouwelijke bronstijd; maar de paarbereidheid bij de mens is constant.
- Bij de primaten het dichtst bij de mens is er of heftige strijd om wijfjes (chimpansee, gorilla) of juist promiscue copuleergedrag ter kalmering van conflicten (bonobo).
- Bij chimpansees krijgen bronstige wijfjes vóór de paring vaak vlees van de jacht en worden bij rivaliteiten over wijfjes soms soortgenoten uit andere groepen gedood.
- De mens toont naast het geven van giften veelvuldig paargedrag, het bedekken van de schaamdelen, het incestverbod en vaste regels voor exogamie..

Deze feiten zijn toetstenen voor de theorieën over het eigene van de mens.

- Sinds Hegel benadrukken veel filosofen dat de mens niet de eigen verlangens volgt, maar op mimetisch wijze andermans verlangens verlangt in een zucht naar erkenning.
- Tezamen met biologische observaties over menselijke neotenie wijst de psychoanalyse op verdringing van zulke verlangens in verhullende symbolen om pedagogische redenen.
- Girard stelt dat mimetische begeerte tot conflicten leidt die via een offermoord gepacificeerd worden, waarin uitstoten van valselijk beschuldigde zondebokken centraal komt te staan.
- Het structuralisme ziet ook de uitwisseling van tekens als typisch menselijke maar neemt het incestverbod leidend tot huwelijksuitwisselingen daarbij als grondgegeven.

Zoals bekend acht Girard de insteek van Lévi-Strauss te weinig 'dramatisch', als zouden de uitgewisselde betekenissen slechts knikkers zijn in een spel zonder inzet. Maar daarmee doelt hij vooral op de interpretatie van mythe in relatie tot de rituelen. We kunnen Girards kritiek op de bovenstaande punten echter koppelen aan de klacht van feministen tegen de te mannelijke aanpak van Lévi-Strauss en komen tot een hybride hypothese die het uitwisselen van vrouwen in huwelijkscontracten in feite ziet als een offer, zoals rituelen wereldwijd zichtbaar maken. Lévi-Strauss en Girard zijn op dit punt te verbinden, zonder dat we hoeven te veronderstellen dat de oermoord één van de huwbare vrouwen heeft gegolden. Al is ook dat laatste niet uit te sluiten gezien de rol van erotische gevechten rond bronstige wijfjes, is de stap van de (al dan niet opzettelijke) doding van een vruchtbaar lid in de groep naar de uitstoting van een vrouw ter pacificatie van de groep een te complexe mentale operatie om waarschijnlijk te zijn. Meer waarschijnlijk is dat een eerste dood vrede bracht tussen nabije groepen na de strijd over een (geroofd?) wijfje en dat daaruit uitwisseling gepaard met offers ontstaan is, wat vervolgens ingebed is in het offerbestel. Feit is dat veel volken de directe uitwisselingen van broer en zus als ideaal zien en dat de mythen zo'n huwelijk vaak als remedie voor conflicten opvoeren. Hoe dan ook, het feit van het incest verbod en van de vaste uitwisselingspatronen (zoals in Moslim kringen), wijst in die richting. Daarbij blijkt dat de dominantie van het mannelijk perspectief welhaast universeel is.

Terug bij het Eden-verhaal op het snijvlak van beide religies is mijn hypothese dus dat dit niet een rivaliteit tussen God en mens beschrijft maar een antropologisch vete, religieus gelezen als verstoring van Gods werk in ons intiemste (in Augustijnse zin). Het is geen politiek verhaal waarin het ik zich bevestigt tegenover de Meester, maar de implosie van de paradijsscène, die leidt tot de huidige gender verhoudingen. Wat opvalt is dat prelapsarisch de Bijbel de vrouw niet als object van uitwisseling ziet, want de man gaat als vrijwillige migrant-minnaar naar haar toe. We komen daarop terug. Als we zien hoe dit Eden-verhaal uitloopt op de verdrijving en vijandschap van de twee partners (Q 20:123), dan verschijnen de straffen als beeld van het actuele bestaan, getekend door de zonde die zijn eigen straf is (zoals Leibniz het zag). Dit wil zeggen dat in deze lezing noch de (zondige) relatie tot de Transcendente centraal staat, al dan niet in religieuze zin, noch de historische vraag van hoe Adams zonde ons kon raken. Dit is een Bijbelse mythe in Girardijnse zin met een commentaar op het (gewelddadige) leven.

Het thema is een kruispunt in velerlei zin, met vijandschap, zwoegen, naaktheid en mimetisch verlangen in seksuele polarisatie. De verboden kennis van goed en kwaad is de rivaliserende animositeit, dat instrument van differentiatie, dat in strijd is met Gods scheppingsideaal. Het eten van die vrucht leidt tot de oordelende en afwijzende vinger van Adam, die uitschiet nadat hij zijn 'superieure orgaan' heeft toegedekt. Dat zet de historie van eindeloze rivaliteit in gang. Adam constateert dat hij zich 'voor straf' in het zweet moet werken, omdat hij zich bindt aan een vrouw die zelf niet anders kan dan hem begeren om te kunnen baren, in pijn, en het kind door een lange opvoeding heen helpen. De natuur zelf is vijandig geworden, omdat de mens het wapen van discriminatie wil gebruiken. De Qur'an (Q 20:121) legt een direct verband tussen dat eten en de

openbaring van de naaktheid, als bron van vijandschap. Zich moeten kleden is de straf voor elkaars rivaal willen zijn.

Beide tradities kennen die evaluerende mythe over het feit dat de seksuele voortplanting, met al haar genetische voordelen, spanningen oplevert die tot de exogame huwelijksuitwisseling (en offerriten?) geleid hebben, en vervolgens tot de cultuurstelsels die de neotenie versterkt hebben met als gevolg een immer langere opvoeding met rivaliteiten binnen familieband. Dat het kind die rivaliteiten 'erfde', wat leidde tot broedermoorden (zoals op Abel), is een sociaal proces dat wel in gelovige zin geduid kan worden als strijdig met Gods scheppingsplan, maar dat horizontaal gelezen moet worden alvorens verticaal geduid te worden. De lezing van Gen 3 als valse mimesis blijft te zeer in de religieuze sfeer (die Barth terecht Satanisch noemt) om de opening te kunnen bieden in het debat tussen Islam en Christendom. Waar Girards theorie uitgaat op Augustinus' visie op de overwinning van het kwaad is ze zeker nuttig, maar hoe kan ze de seksuele voortplanting als bron van identiteit en rivaliteit zo'n plaats geven dat ze kan bemiddelen tussen deze twee geloven die ondanks verwante idealen zo kwetsend op elkaar reageren, juist in dat kerngebied van het bestaan – als bleek in de debatten rond Ayaan en zoals bleek in die curieuze affaire rond het 'swaffelen'.

Als je aanneemt dat bij het ontstaan van de Islam niet andere familieverhoudingen het conflict veroorzaakten, maar de visie op de heilsbemiddeling door Christus' offerbloed ter delging van de oerzonde, mag je hopen dat de herlezing daarvan vanuit Girards theorie een bijdrage kan leveren. Toch kan dat alleen als de toespitsing op die oerbron van alle rivaliteit serieus wordt genomen. Door de oerzonde niet langer verticaal te lezen als revolte tegen een bevel, maar als breuk van de door God bedoelde harmonie ontstaat een andere visie op heil. Als beide religies hun boeken als Gods Woord zien, mag de antropoloog ze niettemin lezen als een commentaar op de sociale orde, zij het vanuit Gods zicht op de chaos in het mensenleven, vooral in gender relaties. Tussen de regels door lezen we inderdaad de hermafroditische droom die ook zo sterk doorklinkt in Afrikaanse besnijdenisriten. Het Eden-verhaal vertelt dus hoe het rivaliserend geweld scheidde wat God verbonden had.

Beide religies zoeken dit te overstijgen. Paulus en Augustinus nemen Jezus' verhaal als Gods genadebod om via de kruisdood het verzet tegen het oerplan te wissen. In een mengsel van Joods offerideaal, Romeins rechtsdenken en Griekse gerichtheid op het zijn wordt er gesteld dat dit 'zijn' sinds Adam aan dood ten prooi is door een schuld die op het kruis hersteld werd. Ook de Qur'an erkent een oerbreuk in wat God beoogt, met de man - vrouw vijandschap als symptoom. Maar haar antwoord ligt bij nadruk op vaste sociale patronen, terwijl ze meent dat het kruisgeloof ongewild amorele vrijheden en seksueel hedonisme kan bevorderen. Ik meen dat Girards benadering hier een verbinding kan leggen als hij het Paschale gebeuren verbindt met het feit dat gender centraal staat in 's mensen cultuur en vraagt om een tussenweg tussen 'bevrijding-uit-Gods-toorn' en 'onderwerping-aan-Gods-orde'. Een Girardijne lezing van Eden die recht doet aan het interdividuele denken inzake gender relaties zou dit moeten kunnen.

## 6. Conclusie als onderzoeksproject

Ik stel voor de gender breuk van Gen 3 te verbinden met de Bruiloft van het Lam uit Rev 17 via de erotische thematiek van de Bijbelse bruidsmystiek, die zijn Moslim weerklank vindt in het Soefisme. Mijn inspiratie komt van de Girardijn James Alison met zijn nadruk op de band tussen het liturgische en ethische. Hij stelt dat Christenen geroepen zijn in de Eucharistie mee te voltrekken wat Jezus deed, gemodelleerd op de Tempelpriester. Als 'Godszoon' kwam die uit het allerheiligste om het volk vergeving aan te zeggen en kracht te geven om (mimetisch) geweld te ontstijgen. Jezus vertaalde dit ethisch door zelf op het kruis dat doorbreken van het geweld uit te voeren. God bevestigt dit op Pasen en de gelovige volgt die weg zowel liturgisch als ethisch door mee te strijden tegen dat geweld. Maar het voorgaande spoort ons aan een beslissende stap verder zetten dan Alison en de Eucharistie op Orthodoxe wijze te presenteren als voorteken van de hemelse bruiloft van het Lam. Christus draagt ons op om te worden als het prelapsarische oerpaar en de effecten van Gen 3 om te keren inzake gender rivaliteit, om in eenheid met het Lam de 'schuldige' aan ons leed en dood te vergeven.

Hoe helpt dit het Islam debat? Waar Reza Shah-Kazemi barmhartigheid Gods wezenstrek acht en Girard stelt dat Jezus het geweldsregiem doorbreekt voor ieder die wil volgen, dan lopen Bijbel en Qur'an ondanks de notie van bemiddeling grotendeels parallel. In deze samenhang is de gang van Eden naar de hemelse bruiloft via het Hooglied meer dan symbolisch. Immers als de middelaarsrol die de Islam afwijst gecentreerd is in het Paschale gebeuren van Jezus dood en opwekking, gezien als omkering van Adams rebellie, dan maakt het veel verschil als de geschiedenis voortaan loopt van Adams veroordelende vinger naar de vergevende liefde van het Lam. Vergeving is het kenmerk van de gekruisigde en zijn volgelingen (7 x 70 keer), maar ook van de Moslim (Q 2:109; 42:38 en 41). In beiden realiseert de mens dit dankzij het geloof - wat voor Christenen betekent het geloof dat in Jezus was, een bruidsliefde die me ontregelt door me Gods vergevende genade te doen beleven. Dat is wat de Nieuwe Adam in de plaats stelt van de gebroken band in Eden en de vijandschap die erop volgde. Het Hooglied bezingt wat God aldus in de gelovige bewerkt als de mimesis die niet leidt tot rivaliteit.

Dat de Islam en het Christendom zowel intern als extern ver verwijderd zijn van dit erotische ideaal van het Hooglied en de Apocalyps is duidelijk. En ook dat Girard de Islam meer met de logica van het offergeweld verbonden acht dan met Augustinus' ideaal van de *agape* (liefde). Maar beiden onderschrijven dit ideaal en herbergen een traditie van mystiek (soefisme), al zijn ze daar gereserveerd of zelfs vijandig over. Dit kan verbonden worden met de Girardijnse thema's die Alison aangeeft als combinatie van liturgie en ethiek. Doch enkel als we het derde element erbij betrekken dat we onderkend hebben in het Eden verhaal, in het Hooglied en de Apocalyptische bruiloft, en dat verder te verbinden is met een vaak vergeten aspect van het bijbels begrip heiligheid: *qadosh*, in de zin van: toegewijd tot zelfgave zoals gehuwenden.

Ik vat dit kort samen. Volgens Alison actualiseert Jezus de tempeldienst als Gods initiatief om de mens van zonde te ontdoen door die liturgie ethisch gestalte te geven als in het doorbreken van mimetisch geweld. Jezus laat de zijnen daarin liturgisch delen maar geeft hen aldus deel aan zijn Geest om dat kwaad te verwijderen. Dit laat het initiatief dus bij God omdat Jezus' bemiddeling bestaat in deel geven aan de zuiverende Geest. Moderne Moslim hermeneutici kunnen dit accepteren. Het is ook te verbinden met de bruiloftsidee die de Griekse Kerkvaders benadrukken in de allegorische duiding van het Hooglied. Maar om te voorkomen dat die mystiek het ethische overvleugelt is dan wel een tweede Girardijns element nodig. Want de huwelijksidee in het Hooglied en de Apocalyptische bruiloft blijft een liturgische metafoor, tenzij de ethische bestrijding van de meest fundamentele geweldsrelatie toegevoegd wordt die in Gen 3 en Q 2:123 verschijnt als het man - vrouw geweld. De bestrijding van het structureel onrecht dat 'vanaf den beginne' daarmee verbonden is geweest moet breed aangezet worden met aandacht voor het Bijbels huwelijksideaal, getoetst aan de Girardijne kruisoptie.

In Girardijne termen neemt Jezus het voortouw om de geweldsmachine onklaar te maken. Als we dat beeld verbinden met de vorm van het huwelijksritueel waarin de bruidegom vader en moeder verlaat om voor zijn bruid te werken "in het zweet zijns aanschijns" dan krijgt de verlossing een andere dimensie. Gen 3 stelt dat het voor Adam een straf is om zo voor haar te moeten werken; zoals de bruidegom moet doen bij zijn schoonouders. Dit beeld roept het spanningsveld op dat sinds het ontstaan van de seksuele voortplanting heerst, met de Bijbelse bruidsidee als tegenhanger. God die het initiatief neemt om via de Godszoon, Hogepriester en Lam Gods de zijnen te verwerven als een bruid die vrij is van (sacrificieel) geweld. Dit is een bruidssymboliek die ervan uitgaat dat deze Nieuwe Adam zwaar moet investeren om zijn kerk als bruid te verwerven, wat groots uitgewerkt is door de Griekse Vaders zoals Gregorius van Nianze en Origenes, maar ook in de middeleeuwse kloosters in het hoogtij van de gewraakte erfzonde-en-verlossingsleer, vooral door mystici van de Lage Landen. Dit biedt een alternatief voor de spanning die de Islam en het Christendom bij elkaar opgeroepen hebben door die funeste idee van de verticaal verstane verlossingsleer.

Wat de apocalyptisch bruiloft uitdrukt is het liefdevolle antwoord op Gods initiatief in Isa. Dit wordt in vergelijkbare trant ook bezongen door de soefi Moslim mystici, vrouwen zowel als mannen. We denken aan Rabiah al-'Adawiyyah, een vrouw uit de 2<sup>de</sup> eeuw van de Moslim tijdrekening, die mediteerde over Gods liefde (in Q 5:54), en aan Jalal al-Din Rumi wiens 9<sup>de</sup> eeuwfeest uitgebreid gevierd is. Girardijns geduid is dit de inzet tegen het mimetisch geweld, die God het initiatief laat om de mens van binnenuit aan te zetten om bruid en partner te zijn van Zijn boodschapper. Dit past zeker in het Moslim-denken. Natuurlijk ontbreekt de erotisch-mystieke taal van bruidsliefde tot Jezus in de Qur'an en bij Girard. Maar de eenheid met diens vredeszending, waartoe de Geest de mens brengt is er wel. De bruidsallégorie die ook Paulus en in Jezus' parabels kleurt, kan dus symbool staan voor die strijd tegen mimetisch geweld en discriminatie (uit Gen 3) in eenheid met het beeld van Gods barmhartigheid. De liefde tot God en zijn Profeet waartoe de Qur'an dan oproept is inhoudelijk gelijk aan in de Godszending om vrede te brengen en discriminatie te bestrijden in liefdesverbondenheid met de lijdende.

De meest opvallende uitspraak van de Qur'an is dat God differentie schiep opdat naties (en genders?) zouden rivaliseren in goeddoen. Dit schept een ontmoetingsruimte op basis van de oproep aan allen, noch om moraalcodes absoluut te verklaren, noch om die in vrijheids naam te bestrijden, maar om de eigenheid zo te ontplooiën in wederzijds respect en in verzet tegen elke (gender) discriminatie dat dit de dialoog zal kleuren. Mits Jezus minder gezien wordt als gekruisigd zoenoffer dan als de geliefde voorganger die ons aan zich bindt in de geestelijke strijd namens God tegen discriminerend geweld kan dit Girardijs ingevuld worden. Als de mensen verschillen om met elkaar te rivaliseren in het goeddoen zonder wrok of achterdocht (Q 49:13-14), kan de mimetische theorie behulpzaam zijn juist door het man - vrouw verschil een meer centrale plaats te geven als scharnierpunt in het doordenken van het menselijk cultuurpatroon. In de christelijke bruidsmystiek geldt dat de Bijbel dit beeld toepast op de gemeente als geheel die doet zoals de Heer "om hem te gedenken" en zijn werk te voltooiën door de kwaal van offergeweld te verwijderen (*aphièmi* zie Jn 20:22-23) eerst en vooral door de eigen gave tot goeddoen van beide genders een interdividuele speelruimte te geven.

Ter afsluiting wil ik deze analyse een historisch perspectief geven. Het mimetisch verlangen werd door Hegel onderkend en gezien als streven van het individu. Op dit inzicht bouwde hij het identiteitsdenken, dat door Nietzsche, Heidegger, Derrida en de postmodernen radicaal gedeconstrueerd is, leidend tot de verabsolutering van de differentie. Girard deelt de kritiek op dat denken dat het romantische individu als hoogste waarde ziet. Maar hij wijst erop dat de differentiatie haar wortels heeft in religieus offers, die orde in de chaos van indifferentie brengen door zondebokken te maken. Zijn vraag is daarom hoe een antwoord op het totalitaire identiteitsdenken te geven is zonder in postmoderne nihilisme te vervallen. Hij pleit voor het kruis als moment waar de offerlogica overwonnen wordt door zelfgave. Maar dit zal abstract blijven als een omkering van Adams revolte tegen een God die Jezus' zelfgave nu beloont met de Opstanding begrepen als terugkeer in het zijn. Tenzij dit Hegeliaans opgestane 'zijn' de oerscheiding waarop Gen 3 wijst leert respecteren via Girards ontdekking. Daartoe moet deze ten dienste komen van het apocalyptische bruidsideaal via de Moslim idee van 'wedstrijd om het goede' waarin ieder, man en vrouw, interdividueel de eigenheid inzet om het lichaam van Gods partner te zijn, geleid door de profeten, als eerstgeborenen.