

## ***Girard voor een gelovige dialoog.***

door Wiel Eggen

### *Conflict-geile religie*

Hoe een geloof aan te hangen dat genocide op een broedervolk zegen en prijst? Dat is de prangende vraag voor volgelingen van het Abrahamitische monotheïsme, dat zich over de eeuwen in tal van onderling vijandige richtingen heeft gesplitst en de Joodse moederreligie daarbij is gaan verguizen. Het derde millennium is begonnen met een barbaarse strijd tussen drie richtingen die zeggen de vredevorst uit Nazareth te willen eren. Daarbij ligt vooral de Westerse tak vooral onder vuur. Nadat het torenhoog symbool van de Westerse arrogantie in New-York was vermorzeld met Islamitische jubelkreten die God lof ook toezongen bij de terreuraanslagen in EU-hoofdsteden, besloot Poetin, met de zegen van Patriarch Kirill, een halt toe te roepen aan de opdringerige Westerse arrogantie, zagezegt omdat deze haar verdraaiing van het Bijbels erfgoed hypocriet en geseclariseerd wereldwijd meende te moeten verspreiden. Welke visie op dat religieus erfgoed wil Girard nu aanbevelen?

Dat religie als de grote oorzaak van oorlog geldt is aldus zó begrijpelijk dat secularisme als dé medicijn is gaan gelden. Toch is het duidelijk dat religie hier een vlag is waarachter politiek-economische factoren aan het werk zijn, met rivaliteit als blinde stuwkracht; zoals religieuze conflicten uit vroegere eeuwen ons ook tonen dat het kernmotief meestal seculier van aard is. De kruistochten en de godsdienstoorlogen, waaraan Münster een einde maakte door de verdeeldheid te 'reguleren', maar ook de vroege christologische conflicten, waren duidelijk politiek gedreven. En toch mogen we de religieuze factor niet onderschatten, laat staan verwaarlozen. Ook als seculiere leiders religie willen criminaliseren en uitbannen, is daarin de verdraaiing zelf licht te onderkennen. Nu secularisme geldt als reactie op wat Whitehead ooit noemde de onvoldoende breuk in het monotheïsme met primitieve visies en Bultman daarom pleitte voor ontmythiseren, willen we dit in Girards visie opnieuw onderzoeken.

De conflictueuze situatie van het moment wordt getekend door rivaliteit tussen partijen die het feitelijk grotendeels eens zijn. Als Islamieten gelijk oplopen met de 'fluisteraar van het Kremlin' zoals de filosoof Alexander Dugin wordt genoemd, sluiten ze feitelijk aan bij een indrukwekkend Westers koor dat al eeuwen allerlei zelfkritische protesten laat horen. Ook al kan dit revolutionair protest niet simpelweg als evangelische kernstuk van het geloofsgoed gelden, toch behelst het signalen die we met Girard willen onderzoeken. Hij helpt ons in dat protest een factor te zien die het opneemt voor het humane tegen het sacrale. Maar het kan niet vermijden zelf in de beklagdebank te belanden, als in dat proces de inspirerende bron verduisterd raakt en het kwaad in veelvoud doet terugkeren. Daarom moeten we de recente conflicten in dat licht bezien vanuit de Oost-West spanningen die al eeuwen teruggaan in Europa en verweven waren met religieuze motieven. Voor het Orthodoxie denken laat ik mij hier vooral leiden door hedendaagse theologen als de Metropoliet van Pergamon, Ioannis Zizioulas, en Petros Vassiliadis, die zich sterk inzetten voor de oecumene in brede zin.

### *Nasleep van de christologische disputen.*

Terwijl de leden van de Wereldraad van Kerken nu in vereniging met de Romana verklaren de geloofsbelijdenis van Nicea-Chalcedon te onderschrijven, is het duidelijk dat het bereiken van die overeenstemming de oeroude verschillen nooit echt uitgewist heeft. Want ondanks die éne belijdenis zijn er in de volgende vijftien eeuwen verschillende belevingen van het gedeelde bijbels erfgoed blijven bestaan, en ook nieuwe ontstaan, en is de basisvraag daarbij vaak achterop geraakt. Dat betreft de vraag in welke zin Jezus gezien de feitelijkheid van zijn leven wel goddelijk kan heten en als bron van heil aangemerkt mag worden. Het beeld van de transcendente Verbondsgod JHWH was zó vermengd geraakt met filosofische visies uit het Griekse denkpatroon dat de grote vraag was wat de canonieke geschriften met de titel Gods Zoon konden bedoelen, die zij aan de mens Jezus toekenden.

In Jesaja 55: 8 zegt God dat zijn wegen totaal anders zijn dan de onze. De vraag was dus in hoeverre dat zichtbaar werd in het 'totaal andere' van die mens Jezus, die leefde vanuit de eenheid met wat hij Vader-Abba noemde? Welke band had hij met die 'wezenlijk andere' van het Joodse Verbond, die had aangegeven de mens nabij te zijn en met zijn volk te willen optrekken? Wie was Jezus die naar de tempel trok als naar het huis van zijn Vader? Hoe was hij wezenlijk anders dan wij; of was hij geheel mens zoals wij, op de zonde na? En zo ja, wat impliceerde dat woord van Paulus dan? Zondeloos, maar wel open voor verleiding. Hoe was dat op te vatten? De ingenieuze formules die door Arius, Nestorius, , Athenagoras en zoveel anderen zijn voorgesteld hadden allen ook een sociaal-politieke component. De keizerlijke heerschappij en dominantie van Byzantium kleurden de trinitaire visie die er tenslotte kwam bovendrijven en waarin Jezus één werd verklaard met de Vader. De visies daarop waren niet zonder gelijkenis met de eenheid van Staat en Kerk, die zo sterk prevaleerde.

De vermenging van religieuze en andere factoren heeft tot allerlei paradoxen geleid die in de geschiedenis hebben doorgewerkt. De kerken die het felste de monofysitische optie volgden en Jezus het sterkst met de godheid identificeerden, protesteerden juist het meest tegen het centralistisch Kerkbeeld. In hun gebied heeft vervolgens het snelst de Islam ingang gevonden die Jezus 'slechts' als profeet erkent en de eenheid Staat-Kerk laat prevaleren. En waar het centrale trinitaire geloofsbelijdenis wel domineerden, groeide er een diepe verdeeldheid van beleving. Zó ziet de Orthodoxe theoloog Zizioulas juist in de Westerse Kerkvader Augustinus' nadruk op de persoonlijke geloofsbeleving en op de gescheiden domeinen van het aardse en goddelijke, de wortel van een ontwikkeling die, via wat Rosenstock-Huessy de Pausrevolutie heeft genoemd, heeft geleid tot een te scherpe scheiding tussen Kerk en Staat, en de daaruit volgende secularisatie. Het is belangrijk de onderliggende theologische ontwikkeling daarin te onderzoeken en na te gaan hoe die in het Westen en het Oosten een ander verstaan van de Christelijke NT-teksten hebben doen prevaleren.

Maar als Girard verklaart zijn werk voorafgebeeld te zien in Augustinus' grootse *Belijdenissen* over de Godsontmoeting en de onontbeerlijk genade, rijst de vraag hoe hij dan het Westers geloofsleven beschouwt, dat naar verluidt, daardoor is gaan afwijken van de Orthodoxie. De

genadehulp die de mens volgens Augustinus behoeft en mag verhoppen, is geduid als vrucht van Christus' kruisoffer dat de menselijke zondesschuld heeft uitgewist. Daarbij zien we dat de Paulinische teksten over het verlossend offerbloed - die vooral hun parallellen vinden bij de Synoptische evangelisten en in de Eucharistische rite zijn samengevat - een vrij negatieve bijklank hebben gekregen. Als Paulus zegt dat wie onwaardig Jezus' lichaam eet en zijn bloed drinkt zichzelf de veroordeling eet, zet dit het liturgische leven onder een gespannen teken; wat verder verbonden wordt met leer die zijn offerdood uitdrukkelijk verstaat als het delgen van de zondesschuld die de mensheid sinds de Val in Eden tekent. En dit betekent dat God zelf in vijandig en negatief licht komt te staan, als de wraakzuchtige en jaloerse God die zelfs de dood van zijn onschuldige dienaar (Zoon) als genoegdoening vereist. Als dit geloofsleven verder verbonden wordt met de sacramentenbediening ter voorbereiding van een zalige dood, komt het gelovig individu liturgisch in een aanvechtbaar perspectief te staan. Ook de Reformatie heeft hierin weinig veranderd. Want ook al heeft zij de klerikale dominantie iets verzacht, ze behield de argwaan jegens het goddelijke en de retrospectieve toon, waarin het heil wordt verwacht van het uitwissen van een in het verleden opgelopen schuld.

Alvorens dit te vergelijken met alternatief geloofsleven, moeten we het controversiële van die vijandige houding juist markeren. Waar Girard over de moderniteit opmerkt dat die pas tot de technisch-wetenschappelijke bloei kon komen door de profetische overwinning op het sacrale denken met zijn neiging om offers en zondebokken te rechtvaardigen, daar ziet hij ook hoe God en religie zelf tot zondenbokken werden, juist omdat die vernieuwing ertoe neigt zich uitgedaagd te voelen door wat als natuurlijke scheppingsorde verkondigd was. De natuur van die godsorde wilde men kritisch bekijken en waar mogelijk vanuit humanistische idealen verbeteren. Omdat het religieus-klerikaal bestel zich namens die God op politiek en sociale vlak dominant gedroeg, koos men voor seculariteit, en vaak voor het antagonistisch opzoeken van de grenzen. Maar nu de ecologische en ook hygiënische scheefgroei aan het licht komt en twijfel over die humanistische invalshoek ontstaat, groeit er een verbinding met Westers-filosofische zelfkritiek, die al oude wortels heeft. Daar sluiten denkers zoals de Russische Dugin en eerder de Indische Moslim Iqbal dankbaar bij aan om hun eigen traditie te profileren. Immers de veeleisende God en de onzekere bemiddeling door de kruisgenade schiepen het kader voor een vijandig secularisme en deden de Westers-individualistische lezing van het evangelische heil voor de andere monotheïsten als verdacht verschijnen. En zij zien dit symbolisch culminerend in de commercieel-gedreven LHBTQI-ideologie, waarin de sacramentele nadruk op de individuele huwelijksbelofte verworpen is tot een aanval op de natuurlijke scheppingsorde.

De leefwijze waartoe Jezus' visie heeft geleid in kringen die vijandig staan tegenover deze Westerse heerschappij is divers. Maar kijken we naar twee kernposities in de Islamitische en de Russisch-Orthodoxe kritiek. Waar de Islam hamert op ethisch handelen zonder enige bemiddelende rol te erkennen van wie dan ook en diep respect eist voor de scheppingsorde, gelooft de Orthodoxie wel in de verlossersrol van de Gekruisigde, zij het ook in een vorm die tot een ander maatschappijbestel geleid heeft dan in het Westen. Hier moeten we natuurlijk

simplificaties vermijden, gezien de immense literatuur en de variëteit, en beseffen dat religie vaak haaks staat op de sociale orde. Want al is kammernis om vergeving, wat in de Westerse beleving zo sterk speelt, eveneens een kernpunt in de Islam en Orthodoxie, toch zijn beiden meer prospectief dan retrospectief ingesteld. De liturgie die de Orthodoxie centraal stelt is vooral het delen in de beloofde voltooiing door eenheid met de Verrezenen zoals de Johannes traditie benadrukt. Dit gezamenlijk vieren van het eschatologisch heil bepaalt ook de ethiek die minder wettische regels beoogt dan het belichamen van de liefdesband in vereniging met die Verrezenen. En de geloofsleer is ook minder gericht op gesloten systematiek, dan op de inspiratie van de liturgische gemeente. In de Islam is die symbolisch-liturgische deelname in eschatologisch heil minder uitgesproken; maar ook hier is het geloofsleven minder op het retrospectief uitwissen van schuld gericht dan op een inspirerende invloed.

### *De post-theïstische uitdaging*

Nu deze drie Abrahamitische stromingen het begin van het derde millennium zó met bloed getekend hebben, lijkt enkel een felle afwijzing van monotheïsme gerechtvaardigd. Maar al hullen Islamisten hun strijd in luide religieuze kreten, de economisch-politieke achtergrond is er niet minder duidelijk om. En omgekeerd duikt er achter Poetins politiek-militaire operatie een ideologisch-religieus patroon op. Nu zal Girard geen God aanhangen die de Twin Towers met gejuich ziet instorten of een Patriarchale zegen geeft aan Poetins bloedbad bij de burens, toch is zijn keuze ook niet de dood-van-God beweging die met Nietzsche's bekende aforisme 125, zowel in Parijs als in zijn 2<sup>de</sup> vaderland de USA de media beheerst. Welk Godsbeeld staat hij dan wél voor als hij met de Bijbelse profeten en Jezus' volgelingen de Westerse aanvallen op het theïstische erfgoed afwijst? En kan dit een handreiking bevatten naar de Orthodoxe en Moslim tradities?

Vanuit Girards perspectief gezien is het verschil tussen de Westerse geloofsvisie en die van de Orthodoxie, en zeker van de Islam, vrij groot. Maar toch delen zij een kernthema dat een basispunt benadert, waarover hij weinig spreekt, namelijk de zondenvergeving en de zorg om het godsgericht in het hiernamaals. Dit gezamenlijk thema en zijn implicaties vragen een aandacht waarbij de vraag naar de verhouding hiervan met de religies waar de figuur van een oordelende en vergevende God ontbreekt ook meespeelt. En Girards relatie tot de negatieve theologie is dan ook van belang, die stelt dat geen enkel concreet beeld van God adequaat kan zijn en er enkel met zekerheid te zeggen is wat God niet is. Immers als het profetenwoord van Jes 55:8 stelt dat Gods denken totaal anders is dan het onze, lijkt dat wel te pleiten voor een post-theïstisch houding. Maar tegenover het verwerpen van God of het bekennen van onze onwetendheid over Hem spreekt Girard over een weten 'dat men niet wil weten', ofwel een *méconnaissance*, die niet zozeer het cerebrale bereik betreft, maar het (mis)kennen van hoe men feitelijk 'Hem offers brengt'.

Westerse afkeer van wierookgeur staat net zomin gelijk met atheïsme, als Moslim geloof een steun aan IS-jihadisten impliceert; en ook Patriarch Kirill ondervindt tegenstand. Er is dus een restgebied dat noch door negatieve noch door radicale positieve theologie gedekt is.

Maar is dat als basis voor dialoog zien dan niet de vrucht van onvoldoende strak nadenken? Of is het wat Cusanus *docta ignorantia* noemt volgens welke ons denken op een limiet stuit? Cusanus bepleitte in 1454 na de val van Constantinopel een pragmatische godsdienstvrede waarin zelfs secularisme een plaats heeft. Girard kiest een andere weg, zonder zelf in zulke theologische debatten te treden en met afstand tot zulke radicale posities. In Paulus' woord is hij (post)-theïst "als ware hij het niet". Alvorens die optie uit te spellen, moeten wij hem even lokaliseren met name ten aanzien van de Oosterse Orthodoxie, waarover hij zichzelf nauwelijks heeft uitgesproken.

De anti-theïstische uitdaging raakt Girard direct als de leidende Orthodoxe theoloog Ioannis Zizioulas, zoals gezegd, juist Augustinus' individu-gerichte genadeleer de bron noemt van het Westerse Godsgeloof en van wat sinds de 15<sup>de</sup> eeuw is uitgroeit tot de geloofscrisis. Immers Girard heeft herhaaldelijk beweerd haast heel zijn mimetische theorie in Augustinus terug te vinden. En een vergelijk lijkt ook uitgesloten, omdat Augustinus zich nauwelijks opstelt als een verzoenend-oecumenische denker, gezien zijn pleidooien voor een ferm en zelfs militair optreden. Toch blijkt hij de vredesapostelen als Cusanus geïnspireerd te hebben, juist in hun toenadering tot de Orthodoxie. De vraag is dus hoe in Girards perspectief een antwoord kan schuilen, als Orthodoxe theologen juist Augustinus' weg op een atheïstisch verstaan van het Godsgeloof zien uitlopen, mede door diens twee-rijken theorie met het scherp onderscheid tussen de *agape*-gestuurde Stad Gods en de wereldse stad die gevangen is in de greep van verlangens, samengebald in de *eros*. Zet dit de Staat-Kerk relatie niet zozeer op scherp dat de harmonie die zowel de Orthodoxie als de Islam beogen uitgesloten lijkt?

Wat de Orthodoxie als onontkoombaar product van Westers denken afwijst is het individu dat gedoemd is zich tegen het Godsgeloof te keren, tenzij het sacramenteel daaruit verlost wordt door de kruisgenade van Christus. Waar sociale kaders van de liturgie dus niet helpen. Het verschil vertaalt zich ethisch in de tegenstelling tussen het Westers *caritas*-ideaal, dat steunt op meelijden, en het Orthodoxe ideaal van de *agape*, dat de wederkerigheid van goed-doen en goed-ontvangen impliceert. Dit verschil verduidelijkt theoloog Guroian via de parabel van de Samaritaan, die genereus lijkt in zijn bekommernis voor de gewonde, maar toch een vreemde kan blijven. De Orthodoxie stelt dat het unieke van de parabel ligt in de overgang van *caritas* naar *agape*, die in het Westers denken ontbreekt, zodat men vaak hoort zeggen dat je toch goed kunt doen "zonder de kerk plat te lopen". Girard lijkt die kritiek op eigen wijze te onderschrijven.

Die Orthodoxe kritiek dat de *caritas* de ander niet in een gemeenschap weet op te nemen kent als Westerse tegenhanger het protest tegen de utilitaire gerichtheid op verdiensten. Naastenliefde volgens de formule van Mt 25 zou niet gericht zijn op de ander zelf, maar op God en op de hemelse verdiensten. De naaste liefhebben omwille van de hemelse Koning zou een vorm van misbruik zijn en een belediging. Ook dit onderschrijft Girard die hierin het slachtofferen van de behoeftige ziet, ofwel het opofferen van de ander aan mijn religieus heil wat het summum van theïstische ontsparing is en verzuimen het slachtoffer zelf centraal

te plaatsen. Maar als we die kritiek zó in Girards termen verwoorden komt er nog een aantal tegenstrijdigheden in het vizier, waarvan het de vraag is hoe de theïstische positie die kan pareren. Naast de bekritiseerde utilitaristische insteek is er de eeuwenlange kostbare cultus aan die God in alle (mono)theïstische richtingen, die vaak 'offers' gevraagd heeft van wie zelf behoeftig waren. Toch wil Girard die God niet radicaal afwijzen.

Met Girard signaleren we de paradoxale omkering waarin "me too"-en woke-argumenten opkomen, waar zelfs extreem geweld ingezet wordt, zogenaamd in naam van 'slachtoffers'. Patriarchale zegen en Halleluja-geroep is er niet enkel meer voor de strijd tegen 'vijanden' en natuurgeweld. Elke opponent krijgt, in J-P. Dupuys termen, een *tsunami*-zegel opgeplakt en moet vanuit een slachtoffer-mystiek bestreden worden als een transcendent kwaad. Wat ons in een cirkelredenering doet belanden, waarin alle transcendentie zelf tegelijk *summum malum et bonum* is en waarin het dilemma model-obstakel zich vertaalt in de vraag wie ik ben en wie de ander. Wat de ander ook doet, z/hij maakt en breekt mij. En zo is het ook met mijzelf. Zouden de Turkse doden wel onder die kaduke flats zijn vermorzeld als ik mijn woon- en leefstijl getemperd had? En zo met de Oekraïense gesneuvelden. Welke kant te kiezen nu het millennium van de slachtoffermystiek aanvangt, waarin Girards idee van '*Battling to the end*', zowel namens God als tegen God, extreme vormen aanneemt? Hoe beantwoordt hij dit dilemma van het theïsme? Met een theïstische vorm van post-theïsme?

#### *Girard en de erkenning van de ander*

Waar Sartres fenomenologie de ander tot hel verklaart, als barrière van mijn vrijheid, prijst Zizioulas Levinas' visie op de ander als oproep die mij bestaan geeft, als een opening voor dialoog met de Orthodox denktrant, waar erkenning van de ander in Trinitair-denken geldt als kern van de existentie. Girards mimetische theorie lijkt met beide richtingen mee te gaan waar de al-beheersende mimesis de ander tegelijk ziet als ideaal model en als hels obstakel. Dit raakt de kernvraag waarmee Girard de groeiende adoratie voor Nietzsche te lijf gaat. Beiden verzetten zich tegen Hegels duiding van het Bijbels erfgoed, dat zich toespitst in het probleem van de relatie tot de ander, ofwel het slaaf-meester enigma. Met zijn kritiek op het Christelijke ressentiment jegens de Absolute 'Meester' had Nietzsche de Hegeliaanse grondintuïtie vlijmscherp ontmaskerd, wat moest uitlopen op de klacht dat God door ons is vermoord. Hoewel Girard die analyse wel deelt, ziet hij weinig in Nietzsches Dionysisch wils-alternatief en gaat terug naar de basisvraag over de erkenning door de ander.

Hegels fenomenologie van de geest ziet de beschavingsgeschiedenis beginnen met die strijd om erkenning : in de ervaring van zijn beperktheid onderwerpt de mens zich aan wie meer succesvol lijkt, en zoekt erkenning door zich te voegen naar wat hij als norm meent te zien, en door zijn zwakheid daaromtrent te erkennen. Feitelijk betekent dit zichzelf slaaf maken van die ideële norm, en zo, parallel aan het beschavingsproces, intern ressentiment te laten groeien. Het hoogtepunt (of dieptepunt) hiervan is het geloof dat de Meester-God door het slaafs kruisoffer van de Zoon met de mensheid verzoend wordt en dat dit beschavingsproces wordt voltooid in de gemeenschap van diens Geest. Alles scharniert dus op de dialectiek van

de ver-slavende onderwerping aan de erkenning door de ander, waartegen Girards theorie van de rivaliserende mimesis een heel andere analyse inbrengt.

Als we vanuit dit perspectief de anti-theïstische uitdaging aan Girard terugleggen bij de vraag om erkenning van de ander, moeten we de oorsprong ervan eerst verder terug zoeken. We constateren dan dat de mens niet pas door spiegelneuronen in dit mimetisch spanningsveld is geraakt. In de biosfeer zien we de geboorte van de ander als ander bij het ontstaan van de seksuele voortplanting. Terwijl zelf-voortplanting door middel van celdeling, ondanks steeds grotere complexiteit, altijd nog twee eenheden oplevert waarmee het 'zelf' zich identificeren kan, ontstaat door de seksuele differentiatie een nieuwe situatie. Waar eerst het één tot twee werd waarmee het identiek was ( $a \Rightarrow a' + a''$ ), worden nu twee verschillende tot één dat verschilt van beide ( $a+b \Rightarrow c$ ). De twee seksueel-verscheidenen zijn nu afhankelijk van elkaar om zichzelf te perpetueren in een derde wezen dat feitelijk geen van beide voortzet. De ander is geboren; niet alleen in die 'uitkomst', maar ook al in hen uit wie het voortkomt. Dit kent talrijke varianten. Bij de mens heeft het door de eeuwen een symbolische duiding gekregen en veel theologen hebben er het symbool van de Triniteit in gezien, al draaiden ze het vaak om door te verklaren dat de Triniteit zelf het oermodel van de schepping was.

Alvorens met respect voor die duiding uit te zoeken hoe Girard een schakel kan zijn tussen de tradities, moeten we noteren dat noch hij noch de (monotheïstische) religies dit hebben aangegrepen om aan seksualiteit de kernrol te geven die zou passen, laat staan erkenning van het feit dat de alom-aanwezige, vaak religieus gemotiveerde dominantie van mannelijke wezens een gewelddadige miskenning bevat van de biologische toedracht. En daarom nu terecht voorop staat in de thema's van de slachtoffermystiek. Ook hierop is Girards idee van *méconnaissance* van toepassing, als we vragen welke reden de gevestigde religies kunnen hebben om te leven met het 'alsof' dat deze kennis verdoezelt en dus het onrecht overeind laat. Girards optie om zijn mimetische theorie toe te spitsen op het mens-zijn zelf dat beide kanten gemeen heeft, en dus het mimetische verlangen los te zien van de seksuele libido heeft goede gronden, maar kan niet ontkennen dat de wortel van de opening naar de ander in die biologische functie ligt die gewelddadig verdoezeld wordt, maar ook een mysterie van creatieve zelfgave scheidt. Daarbij ontstaat een kader van consumptieve drang, dat in heel diverse vormen gesublimeerd wordt, zoals met name bij de Oosterse Kerkvaders en de Orthodoxie in wat als band tussen de huwelijksbond en de Eucharistische gemeenschap geldt en als beeld van de Trinitaire eenheid.

Hierbij sluit aan dat volgens Zizioulas de Orthodoxe theologie vooral van de Westerse visie verschilt doordat zij Gods interne Trinitaire relaties ziet als bron en model van de schepping en van al ons denken over identiteit en het anders-zijn. Ook zonder theologische systematiek na te streven, worden liturgie, ethiek, kerkrecht, kunst en alle andere aspecten dan vanuit die gesublimeerde stelling beleefd. De interne liefdesrelatie tussen de drie Personen is wat de uiting ervan in de schepping van de wereld en mensheid 'verklaart', evenals de verlossing van de zondige mensheid in de geestelijke band van de kerk die de liefdeseenheid liturgisch

belichaamt. Waar de Westerse geloofsleer Gods oproep aan het individu en het oordeel over diens antwoord centraal zet, leert de Orthodoxie de mens te geloven in zijn vergoddelijking (*theosis*) en dankbaar te zijn voor het aanbod te leven in de liefdesfeer van die Trinitaire eenheid. Door te leven in de Paas-mystiek ervaart men hoe de gebroken verdeeldheid eens voor altijd is overwonnen door de mens-geworden Zoon en diens kenotisch lijden. In zijn persoon deelt de gelovige in de liefdesband die het anders-zijn integreert in een beeld van die goddelijke drie-ene band, die in de kerk en haar liturgische diensten zichtbaar wordt. Tegenover deze visie die 'van bovenuit', als in een Platoonse emanatie, de Trinitaire liefde omlaag projecteert, staat de Westerse keuze om van onderop, op Aristotelisch-empirische wijze, te verhelderen hoe het menselijke ingekaderd kan worden in het goddelijke. Terwijl de ander als ander daarbij steeds een vraagteken blijft, signaleert Girard dat beiden een dieper liggend feit verdoezelen.

Als er ruimte voor was zouden we moeten nagaan hoe deze twee standpunten door de eeuwen heen gegroeid zijn en het leven doordrongen hebben, waarbij we zouden zien hoe ze, zoals ook in het conflict met de Islam is gebeurd, beide hun rivaal tot extreme posities gedreven hebben. Hoe dit ook gegaan is, we constateren dat grote denkers in de Oosterse theologie en filosofie dit model van de Trinitaire liefde in lijn met de Kerkvaders zijn blijven opvoeren. Zo zeer zelfs, dat de filosoof Berdjaev in zijn christelijk-personalistisch antwoord aan het Marxisme ervan beschuldigd kon worden een theocratische positie te verdedigen. Daarnaast zien we sinds de Middeleeuwen veel oecumenische toenaderingen uit het Westen. En Orthodoxe denkers onderkennen in Westerse ontwikkelingen, zoals die van de kerkvisie in Vaticanum II, ook mogelijkheden tot een diepgaande dialoog. Zij het dat juist dit Trinitaire denkmodel van openheid naar elkaar hen belet om een Primaat te erkennen dat juridisch van aard is, in plaats van geënt te zijn op de Bijbelse *agape* liefdesband, die van vóór alle tijden in het Woord Gods gegeven is.

Samenvattend zien we drie richtingen die uit Jezus' evangelische toespitsing van het Joods profetenwoord zijn ontstaan en elkaar nu bestrijden op basis van hermeneutische accenten die historisch vervormd zijn. Waar het Westen het bemiddelend offer van de mens-geworden Zoon en de begenadiging van de wereldse ratio centraal stelt, verwerpt de Islam de idee van bemiddeling en legt alle nadruk op wetsgetrouwheid en naastenliefde in totaal vertrouwen op Gods barmhartigheid. Het individu staat bij hen centraal, zij het in tegengestelde optiek, omdat tegenover de evangelische lijn van Paulus en de synoptische visie van de verlossende kruisdood er de nadruk ligt op naastenliefde en Godsvertrouwen, zoals het ook de teksten in de Q-traditie kenmerkt. Als derde stelt de ontwikkeling in de Oosterse Orthodoxie vanuit de Johanneïsche traditie de idee van de *theosis* centraal, i.e. de overtuiging dat gelovigen door het geloof al delen in de goddelijke liefdesband van het Godsrijk waarin de scheppingsorde hersteld wordt, met de mens als beeld van de Trinitaire zijnsbron. De vraag rijst nu of deze drie richtingen in de gegroeide rivaliteit met elkaar, waarbij de verschillen uitvergroet zijn, niet een gemeenschappelijk basiselement genegeerd hebben.



### *Girards niet-rivaliserende God*

Het lijkt onlogisch, zo niet beledigend om in die eeuwenlang gegroeide kluwen van subtiele theologische argumenten een aanzet tot dialoog in te brengen van buiten de kring van ingewijden. Er binnentreden met Girards mimetische theorie wil zeker niet het zoveelste sektarisch initiatief zijn, maar een eenheid terugvinden door de profetische traditie in reliëf te plaatsen. Nadat hij als literatuurwetenschapper had ontdekt hoe grote auteurs hadden geworsteld met het specifiek menselijke gegeven van mimetische gedrevenheid en daarna in religieuze tradities een gezamenlijke trek had gevonden om de conflicten ten gevolge van dat mimetisme op te lossen via gewelddadige rituelen, vond Girard dit in Bijbelteksten terug, maar met een typische verschil. Aristoteles had al gezien dat de mens zich onderscheidt door de al-beheersende drang tot imitatie – sinds kort begrepen als gevolg van spiegelneutronen die wij met de dieren delen - wat bij de mens een hoger niveau bereikte door de groeiende vechtersvaardigheden. En als dan iemand sneuvelde in eigen kring, schrok men en riep halt. De gevallene gold dan tegelijk als de oorzaak van het conflict en als de redder die het bloedvergieten had doen stoppen. Religies met hun rituelen en wetten zijn dan wegen om dat effect te perpetueren en geweld aldus in te tomen. Daarbij zijn sancties en de offers aan de diverse goden zelf eigenlijk gewelddadige middelen, die niettemin het grotere geweld beteugelen.

In Israëls monotheïsme, dat door voorbeelden van Akhnaton of Zarathustra beïnvloed kan zijn, wordt niet alleen de verwarrende en irrationele hoeveelheid van die vredesinstrumenten gereduceerd, maar komt ook de verantwoording aan de ene God centraal te staan. Dit zal in de vorm van een onderwerping zijn, waarin Hegel later het zoeken van erkenning zal zien, wat lijkt op hoe dieren conflicten bijleggen via een teken van onderwerping aan de sterkere, de meester. Girard herinnert echter aan het drama dat eronder schuilgaat, de oermoord met die stem die roept en je vraagt wat je je naaste hebt aangedaan. Daarbij wijst hij naar het Bijbels verhaal over Abel en Gods vraag aan Kaïn, maar indirect ook verder terug naar Adam, die, vooruitgrijpend op de komende 'straf', Eva opoffert als zondebok. Dit Eden-verhaal over de oerzonde delen de drie rivaliserende religies, zij het dat die zogenaamde erfzonde in de Koran en de Oosterse theologie minder dramatisch gezien wordt en niet als schuld aan ieder mens toegerekend wordt. Toch ligt hier een punt waar zij gedrieën met grote gevolgen een profetische boodschap onderbelicht laten, wat Girards mimetisch theorie helpt verhelderen.

Allereerst spreekt Girard op dit punt niet over het delen in de schuld voor een misdrijf, maar over het erven van de mimetische aandrang die leidt tot rivaliteiten en zondige misstappen. Voorts ziet hij het kwaad minder als ongehoorzaam overtreden van een transcendent bevel, dan als rivaliserend misbruik maken van de 'kennis van goed en kwaad' door tegen Gods wil elkaar tot zondebok te maken, met als gevolg minder een straf Gods dan een sanctie die de rivaliserend kwaad zichzelf oplegt. Adam en Eva gaan een hard leven tegemoet door het discrimineren zelf, dat hun paradijselijke harmonie tot rivaliteit reduceert. Als we de Schrift hier de (gender)rivaliteit zien aanmerken als uiting van het oerkwaad, voert dit terug naar

wat Girard de oermoord noemt, die dichter bij Freuds theorie ligt dan hij het laat voorkomen en aldus veel verklaart over het onrecht waaraan de drie tegenstanders zich schuldig maken. Immers, omdat de meest heftige gevechten in het dierenrijk seksueel gemotiveerd zijn is het redelijk aan te nemen dat ook Girards hypothetische oermoord zo'n strijd betrof, waarin één van de mannelijke rivalen gedood werd. De angstige schreeuw die het gevecht deed stoppen kan best van een vrouw zijn geweest. Waarna de uitsplitsing van schuld en redding waarover Girard spreekt langs gender-lijnen is gaan lopen: terwijl de gesneuvelde vereerd ging worden als offer die de vrede bracht, nam de vrouw de tegengestelde rol van 'bron van alle ellende' aan. Met gevolg een algemeen religieus patroon van discriminatie, waartegen zich de anti-victimaire profetie keert, en waarom de mannelijkheid verlossersfiguur begrepen moet worden een roepende die deze oerdwaling van het (gender)onrecht komt herstellen.

De miskende basisfactor in de Abrahamitische religies is volgens Girards perspectief dus dat de bevrijding van zonde die allen centraal stellen niet bestaat in het retrospectief wegnemen van een zondesschuld, maar het prospectief uitbannen van die zondigheid. Niet verzoenende offers die schuld uitwissen en God pacificeren zijn de inzet, herhalen de profeten, maar het recht zijn weg doen vinden. Als we dit een miskende factor noemen is dat niet omdat het in welke van de drie richtingen ook ongeweten is, maar dat het verdrukt wordt, omdat slaafs erkenning zoeken door vergiffenis te vragen gemakkelijker is dan gedragsverandering door niet langer tegenslagen op het conto van de ander en van God te schrijven. Girards idee van *méconnaissance* betreft dit dilemma dat bij de drie richtingen gelijkelijk speelt.

De evangelische ommekeer (*Injil*) die alle offergedrag verwerpt betekent dat het goddelijke Woord, waarmee het geschapene geworden is en dat in Jezus mens geworden is (Jo 1: 1-14), in Girards visie geen verordende wet is die ons goed en kwaad doet kennen, en ook geen rationele blauwdruk voor de geschapen kosmos. Als God in evangelische zin liefde is dan kan dat Woord enkel de stem zijn die een halt riep aan de oermoord en opriep elk offergedrag te stoppen. Geïnspireerd door Girard ziet Eric Gans dan ook de oorsprong van de taal in die ostentatieve klank 'halt', die Levinas vertaalt met "je zult niet doden". Dit radicaal appèl - dat opstijgt uit echt vergoten bloed en geen sociaal akkoord vooraf is op basis van angst voor mogelijk geweld - klinkt mee als in Ex 3: 4 de godsnaam geopenbaard wordt als *ehyeh asher ehyeh*. In Girards perspectief is dit niet de omschrijving van een absoluut zijnde of een hulp-belovende presentie. Het "Ik ben van wie geldt (*asjer*) ik ben" is feitelijk een roep om ieder die het 'ik ben' zegt te respecteren, en tevens de impuls om de ander dit te doen zeggen. Omdat volgens Gn 1 Gods scheppen 'onder-scheiden' is en in die zin dus ook te zien is als 'offergeweld', spreekt het evangelisch Woord over heling van die kloof, helende heiliging, zoals de vrouw uit de man onder-scheiden geschapen werd, maar één met hem werd, zodat ze geen "twee meer waren maar één vlees" (Mt 19: 6), als hoogste beeld van Gods liefde.

Het Woord belichaamt als tweede 'persoon' de zorg dat scheppen geen af-scheiden is en niets of niemand wordt afgeschreven in discriminerende zin. Het is de liefde voor het 'Ik ben' die Jezus ertoe brengt zijn godsmacht kenotisch ongebruikt te laten, als de priesters, de

soldaten en het volk hem uitdagen van het kruis te komen (Lk 23: 35 vv) want hij wil hen niet 'op hun nummer zetten'. De eenheid tussen de scheppingskracht en die genadig-verlossende inzet is wat de Koran ook gemeen heeft met het Trinitaire denken van Christenen en wat filosofen wel verwoord hebben als het samengaan van tegengestelden in God: de Geest die scheppingsmacht bindt aan onvoorwaardelijke liefde. De eeuwenlange discussies over de goddelijke Personen ging zeker over veel meer dan wat hier als 'economische drievuldigheid' (eenheid van tegengestelde functies) genoemd is. Maar Girard, die zichzelf geen theoloog noemt, ziet het goddelijke allereerst als wat in ons werkt om het dodelijk geweld te stoppen.

De scheppingsmacht in eenieder wordt door mimesis tot fatale rivaliteit gedreven; maar ook is er de oproep om genadig te zijn voor de ander. Door een genade die de scheppingskracht moduleert kan de mimesis omkeren: van drang tot rivaliteit wordt ze inspiratie. Augustinus zal dan ook zijn monniken aanbevelen om zó te leven dat je voor de ander in plaats van een rivaal steeds een model zult zijn. Zoals de mensheid van ouds deelt in Adams gewelddadig rivaliseren kan zij aldus - om met Leibniz te spreken - gaan delen in de Jezus-monade die in zijn afscheid (Jo 17:19) stelde zichzelf te heiligen opdat allen geheiligd (geheeld) zouden zijn. Waar scheppingskracht in liefde één wordt met de zorg voor al wat ze bekneld doet raken, zal in Orthodoxe termen de goddelijke persoonsverhouding verschijnen.

Samenvattend zien we dat vanaf de millenniumwisseling, onder een ideologisch-religieuze vlag, oorlogen gevoerd zijn door drie gemeenschappen die eeuwenlang rivalen zijn geweest vanuit drie lijnen van de profetisch-evangelische erfenis: de Q-traditie, het Johanneïsche en het Paulinisch-Synoptische denkkader. Uitgaande van het centrale ritueel van de eindtijd-tafelgemeenschap, die Jezus' woorden en daden centraal stelde en die ook in de Q-traditie (en later in de Islam) voortleefde, hebben zich twee accenten geprofileerd. Die maaltijd was de omkering van het Eden-gelag doordat de gelovige met Jezus één werd die zichzelf te eten gaf, zelfs aan zijn verrader, wat in Paulus' denken Adams 'eten' omkeerde als zelfoffer. In de Johannes' visie draait Jezus daarbij het 'zondebokken' om door de voeten te wassen en zijn Geest uit te storten die hen instaat stelt zonden weg te nemen. Girards beeld van positieve mimesis maakt brood, wijn en elk feestmaal dan tot symbolen van de zelfgave die ons met Jezus verbindt in het 'werk van de Vader' voor een leefbare en rechtvaardige wereld. In elke eredienst klinkt dan de Godsnaam 'Ik ben' als deelname in de scheppingsorde en ook in de bekommernis met de misdeelden. Daarbij zullen culturele verworvenheden geen jaloezie en nijd, maar creatieve en barmhartige imitatie van het profetisch oermodel stimuleren, en dus niet ervaren worden als veroverd op een jaloerse godheid, die ons kennis en macht betwist.

Wiel Eggen