

Samenvatting (t.b.v. bijeenkomst studiekring 12 januari 2001)

René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset, 1999).

\* Franse tekst hoofdstuk 1).

\* Nederlandse vertaling door Robert Lemm, *Ik zie Satan vallen als een bliksem* (Kampen/Kapellen: Kok/Agora, 2000). > Werkvertaling tekst hoofdstukken 1 t/m 3.

\* Engelse vertaling *I See Satan Fall Like Lightning* (New York: Orbis Books, 2001).

\* Recensies door Robert Lemm, Johan Schaberg. > Meer recensies

## Inleiding

### Eerste deel: Hoe de bijbel het geweld ziet

#### I Schandaal moet er komen

#### II De cyclus van het mimetische geweld

#### III Satan

### Tweede deel: Het raadsel van de mythen opgelost

#### IV Het verschrikkelijke wonder van Apollonius van Tyana

#### V Mythologie

#### VI Offer

#### VII De stichtingsmoord

#### VIII De krachten en de heerschappijen

### Derde deel: De triomf van het Kruis

#### IX Het uitzonderlijke van de bijbel

#### X Het uitzonderlijke van de evangeliën

#### XI De triomf van het kruis

#### XII Zondebok

XIII De slachtofferzorg

XIV De dubbele erfenis van Nietzsche

Conclusie

# Inleiding

## Eerste deel: Hoe de bijbel het geweld ziet

### I Schandaal moet er komen

In dit deel over de bijbelse notie van het geweld wordt de reeks woorden uit de decaloog opgesomd die begint met "Gij zult niet". Moderne denkers zien daar haat tegen de vrijheid in, zinloze verboden, wat volgens Girard een (illusoire) autonomie van verlangens vooronderstelt. Het feit dat individuen van nature geneigd zijn op elkaars bezit te azen, is tegengesteld aan het beeld dat wij van onszelf hebben – en vernederend. Daarom doen we alsof het niet zo is. Het tiende gebod (Exodus 20: 17, tekst Statenvertaling, NBV) schetst een Copernicaanse wending in ons idee van het verlangen, dat zich plooit naar onze naaste. Het laat zien hoe treurig menselijke verhoudingen liggen: het verlangen van een man voor de vrouw die hij was opgehouden te begeren, krijgt een nieuwe impuls door het aantreden van een ander. Werd het tiende gebod gerespecteerd dan waren de vier geboden die eraan voorafgaan, onnodig [zie tekst p. 17-21, 23-30]. De verboden in archaische samenlevingen formuleren, zij het minder helder, eveneens het nabootsende verlangen.

Jezus noodt ons niet narcistisch uit om in zijn voetstappen te treden, maar doet dat om ons van de mimetische na-ijver af te helpen: het gaat er niet om jezelf te zijn, maar om beeld te worden van God. Dit in tegenstelling tot de moderne goeroes, valse modellen van zelfgenoegzaamheid en onkwetsbaarheid, die hun leerlingen aanzetten in hen de grote mens na te volgen die niemand navolgt. Volgen wij het belangeloos goddelijke na, dan zal het afglijden in de competitiegeest ons bespaard blijven. Het doel van de Thora is de vrede tussen de mensen. En als je conflicten wil vermijden, moet je beginnen het een en ander te verbieden. Maar het mimetisch verlangen is niet *verkeerd*: zonder dat zouden wij geen vrije mensen kunnen zijn. Het woord mimetische rivaliteit heet in de evangeliën *schandaal*, een paradoxaal obstakel dat nauwelijks te vermijden is.

## II De cyclus van het mimetische geweld

De drievoudige verloochening van Petrus is niet louter psychologisch te duiden als een kwestie van karakter: wij hoeven ons niet superieur te wanen en zouden onder druk van het mimetische element niet anders hebben gereageerd. In de figuur van Pilatus zien we iets vergelijkbaar tegenstrijdigs: hij wil Jezus sparen, maar is bevreesd de menigte te weerstaan. De duizenden mimetische conflicten vormen een gezamenlijk front tegen Jezus, een mechanisme dat een spel van schandalen is, waardoor rivalen worden omgevormd tot een menigte van verwisselbare mensen. We kunnen in het traditionele kruis (de kruising van twee takken) de innerlijke tegenstrijdigheid zien van het schandaal. Voor Paulus is het Kruis de aanstoot bij uitstek. Het woord schandaal kan verschillende momenten aanduiden van hetzelfde mimetische proces: hoe verstikkender persoonlijke schandalen worden, hoe groter de behoefte ze te dumpen in één groot schandaal, het hoogtepunt van een ontwikkeling die begint met het mimetisch verlangen en zijn rivaliteiten.

Aan de dood van Jezus zijn met de opmerking, dat ze de profeten gedood hebben niet (zoals het christelijke antisemitisme meende) de joden debet; het gaat om een universeel mimetisch verketteringsproces (vgl. ook p. 49, 75). Zie het verhaal van Johannes de Doper, de laatste der profeten, waar de collectieve inblazing wordt gevoed door de huwelijks crisis tussen Herodes en Herodias (de vrouw van zijn broer) middels de meest mimetische van alle kunsten: de dans. Vanuit de antropologie bezien is het lijdensverhaal veeleer typerend dan eenmalig. De ontdekking in de evangeliën is het cyclisch proces van verstoring en herstel van orde. Girard trekt (een lange traditie volgend) de vergelijking met Jesaja 40, de Lijdende knecht; zijn dood maakt een einde aan de crisis.

## III Satan

Tegenwoordig zien christenen neer op satan; theologen die mee willen tellen, ruimen voor de vorst dezer wereld geen plaats meer in. Satan doet zich aan ons voor als het model van onze begeerten. "Geef toe aan je neigingen", zegt deze *très aimable et très moderne professeur*, "dan voel je je bevrijd" [zie tekst p. 40, 62] – maar dat gevoel duurt niet lang, want alle bescherming tegen het conflictieve mimetisme valt

weg. Opeens doemt er een onverwacht obstakel op. De bekoorder van het begin verandert in een opponent.

Girard zet nu een lastige redenering op. Satan heeft macht zichzelf te verstoten en de orde in de mensengemeenschappen te herstellen. Hoe kan satan satan uitdrijven? De tekst van Marcus ontkent de satanische zelfuitdrijving niet; zijn aanstaande door Jezus voorzegde val, valt samen met het einde van zijn vermogen tot zelfuitdrijving. Het gaat hier, betoogt Girard, om de fundamentele paradox: satan is beginsel van orde en wanorde. De uitgedreven satan is degene die de mimetische rivaliteiten op zodanige wijze bevordert en aanscherpt dat de gemeenschap ontaardt in een brandhaard van schandalen. De satan die uitdrijft is de brandhaard zelf. Hij wacht tot het vuur voldoende hitte heeft bereikt om het slachtoffermechanisme in werking te stellen. Dan smeedt hij uit zijn eigen wanorde een middel om zichzelf uit te drijven. Die buitengewone macht maakt van satan de vorst van deze wereld. Als hij alleen op vernietiging uit was, zou hij zijn rijk allang hebben verloren. Het gaat dus om de omslag van allen-tegen-allen in allen-tegen-één. Hoe is dat te begrijpen? Satan is het mimetisch mechanisme dat de hele gemeenschap ervan overtuigt dat de schuld waarachtig is. Door van een gedifferentieerde gemeenschap een hysterische menigte te maken, scheidt satan de mythen. Het eenmalige slachtoffer lijkt nogal miniem, maar zuivert van alle interne tweedracht. Dat satan satan uitdrijft, is de basis van het slachtoffermechanisme. Het is beter dat één mens sterft voor het volk dan dat het hele volk treft. Vgl. de catharsis, de rituele zuivering die het uitgestorte bloed bij rituele offers teweegbrengt. In Middeleeuwse legenden lezen we natrillingen van de satan in het verhaal van de man die "één ziel vraagt in ruil voor zijn edelmoedigheid."

In het evangelie van Johannes hebben de aangesprokenen de duivel tot vader omdat zij aan diens verlangens willen voldoen, en niet aan die van God. Ze kiezen de duivel tot model van hun verlangens. Het kapitaal van de duivel is de inhoudsloze mimetische agressie. Zijn rijk is een karikatuur van Gods rijk, hij is de aap van God. Met de interpretatie die in satan het mimetisch conflictmodel onderkent, laat men voor het eerst toe dat de vorst van de wereld niet verkleint, zonder hem een persoonlijk *zijn* toe te kennen dat de traditionele theologie hem met recht onthoudt.

## **Tweede deel: Het raadsel van de mythen opgelost**

### **IV Het verschrikkelijke wonder van Apollonius van Tyana**

Het verhaal van de goeroe uit de tweede eeuw die de Efeziërs opzet in een lynchpartij tegen een bedelaar teneinde een epidemie te bestrijden – het is opgetekend door de heidense auteur Flavius Philostratus – wordt door Girard als nieuw en cruciaal bewijsmateriaal voor zijn zienswijze gepresenteerd [zie tekst pp. 55-66, 83-99]. Het vormt de ontbrekende schakel voor zijn stelling (o.a. verdedigd in *Le bouc émissaire*) dat mythen en vervolgingsteksten samenhangen in het poneren van een zondebok. Het woord *pest* wordt in de onderhavige tekst niet in medicinale zin gebruikt, maar heeft een sociale connotatie: tot de Renaissance werden bijna overal waar epidemieën opduiken, de sociale verhoudingen verstoord. Waar dat het geval is, duikt het begrip epidemie op. De tekst over Apollonius (boek 4, hoofdstuk 10) de catharsis.

Girard confronteert dit verhaal met de passage uit het Johannes-evangelie waarin Jezus de steniging van de overspelige vrouw verhindert. De verschillen tussen beide teksten zijn evident, maar ook de overeenkomsten; in feite geeft hij de spreekwoordelijke uitdrukking *Wie zonder zonde is, werpe de eerste steen* nieuwe betekenis: deze steen is beslissend, omdat hij zonder precedent is, zonder model. [Zie de tekst pp. 80-82, 122-25] De mimetische opwelling tot geweld wordt voorkomen door een mimesis in omgekeerde zin: "Op die woorden dropen zij af, de een na de ander, de te beginnen bij de oudsten." Om het collectieve geweld te stimuleren moet je het bewustzijn doven, en dat doet Apollonius. Overigens is er verschil tussen de wettige steniging uit het verhaal van Johannes en de willekeurige slachting waar Apollonius toe aanzet. De Wet verplicht de eerste twee aanklagers de eerste stenen te werpen, in Girards termen: de Wet ontzegt de aanklagers mimetische modellen. Om de orde in een oude samenleving te handhaven, was er soms geen andere uitweg dan het mimetisch geweld: de Wet sluit daarop aan, maar met voorzichtigheid. De passage laat een van de zeldzame successen van Jezus met een agressieve menigte; het kon zijn kruisiging echter niet voorkomen.

## V Mythologie

Voor Girard is duidelijk dat het wonder van Apollonius erin bestaat de epidemie van nabootsende rivaliteiten om te buigen tot een openbare geweldpleging, waarvan de uitwerking, de catharsis, de rust en de saamhorigheid tussen de Efeziërs moet herstellen. Veel mythen hebben een vergelijkbaar patroon, maar stellen het als zodanig niet voor, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de *Metamorfosen* van Ovidius. Vrijwel altijd beginnen ze met een staat van ongewone wanorde, maar die chaos is meestal niet oorspronkelijk. Het gaat om een verstoring of onvolkomenheid: een vage plaag, vijandige tweelingen. Door geweld wordt de eenheid hersteld. De hoofdfiguur is de hele gemeenschap die zich bedreigd waant en tot agressieve meute wordt: zie de Dionysuscultus (zoals beschreven in *La violence et le sacré*). Lynching is een werkelijkheid die de mythologie heeft laten liggen. In de teksten van Philostratus en Johannes is de (poging tot) steniging georkestreerd, er is ook spontane lynching. Volgt een beschouwing over de vergoddelijking van de boosdoener in mythen: men dacht dat het slachtoffer was omgekomen, maar het moet levend zijn, want het herstelt de gemeenschap vlak nadat het haar vernietigd heeft. Het is dus kennelijk onsterfelijk en daarom goddelijk. Mythen zijn verklede verslagen van de uitdrijving.

Waarom treedt er nu na de wonderbaarlijke steniging van Apollonius geen vergoddelijking op? De moordpartij is onvoldoende getransformeerd. Daar is een dubbele verandering voor nodig. De mythe doet daarom een beroep op een al bestaande God, Heracles. Was de verandering sterker geweest, dan had een echte mythe kunnen ontstaan, in plaats van een onvolledig, beknot verschijnsel. Juist door dat halfslachtige is het zo'n belangrijke tekst: het maakt de wording van een mythe duidelijk – het deel waar degenen die mythen verheerlijken, liever niet aan denken. Waarom wordt satan in de evangeliën als personage opgevoerd? Over de mimetische cyclus praten in termen van satan, schept de mogelijkheid om over de door het christendom als vals, leugenachtig, bedrieglijk geziene religies veel dingen te zeggen of te zeggen die niet zonder de taal van de schandalen gezegd kunnen worden.

## VI Offer

Zoals gezegd vormt de tekst van Philostratus een kostbare ontbrekende schakel tussen mythen en vervolgingsteksten (die bijvoorbeeld over een heksenjacht gaan). Bij de laatste begrijpen wij moeiteloos dat de slachtoffers werkelijk en noodzakelijk

onschuldig zijn; wij willen met onze interpretatie niet medeplichtig zijn aan de heksenjacht. Het onder één noemer brengen van dergelijke teksten staat haaks op de esthetische en culturele eerbied waarmee tegenwoordig met mythologie wordt omgesprongen. Hoe meer de godheden verouderen, hoe meer hun onheilspellende dimensie afneemt. Zeus wordt afgeschilderd als een god met fratsen, vergelijkbaar met een overspelige Amerikaanse president. Maar het zijn sporen van misdaden, broedermoord, bloedschande, ontucht, bestialiteit, te vergelijken met die van Oedipus en andere vergoddelijkte zondebokken. Gelukkig weigeren de geschiedschrijvers van de Middeleeuwen de werkelijkheid van de heksenjacht te ontkennen en doen ze niet mee aan de ontwerkelijksrage ("alle verhalen zijn verzonnen") van onze filosofen en mythologen.

De centrale vraag is hier: als de slachtoffers van de middeleeuwse heksenjacht echt zijn, waarom dan niet die van de mythen? Er heerst een overdreven ontzag voor de klassieke oudheid; een antiwesterse, antichristelijke houding speelt mythologen parten, waardoor ze de ontmythologisering van mythologische vormen niet ter hand nemen. De structuren die zij voor onontcijferbaar houden, zijn al ontcijferd door het lijdensverhaal, meent Girard. Het linguïstische structuralisme vervangt het onderzoek naar de waarheid door structuralistische spelletjes. Het verhaal van Philostratus is daarom zo belangrijk, omdat het de scheiding tussen mythe en geschiedverhaal doorbreekt. De bedelaar vertoont overeenkomsten met de pharmakoi die in de Griekse steden als non-entiteiten werden onderhouden om in geval van een ramp ter dood te brengen. Door de bedelaar te laten stenigen, voltrekt Apollonius aan een menselijk slachtoffer het algemene geweld dat het merendeel in zijn tijd alleen nog voltrekt aan dierlijke offers.

Etnologen kregen toen er nog levende offerrituelen bestonden, als verklaring daarvoor altijd te horen: "om de goden van wie men ze geleerd heeft te behagen en om de onderlinge rust en vrede te waarborgen." De etnologen hebben deze verklaring nooit ernstig genomen. Offers zijn gemodelleerd naar werkelijke geweldsuitbarstingen: hun grondpatronen zijn overal hetzelfde. Veel gemeenschappen lijven de mimetische crisis in in hun riten, die een spectaculaire chaos van heel de gemeenschap laten zien - maar men neemt in een rite meestal genoegen met een verkorte versie van die chaos. Universeel is het idee dat ritueel handelen uiterst gevaarlijk is. Daarom dient uiterste precisie betracht te worden. De verklaring dat dit 'neurotisch' is, klopt in dit verband niet.



## VII De stichtingsmoord

Het idee dat cultuur zijn oorsprong vindt in een moord, is niet alleen mythologisch (bij de Soemeriërs ontspringen de culturele instellingen aan het lichaam van een eenmalig slachtoffer), maar ook bijbels. De moord van Kaïn (die staat voor de verzamelde mensengroep die de eerste stichtingsmoord voltrok) op Abel is evenwel geen stichtingsmythe, maar een bijbelse verklaring van dergelijke mythen. De stichting van de kaïnitische cultuur is de eerste wet tegen doodslag; het teken van Kaïn is dat van de beschaving. In de evangeliën wordt Abel beschouwd als de eerste van de collectief gedode profeten, die volgens Girard de kruisiging voorafbeelden. Elke keer dat er een cultuur verschijnt, begint deze met hetzelfde type doodslag, die werkt als een soort kalmeringsmiddel voor de kwalen van de gemeenschap. Maar de verzoenende werking van de moord blijft niet generaties lang voortduren zonder rituele herhaling. Deze opvatting staat haaks op het idee uit de Verlichting, als zouden mensen de nodige instituties hebben uitgedacht. Als dat zo geweest zou zijn, dan had het godsdienstige daarin nooit de impact gehad die het heeft uitgeoefend. Maar de huidige antropologie, voortbordurend op Voltaire (het godsdienstige heeft middels grijpgrage priesters het religieuze geëxploiteerd) wordt nog altijd beheerst door de rationalistische verdrijving van het godsdienstige.

Volgens Girard zijn er drie typen samenlevingen: (1) waarin de rite niet of bijna niet meer voorkomt (2) waarin de rite in zekere zin alle instituties begeleidt en vermeerderd, a.h.w. een aanhangsel van instituties die haar niet nodig hebben, zoals te zien valt in de klassieke oudheid en de middeleeuwen (3) zeer oude samenlevingen die geen instituties hebben in onze zin, maar wèl rituelen. In de laatste speelt het offer de rol die later zal berusten bij alle instituties die wij gewoonlijk pas omschrijven nadat ons verstand het functioneren ervan heeft bedacht. Een goed voorbeeld is de ontwikkeling van initiatieriten tot onderwijssystemen. Al wat wij culturele instituties noemen, moet worden herleid tot wat ooit rituele gedragingen waren, die mettertijd zo zijn gepolijst dat ze hun godsdienstige connotaties kwijtraken. Door constante herhaling raken rituelen gewijzigd; ze veranderen in praktijken die uitgewerkt lijken met louter het menselijk verstand.

De vraag waarom sommige culturen hun slachtoffers in stapels stenen begraven waaraan ze vaak de vorm van een piramide geven, is in deze visie te verklaren door er een bijproduct van rituele steniging in te zien: het lichaam wordt met stenen bedekt, die een kegelvormige 'tumulus' vormen. Wat het koningschap betreft: de

vaak door willekeur aangewezen slachtoffers leerden door allerlei uitstelprocedures om de macht die ze door hun aanstaande offering zouden krijgen, in een eerder stadium uit te oefenen, waarmee zij zich koninklijke macht verwierven. Zo ontwikkelde zich een politieke institutie met effectieve macht. Dat verklaart de goddelijkheid die aan veel koningen en keizers werd, en soms nog wordt, toegedicht. Deze is niet te beschouwen als een toegevoegde eigenschap, maar ontstaan uit een 'uitgesteld zondebokschap'. Mensen hebben instituties niet ex nihilo bedacht, het godsdienstige heeft ze voor hen bedacht. De volken vinden hun goden niet uit, zij vergoddelijken hun slachtoffers. Het idee van de stichtingsmoord is waarschijnlijker dan die van het sociale contract.

De moderne wil om het godsdienstige te minimaliseren zou paradoxaal weleens het laatste overblijfsel kunnen zijn van het godsdienstige zelf onder zijn oudste gedaante, die er aanvankelijk uit bestond zich op eerbiedige afstand te houden van het heilige.

### **VIII De krachten en de heerschappijen**

Dit tweede deel eindigt met een beschouwing over de dubbelzijdige entiteiten van deze wereld, die hun gezag ontlenen aan het offermechanisme, zoals die van de Romeinse keizer, wiens naam is afgeleid van Caesar, afgeslacht door een moordenaarscollectief. De cultus van de keizer is een hervatting van het oude patroon van de stichtingsmoord. De nieuwtestamentische opvatting is het best te vergelijken met 'sociale transcendentie', een begrip uit Durkheims antropologische theorie, dat op de versmelting van het religieuze en het sociale doelt. De valse transcendentie van het gewelddadig religieuze blijkt te werken zolang de gemeenschap er ontzag voor heeft. Maar Girard is niet Durkheimiaans, zegt hij, want noch de mimetische cyclus, noch het mechanisme van het eenmalig slachtoffer komen bij Durkheim voor, en al helemaal niet het onoverbrugbare verschil tussen de oergodsdiensten en de joods-christelijke godsdienst.

## Derde deel: De triomf van het Kruis

### IX Het uitzonderlijke van de bijbel

Het derde deel heeft een provocerende titel, waarmee een oude zegswijze uit de christelijke traditie nieuw, antropologisch, leven wordt ingeblazen. Thans zoeken bestudeerders van het evangelie meer naar verschillen tussen evangeliën en mythen dan overeenkomsten – de raakpunten zijn weggemoffeld. Het wordt één ongedifferentieerde brij, waarbij elke godsdienst op zijn eigen, onnavolgbare wijze mythisch is en waarde heeft. Dit in tegenstelling tot de oude antigodsdienstige etnologen, die net als christenen, in een absolute waarheid geloofden – en daarom de mythologische structuur van de evangeliën aannemelijk moesten maken. Volgens Girard hadden de etnologen van weleer gelijk, maar de echte overeenkomst, de imitatie-drift, de satanische cyclus, vonden ze niet. Waren ze bang opnieuw onder de bekoring van de Blijde Boodschap te komen? Als ze de transparantie van de evangeliën gebruikt hadden om het imitatiegedrag, de oorzaak van de twist en het principe van verzoening in kaart te brengen, zou dat oneervol geweest kunnen zijn: ze wilden juist de mythen gebruiken tegen de evangeliën. Het gevoel voor het onherleidbare van hun godsdienst is bij veel christenen afgezwakt.

Nu is het ook zo dat er structureel nauwelijks verschil is; de mimetische cyclus is ook in de evangeliën aanwezig. Om dit probleem aan te pakken, beziet Girard het evangelie eerst vanuit zijn traditie: de Hebreeuwse bijbel. De mimetische cyclus en het gemeenschappelijk doden van het slachtoffer vind je daar ook, maar de verrijzenis van het goddelijke slachtoffer ontbreekt er, waardoor het evangelieverhaal beter *lijkt* aan te sluiten bij het archaische polytheïsme. Maar eerst behandelt Girard, voortbordurend op zijn eerdere geschriften, de verschillen tussen het Oude Testament en de mythen.

De vergelijking spitst zich toe op de verhalen van Josef en Oedipus, die allebei met een kindertijd beginnen en met een familiecrisis die wordt opgelost door de gewelddadige verstoting van de kindhelden. [Zie de tekst pp. 110-19, 170-84] De overeenkomsten zijn frappant, maar crucialer is het verschil: de mythe en het Bijbelverhaal staan tegenover elkaar op het punt van het collectieve geweld. In de mythe zijn de verdrijvingen van de held gerechtvaardigd, in het Bijbelverhaal zijn ze

dat nooit. De Thebanen gaan ervan uit dat de schanddaden van Oedipus reëel zijn, in de bijbel wordt het gelijk van Josef benadrukt; het is evident dat de beschuldigingen tegenover hem niet serieus worden genomen. Zoals die van de vrouw van Potifar, "en achter haar de Egyptische menigte, gedweë mimetische kudde die de kop laat hangen bij verdrijvingen van jonge, machteloze immigranten." Zonder dat het vertelkader doorbroken wordt geeft het Bijbelverhaal met zijn happy ending een totaal andere uitkomst: de plichtmatige wraak is vervangen door vergeving, ingegeven door het teken van inkeer door Juda. Volgens Girard is dit een bewuste kritiek op de handelwijze in mythen, die niet tot zelfkritiek in staat zijn – evenmin als het hedendaagse differentialisme, dat het essentiële verschil niet vermag te zien tussen de bijbelse waarheid en de leugen van de mythologie (p. 116, 179) een toespeling lijkt me op zijn eerste boek, *Mensonge romantique et vérité romanesque*).

Belangrijk is wat Girard hier opmerkt t.a.v. de referentialiteit van het verhaal: de waarheid van de tekst ontstijgt de werkelijkheid of niet-werkelijkheid van de gebeurtenissen, m.a.w. de waarheid van het verhaal is niet de overeenkomst met een gegeven buiten de tekst, maar ligt in de kritiek op mythen, in het nee zeggen tegen de religieuze illusies van het heidendom. Dit is een absolute waarheid, die desondanks geen religieuze waarheid is in strikt afgebakende zin. De vox populi, die (in weerwil van de intelligentsia) mythe met leugen is blijven identificeren, heeft op dit punt gelijk.

Volgt een beschouwing over de psalmen, over Job, in de lijn van een betoog dat we kennen uit *La route antique des hommes pervers*, waarna het betoog terugkomt bij Josef. Wanneer de tien broers Josef verstoten, zijn ze waarschijnlijk geneigd om hem als een duivel voor te stellen – en als ze hem terugvinden om een god van hem te maken, Maar het zijn joden en zij vergoddelijken menselijke schepselen niet na ze tot duivels gemaakt te hebben. In de bijbel vallen voor het eerst in de mensengeschiedenis het goddelijke en het collectieve uiteen. Anders dan die fantastische Griekse god, over wie we Heraclitus' uitspraak ter harte zouden moeten nemen: "Dionysus is hetzelfde als Hades."

## X Het uitzonderlijke van de evangeliën

Op dit punt aangekomen herneemt Girard de vraagstelling uit het begin van dit derde deel, betrekking hebbend op de verrijzenis, het vermeende heidense element in de christelijke godsdienst. Als de joodse religie haar slachtoffers ontgoddelijkt heeft en het goddelijke ontofferd, wat moeten we dan nog met de goddelijkheid van Jezus? Of met de conciliair geponeerde drievuldigheid? De achterdocht die het christelijke dogma het jodendom en de islam altijd heeft bezorgd, wordt tegenwoordig door veel christenen gedeeld.

In Girards antropologisch perspectief blijft de wezenlijke verworvenheid van de Hebreeuwse bijbel gehandhaafd: de verhouding tussen slachtoffers en vervolgers herinnert ook in het evangelie in niets aan de mythen, de christelijke openbaring staat in het verlengde van de oudtestamentische. Jezus wordt als onschuldig beschreven, Johannes de Doper is onschuldig. Het verschil is verder dat aan de goddelijkheid van Jezus *geen 'verduiveling'* voorafgaat. Zijn goddelijkheid berust dus niet op hetzelfde proces als de mythische vergoddelijkingen. Verder is het *niet de eensgezinde menigte* van vervolgers die in Jezus (de zoon van) God ziet, maar een verdachte minderheid, een kleine groep dissidenten die zich losmaakt van de gemeenschap en haar eensgezindheid doorbreekt. Zo'n minderheid heeft haar gelijke in mythen niet. We zien nooit dat de gemeenschap zich opsplitst in twee ongelijke groepen, waarvan alleen de kleinere de godheid van het slachtoffer verkondigt.

Het mimetisch conflictmechanisme wordt in de schandalen scherper beschreven en de genese van het unanieme krijgt zijn beslag door de zwakke momenten van de leerlingen, een breuk die deel uitmaakt van de openbaring. De vier Lijdensverhalen laten niet alleen de mimetische drift zien van de menigte maar ook van de twee die met Jezus gekruisigd worden. Zo brengen ze de waarheid aan het licht over de wording der mythen: een ontzagwekkende antropologische werkelijkheid. Verbazingwekkend daarbij is dat ook hier naadloos wordt aangesloten bij de mythische vergoddelijkingen waarvan het valse wordt onthuld: ze berusten op onwetendheid en een obsessief onbewustzijn ("Vergeef het hun Vader, want zij weten niet wat zij doen" Lc 23: 34); ze tonen de onmacht van de betrokkenen om de mimetische roes te ontwaren waardoor ze zich laten meeslepen.

Ook de vertellers van sommige psalmen worden met collectief geweld bedreigd: de woorden *zonder reden* in psalm 35: 19 "Ze hebben mij zonder reden gehaat" geeft

aan hoe een menigte een slachtoffer kiest om redenen die vreemd zijn aan het recht. Men kan dit soort lijden en dat van de Efezische bedelaar niet bagatelliseren zonder zich in de geest bij de vervolgers van Jezus aan te sluiten. Het gaat hier om het wezen van het joods-christelijk profeteren. De moderne minachting daarvoor, het idee dat het hier om een theologisch hersenspinsel gaat, achterhaald door een 'wetenschappelijke methode' die zou uittorenen boven het denken dat zij bestudeert, is een bedenkelijker bijgeloof dan de oude lichtgelovigheid, want haar arrogantie maakt haar ongevoelig voor alle inzicht. De valse wetenschap is blind voor de mimetische cyclussen – en de toenemende ontmaskering daarvan door de bijbel.

In de evangeliën gaat het dus om een *ander soort transcendentie* dan in mythen: de godheid van Jezus dankt in het geheel niets aan het verschijnsel waarvan hij de uitwerking tenietdoet. In de ogen van de evangelisten is een associatie van Christus' godheid met een mythische vergoddelijking absoluut onmogelijk; hun geschriften belichamen een nieuwe fase van de bijbelse openbaring. Zo meldt Lucas hoe Herodes en Pilatus na de offercatharsis die Jezus' dood heeft veroorzaakt, vrienden worden. Zo'n verzoening *lijkt* op die van de eerste christenen, maar heeft er desondanks niets mee te maken: alweer is er een paradoxale gelijkenis tussen het mythische en het christelijke. Marcus en Mattheüs geven het verhaal van het valse geloof van Herodes in een wederopstanding van zijn slachtoffer, de profeet Johannes de Doper. Een dergelijk geloof is een heidense toets die heel karakteristiek is voor de machten die Herodes belichaamt. De evangelisten maken trefzeker onderscheid tussen de mythische verrijzenissen en de verrijzenis van Christus.

## **XI De triomf van het kruis**

Terug naar de status van het betoog. Girard stelt: "In de antropologische orde definieer ik de openbaring als de ware *representatie* van wat tot dan toe nog nooit was voorgesteld, of wat valselijk was voorgesteld." (p. 137, 213) De evangeliën beelden uit wat de mythen beheerst zonder dat ze ons er inzicht in geven. De voorheen immer succesrijke satanische aanklacht is aan het kruis genageld, d.w.z. als leugenachtig geopenbaard. De mensheid is bevrijd van een dienst die al sinds het begin van de mensheid duurt. In de *Commedia* heeft Dante in de diepte van de hel de satan voorgesteld als genageld aan het kruis. Datgene waarover het christendom triomfeert valt onder de heidense organisatie van de wereld. De triomf van het kruis

wordt tegenwoordig zowel hovaardig als absurd gevonden, maar het militaire geweld waarmee deze triomf vaak wordt geassocieerd is vreemd aan de episteltekst en wordt juist afgezworen. Het idee van de triomf van het Kruis is rationeel te verklaren doordat het de wereld heeft veranderd met een kracht die geen beroep doet op godsdienstig geloof. Buiten de Lijdensverhalen en liederen van de knecht van JHWH zijn de overheden en machten zichtbaar in hun uiterlijke schittering, maar op het punt van hun gewelddadigheden worden ze niet getoond. Door het slachtoffermechanisme te ontdoen van de duisternis waarmee het zich omringt om alle dingen te controleren, werpt het Kruis de wereld omver. Daarom ziet Paulus er de bron van alle weten in, aangaande de wereld, de mensen en God.

We moeten ophouden representatie te verwarren met wat wordt voorgesteld. Veel exegeten menen dat het slachtoffermechanisme de evangeliën moet beheersen, omdat het daar bij uitstek zichtbaar is, en elders niet. Ze denken dat het elders niet voorkomt *omdat het daar niet wordt voorgesteld*. Teksten die op openbaar doodslaan berusten (het slachtoffermechanisme) berusten, kunnen er echter in hun begoocheling geen melding van maken: het blijft verborgen in de mythologische infrastructuur. De paradox is dat een slachtoffermechanisme een tekst beheerst als het er niet nadrukkelijk in voorkomt, en dat het de tekst *niet* beheerst als het er nadrukkelijk in voorkomt. Het lijkt op het verhaal van de ongelukkige boodschapper die men de schuld in de schoenen schuift voor de onaangename waarheden die hij meebrengt.

Girard verzet zich tegen de Nietzsche-cultus waarin hedendaagse denkers de gewoonte hebben aangenomen om mythen te zien als aardige, sympathieke, vrolijke, prikkelende teksten, superieur aan de Schrift die wordt beheerst door een morbide sfeer van verdenking. Zij begaan dezelfde fout als indertijd degenen die tegen Dreyfus ageerden. Men moet de kwestie van het unanieme slachtoffer niet verwarren met wat de literaire kritiek aan de orde stelt met de *thema's* of *motieven* die aan een schrijver worden toegedicht als daar sprake van is in zijn werk, en hem onthouden worden als ze ontbreken.

Een definitie: *een mythe is de leugenachtige niet-voorstelling die een mimetische drift en haar slachtoffermechanisme van zichzelf geven door toedoen van de goegemeente die er de speelbal van is.* (p. 147, 228) In de patristische formulering heette het dat de satan door het kruis gedupeerd was. Binnen het theologische denken heeft de rol van de duivel aan belang ingeboet en zijn verdwijning is te betreuren voor zover satan

samenvalt met de mimetische wedijver. Door het idee van de gedupeerde satan te verwerpen berooft het Westen zich van een rijkdom waarvoor binnen de antropologie geen alternatief is.

## **XII Zondebok**

Het begrip 'zondebok' waren we bij Girard al eerder tegengekomen; het is een sleutelbegrip in zijn denken en daarom wekt het geen verwondering dat ook in dit boek een hoofdstuk aan dit onderwerp is gewijd. De uiteenzetting hierover vangt aan met de stelling dat de verspreiding van de evangeliën en van de bijbel allereerst zou moeten bijdragen aan de verdwijning van de archaïsche godsdiensten – wat ook is gebeurd. De ingewikkelde invloed van het christendom verspreidt zich onder de gedaante van een weten dat voorchristelijke volken niet kenden en dat zich onophoudelijk verdiept. Het is niet esoterisch en stoelt op het feit dat situaties van verdrukking en vervolging voorzien kunnen worden. Het verdrijvingsritueel van de zondebok werd niet begrepen, maar de verzoenende uitwerking wel gewaardeerd. In het Nieuwe Testament heeft het lam Gods de plaats ingenomen van de geile en walgelijk stinkende bok. Met het hernemen van de uitdrukking uit psalm 80, "De steen die door de bouwers is verworpen, is de hoeksteen geworden", wordt de verdrevene tot sleutel van heel de gemeenschap.

De angst voor het religieuze houdt sociologen en antropologen ervan af het vervangingsmechanisme van de zondebok tot een interessant object van studie te maken. Een mooie paradox: het hebben van een zondebok komt neer op het niet-weten dat men hem heeft. Inmiddels jagen wijzelf op de jagers van zondebokken (die wij objectief voor schuldig houden), in de tweede graad als het ware - in plaats van onszelf te kritiseren. Het woord zondebok heeft een bijbelse betekenis (het slachtoffer van de in Leviticus beschreven rite), een antropologische (alle slachtoffers van verdrijvingsriten) en een psychosociale (alle verschijnselen van collectieve, niet geritualiseerde overdracht die wij rond ons waarnemen). In de laatste betekenis kunnen wij aanschouwen hoezeer de problemen van onze samenleving gefundeerd zijn in de archaïsche religie.



### **XIII De slachtofferzorg**

Nu is het zo, dat onze maatschappij meer op heeft met slachtoffers dan ooit tevoren, een situatie die is terug te voeren op de invloed die het christendom – al dan niet via het humanisme – heeft uitgeoefend in westerse samenlevingen. De zorg voor slachtoffers is een paradoxale inzet geworden van de mimetische rivaliteiten; met alle kritiek die men onze samenlevingsvorm kan hebben: er is er geen die meer slachtoffers redt en de slachtofferzorg werkt niet in termen van statistiek, maar baseert zich op het evangelische beginsel van het verloren schaap, waarvoor de herder de hele kudde in de steek laat. De ware drijvende kracht achter de zogenoemde globalisatie is volgens Girard het einde van de slachtoffercultus en pas in tweede instantie de economie.

Met onze kritiek op de burgerlijke zelfgenoegzaamheid van de vorige eeuw moeten we niet vervallen in de omgekeerde onnozelheid door onszelf te verwijten de meest inhumane van alle samenlevingen te zijn geweest. Niet voor niets maken de moderne democratieën de hele planeet jaloers. De antieke samenlevingen waren onderling vergelijkbaar, de onze is uniek, maar haar superioriteit is zo verbluffend dat het verboden is er prat op te gaan. Het gaat om zaken als: verzachting van straffen, een steeds grotere bescherming van individuele slachtoffers, de afschaffing van slavernij en lijfeigenschap, de bescherming van het kind, de uitbreiding van medische zorg, etc. Niet eerder vormde internationale hulp een bron van prestige voor de volken. De moderne slachtofferhulp begint met die afdeling van de kerk die ziekenhuis wordt. De uitvinding van het hospitaal komt erop neer dat men voor het eerst het idee van slachtoffer loskoppelt van iedere concrete (lokale, regionale, nationale) binding, waarmee de moderne zienswijze op het slachtoffer geboren is.

Het accent leggen op de rechten van de mens houdt in dat men zijn best doet om te voorkomen dat de oncontroleerbare mimetische driften de perken te buiten gaan. De meest doeltreffende kracht tot omvorming van een samenleving, gebaseerd op slachtoffermechanismen, is dan ook niet revolutionair geweld, maar de moderne slachtofferhulp. De efficiëntie daarvan zal toenemen, naarmate de ware kennis van verdrukking en vervolging (omtrent zondebokstructuren namelijk) toeneemt. Telkens wanneer een nieuwe grens wordt overschreden, verheft de tegenstand bij vooral de bevoorrechten die zich in hun belangen voelen aangetast. Is de situatie eenmaal gewijzigd, dan worden de resultaten niet meer serieus tot hun oorzaak herleid.

## XIV De dubbele erfenis van Nietzsche

In het laatste hoofdstuk, dat ten doel heeft "onze tekortkomingen" te bezien, komt de vraag aan de orde wat een triomf van het nazisme zou hebben aangetoond. Volgens Girard: dat de slachtofferzorg niet langer de onherroepelijke zin van onze geschiedenis was geweest. Nietzsche is de filosoof die op antropologisch niveau de slachtofferroeping van het christendom heeft blootgelegd en als enige in het dionysische lijden en het lijden van Christus hetzelfde collectieve geweld zag; de betekenis verschilt evenwel. Nietzsche ziet niet hoe onrechtvaardig het geweld is en rechtvaardigt om zijn eigen ontdekking te ontlopen zelfs het mensenoffer in een passage die de naoorlogse intellectuelen volgens Girard vrolijk wegmoffelen [2].

Wij leven in een wereld die zichzelf constant, op systematische rituele wijze, haar eigen geweld aanwrijft. Wij zijn voortdurend bezig al onze conflicten te vertalen in de taal van onschuldige slachtoffers. Zie bijvoorbeeld het debat over abortus: of men ervoor is of ertegen, het is altijd in het belang van de 'ware slachtoffers'. De slachtofferzorg hangt niet van de mode af: het is al eeuwen ondergronds de evolutie die onze wereld stuurt. Het eeuwige opbod maakt van de slachtofferzorg een totalitair imperatief: de cultus ervan wordt uitgebuit door de media, die er tevens de spot mee drijven. De invloed van Nietzsche is in onze cultuur pregnant aanwezig; intellectuelen halen hun neus op als het over de Hebreeuwse Bijbel of het Nieuwe Testament gaat, met de mufte lucht van de zondebok. Bij Dionysus en Oedipus hebben ze dat niet. Girard stelt zeer scherp: "Tot en met het nazisme was het jodendom bij voorkeur het slachtoffer van dat zondebokstelsel. Het christendom kwam pas op de tweede plaats. Sinds de holocaust echter durft men het jodendom niet meer aan te pakken, en is het christendom gepromoveerd naar de hoofdrol in het zondebokmechanisme. Iedereen loopt warm voor het luchtige, heilzame, sportieve karakter van de Griekse beschaving, tegenover de bedompte, verdachte, norske, repressieve sfeer van de joods-christelijke wereld. Dat is het a b c van de universiteit, [ ]. Zou onze wereld serieus aan het christendom willen ontsnappen, dan zou ze daadwerkelijk de slachtofferzorg moeten afzweren, en dat hebben Nietzsche en het nazidom heel goed begrepen." Ook Heidegger wordt in dit verband genoemd, die de hoop op de totale verdwijning van het christendom (en op een nieuwe mimetische cyclus) niet zou hebben opgegeven, getuige de beroemdste zin uit zijn laatste interview *alleen een god kan ons redden*.

De christelijke kerken hebben laat hun tekortkomingen onderkend op het gebied van liefdadigheid, ze zijn zich voorts laat bewust geworden van hun collaboratie met de gevestigde orde, en ze zijn nog altijd schatplichtig aan het slachtoffermechanisme: dat maakt ze kwetsbaar voor de permanente chantage van het neo-paganisme, dat geluk situeert in onbeperkte lustbevrediging en bijgevolg de opheffing van alle geboden.

## Conclusie

In antropologisch opzicht zijn de evangeliën (met hun conceptie van satan) als een wegenkaart van de mimetische crises en hun mythologisch-rituele bezwering. Niet alleen maken ze het mogelijk de stichtingsparadox van de oude samenlevingen te formuleren, ze verhelderen ons ook de geschiedenis waaraan wij zelf bouwen. De goddelijke vrede kan niet aantreden zonder dat ons eerst de enige vrede waarover wij beschikken, ontnomen wordt: dat is het geduchte historische proces dat wij beleven. In het verleden is de uitzonderlijk snelle verspreiding van het christendom in de heidense wereld te verklaren uit het feit dat het alle offervormen samenvat en overstijgt. Om de evangelische openbaring te doen plaatsvinden moest de gewelddadige besmetting tegen Jezus zowel unaniem zijn (om het mechanisme naar buiten te brengen) als niet-unaniem (om het mechanisme te onthullen).

Aan het eind van zijn essay gekomen, verlaat Girard de antropologische invalshoek die dit boek beheerst. Om de mimetische unanimiteit te doorbreken, stelt hij, moeten we uitgaan van een macht die sterker is dan de gewelddadige besmetting: op aarde bestaat die niet. "Dat komt juist doordat de gewelddadige besmetting die het archaisch religieuze heeft vergoddelijkt altijd almachtig is geweest bij de mensen, vóór de dag van de Verrijzenis." Het gaat hier om de Geest Gods, de *parakletos* uit het Johannesevangelie, de geestelijke kracht die de ten onrechte aangeklaagden verdedigt. De antropologische openbaring, waar *Je vois satan tomber comme l'éclair* van getuigt, staat de theologische niet in de weg, maar kan haar juist verrijken.

(Michael Elias)

---

[1] De cursieve cijfers verwijzen naar de Franse tekst.

[2] De verwijzing in de Nederlandse tekst naar de *Kritische Studienausgabe* klopt wel in de noot op p. 169, maar niet in die op p. 172 , waar de vertaler de paginanummering van de Franse tekst (p. 269) heeft overgenomen, die op een andere Nietzsche-uitgave gebaseerd is. De juiste verwijzing in de *Kritische Studienausgabe* is Band 13, p. 470.