

René Girard, *Celui par qui le scandale arrive* (Paris: Desclée de Brouwer, 2001), deel I, "Contre le relativisme", pp. 1-82.

[Deel II, "L'envers du mythe" (pp. 84-192) komt op 21 maart 2003 aan de orde.]

Vooraf.....	1
Eerste deel. Tegen het relativisme.....	2
Geweld en wederkerigheid.....	2
De goede wilden en de anderen.....	5
Mimetische theorie en theologie	6
Discussiepunten.....	9
Bijlage	10

Vooraf

[7]¹ De titel *Celui par qui le scandale arrive* komt van Maria Stella Barberi, die, zo bekend René Girard [hierna RG], volstrekt niet aan hemzelf had gedacht als degene op wie dit zinnetje van toepassing zou kunnen zijn. Het boek behandelt de meest controversiële onderwerpen in de mimetische theorie: in de drie essays van deel I en het *entretien* met Barberi wordt met concrete voorbeelden en in een modern kader ingegaan op oude bedenkingen en vragen.

Het *eerste* opstel gaat na een korte mimetische analyse van het hedendaagse terrorisme over het probleem van conflicten die vaak losbarsten tussen 'onverschilligen', mensen die door geen enkele begeerte verbonden of gescheiden lijken. In het *tweede* opstel komt de vraag aan de orde in hoeverre de antropologie van RG beschuldigd kan worden van ethnocentrisme, een kwestie die in het westen sinds Montaignes "Les cannibales" speelt. Waar komt de passie voor zelfkritiek vandaan, die je buiten de joods-christelijke cultuur niet aantreft? Het *derde* essay bespreekt de term 'offer', waarbij de zogenoemde anti-sacrificiële stelling uit *Des choses cachées* wordt rechtgezet en geconformeerd aan de grote traditionele theologieën. Dit stuk is opgedragen aan Raymund Schwager.

Het gesprek met Maria Stella Barberi in het tweede deel van het boek gaat onder andere over de verhouding tussen de mimetische theorie en het perspectief van Claude Lévi-Strauss. De laatste heeft zeer veel invloed op RG heeft gehad, ook al vormt het antropologisch structuralisme een scheidslijn tussen beiden. Hij heeft nooit expliciet op het werk van Girard gereageerd, al lijkt zijn verwijt de absurde theorie van Freud in *Totem en taboe* opnieuw te willen beginnen zeker aan RG gericht. Maar Lévi-Strauss "ne connaît rien de moi, je crains", buiten het geroezemoes in de publieke sfeer...

Celui par qui le scandale arrive is niet alleen polemisch en gericht tegen het verplichte relativisme van onze tijd, onscheidbaar van structuralisme en deconstructie, maar wil vooral de huidige stand van zaken weergeven op het gebied van onderzoek dat nu zo'n veertig jaar wordt verricht.

¹ De cijfers tussen vierkante haken verwijzen naar de pagina's van het boek.

Eerste deel. Tegen het relativisme

Geweld en wederkerigheid

[15] Waarom is er zoveel geweld om ons heen? De antwoorden uit het verleden, die het lot, de goden, de natuur of wilde beesten als oorzaak noemden, voldoen niet meer. Wij weten inmiddels dat van alle bedreigingen wijzelf het meest te duchten zijn. Geweld lijkt te escaleren zoals vuur of een epidemie zich verspreidt. Er is geweld in gezinnen en op school; het terrorisme zonder grenzen heeft de koude oorlog afgelost. De eenheid van de planeet was indertijd met 'internationale exposities' een belangrijk thema van het triomferende modernisme, maar de huidige globalisering jaagt meer angst dan trots aan. Het verdwijnen van verschillen leidt niet tot de universele verzoening die men voor zeker hield.

[17] Er zijn twee gangbare benaderingen van geweld: de politiek-filosofische, die de mens van nature als goed ziet en alles wat dat lijkt tegen te spreken toeschrijft aan onvolkomenheden van de samenleving, tegenover de biologische, waarin alleen de mens tot geweld in staat wordt geacht. RG staat zoals bekend een derde benadering voor, waarin *imitatie* het sleutelwoord is. Tegenover de biologisch bepaalde begeerten en behoeften, eigen aan dieren en mensen gezamenlijk, kan men *verlangen* en *passie* stellen, exclusief menselijk en optredend als we gefixeerd raken door een model dat ons aangeeft wat we moeten verlangen.

Met de imitatie verliezen wij het evenwicht van de dieren en kunnen we diep onder hen vallen. Er is mimetische rivaliteit als wij ons model het begeerde object willen ontnemen. Deze rivaliteit kan heftig zijn; hoewel ze verantwoordelijk is voor de frequentie en de intensiteit van menselijke conflicten, spreekt niemand er ooit over. Dubbele imitatie ontstaat als het model zijn navolger gaat imiteren, waardoor de rollen onderling verwisselbaar worden. Anders dan Lacan het met zijn spiegelingen voorstelt, betreft het hier *handelingen*: hoe meer gelijkenis, hoe meer identiteit met de mimetische rivaal. Het proces van indifferentiatie gaat gepaard met steeds meer geweld.

[20] RG vat nog eens samen wat Plato en Aristoteles over imitatie schreven: met erkenning van het fundamentele belang van imitatie in menselijk gedrag hadden ze geen oog voor de mimetische rivaliteit. Plato ontwierp een ontologie van imitatie, was er bang voor zonder uit te spreken waarom. Aristoteles stelde dat wij op niets zo dol zijn als imitatie, maar hij zag er de bron van geweld niet in. De romantische en moderne filosofie minacht imitatie, in de loop der tijd steeds meer. Denkers zien er een verloochening van 'ware individualiteit' in. Maar de haat tegen conformisme en het ultra-individualisme kennen evenzeer imitatie en vormen de wanhopige loochening van een mimetische begeerte die ieder van ons tracht te onderdrukken: een negatief conformisme, dat in onze dagen meer te duchten is dan ander conformisme.

Als we anderen imiteren, zo zeggen we gewoonlijk, dan zien we af van onze eigen persoonlijkheid. Wat imitatoren karakteriseert, zou niet geweld zijn, maar passiviteit, kuddegedrag. Dat is de *mensonge romantique*, waarvan de beroemdste versie in de 20^{ste} eeuw van Martin Heidegger is, die in *Sein und Zeit* het inauthentieke *ik* laat samenvallen met het *men* van de collectieve onverantwoordelijkheid. De passieve en conformistische imitatie weigert zich te bevestigen en de strijd aan te gaan. Passie en verlangen zijn echter nooit authentiek in Heideggeriaanse zin: wij ontleen altijd aan anderen en conflicten zijn geen proeve van meesterschap, maar de bevestiging van de mimetische aard onzer verlangens.

[22] Onze wereld is inmiddels op alle gebieden overgeleverd aan concurrentie. In de westerse wereld, vooral de VS, inspireert het niet alleen het economisch-financiële leven, maar ook het wetenschappelijk onderzoek en het intellectuele leven. Wij westerlingen zijn daar ondanks alle spanningen blij mee, vooral wanneer we kijken naar gebieden op deze aarde die niet hetzelfde succes kennen. Negatief en gevaarlijk is evenwel de aantrekkingskracht die het westerse model uitoefent op de ongelukkige massa's van de derde wereld. Zij hebben teveel achterstand om deel te nemen aan de internationale concurrentie. Maar verre van zich af te wenden van het concurrentiemodel imiteren en adopteren ze het zonder dat toe te geven en worden ze evenals wij verscheurd door de ideologie van individueel of collectief succes. Het rivaliteitsconcept doet ook het verlangen ontbranden de hele concurrentiemachine voor eens en voor altijd stuk te slaan.

[25] Is de hypothese van mimetische rivaliteit reductionistisch? Stel dat persoon A persoon B een hand wil geven en B neemt niet deel aan deze rite – hoe zou A reageren? Onmiddellijk zijn hand terugtrekken. Niets normaler dan dat, maar het is imitatie. Wellicht wendt A persoon B op zijn beurt de rug toe, om hem te laten weten dat het beledigende karakter van zijn gedrag hem niet ontgaan is. Maar misschien was B alleen maar afgeleid door iets anders, had hij A's hand helemaal niet opgemerkt, en verbaast hij zich over A's plotselinge koelte. Wie is verantwoordelijk voor de brouille? Banaliteiten, maar misschien wel belangrijker dan de woorden die men uitwisselt, dan het *discours*. De meeste boodschappen zijn pure beleefdheid en dienen alleen om simpelweg beantwoord te worden: men noemt dit de *goede wederkerigheid*. Met kleine veranderingen in reciprociteit houden we onze gesprekspartners een spiegel voor: je bent te koud of te warm. Menselijke betrekkingen zijn een voortdurende dubbele imitatie, gedefinieerd in wederkerigheid. Conflicten escaleren niet door verlies daaraan, maar door een aanvankelijk nauwelijks te bemerken afglijden van de goede naar de *slechte wederkerigheid*. Een kleine nalatigheid kan onze verhoudingen blijvend verstoren. Dubbele imitatie ontsnapt gewoonlijk aan onze aandacht; alleen bij een opkomende psychose, zo liet Henri Grivois zien, zijn mensen zich bewust dat ze nabootsen of nagebootst worden. Om normaal te blijven, zou je dit dus beter niet kunnen zien.

[29] Eendracht verandert in tweedracht door een *opeenvolgende reeks kleine symmetrische breuken*. Belangrijk daarin is de neiging om de (vermeende) vijandigheid van de ander te overcompenseren en daarmee te versterken. Het uitwisselen van beleefdheden gaat over in het uitwisselen van insinuaties, van bedreigingen, van klappen – maar de wederkerigheid wordt niet aangetast. Als tegenstanders elkaar uiteindelijk willen doden, is het om van deze slechte wederkerigheid af te komen. Veel voorschriften en regels in tal van culturen zijn in feite gericht op geweld en wraak, met name onder verwanten. In veel talen [het Nederlands bijvoorbeeld] zijn de woorden *gif* en *gave* etymologisch verwant. RG denkt dat in het verre verleden alle cadeaus vergiftigd waren: men schonk dingen die het eigen bestaan vergiftigden en waar men vanaf wilde, om daarmee andere dingen te ontvangen die alleen al doordat ze van elders kwamen, minder vergiftigd waren en geconsumeerd konden worden. Mauss e.a. vroegen zich altijd af waarom de meest vreedzame uitwisselingen altijd gewelddadige aspecten kenden. Ze dragen evenwel de sporen van verschrikkelijk geweld en staan haaks op het dierlijke instinct.

[32] Artificiële verschillen vormden voor archaische gemeenschappen een reële bescherming. Op het platteland ziet men nog dat mensen niet te snel tot transacties overgaan. Ze hechten aan een interval in tijd en ruimte, in de hoop dat de wederkerigheid van uitwisselingen onopgemerkt zal gaan. Lévi-Strauss wilde alle culturele regels in termen van verschillen begrijpen, maar dat heeft alleen maar zin als die verschillen worden gearticuleerd op het

terrein van menselijke betrekkingen en het mimetische geweld. Want niet de verschillen op zich domineren alles, maar het uitwissen ervan door mimetische wederkerigheid. Het geweld en de wederkerige wraak laten vergankelijke culturen altijd terugvallen in de chaos waaruit ze zijn ontstaan. Tegen die achtergrond begrijpe men de cyclische concepties van de Hindoes en pre-socratische filosofen.

[35] Het triomferend modernisme wedt op de goede wederkerigheid. Het kan allerlei zaken tolereren die traditionele culturen, uit angst ten onder te gaan, voor onmogelijk hielden – maar niemand weet wat er morgen zal gebeuren. In elk geval zijn bloedige offers om archaïsche en traditionele verschillen te handhaven verdwenen, maar RG merkt op dat wij ons wel steeds meer uitputten in vriendschapsbetuigingen, festivals, cadeaus, begroetingsceremonies. De beleefdheidsformules in de VS worden langer: *have a good day* vervangt *goodbye*. [In Nederlandse winkels: "Heel fijn weekend nog verder, hè." Op partijen is drievoudig zoenen normaal.] Cadeaus kennen, hoewel men dat niet zo snel vermoedt, strikte regels. De gevers trachten de eis tot wederkerigheid en gelijkheid te verzoenen met die van verschil. Zo ontstaat exacte imitatie maar met een air van spontaniteit. Stel dat jij mij een mooie vulpen geeft en ik geef jou even later exact hetzelfde model. Oei. Of een die in kwaliteit net iets beter is? Zou kritiek kunnen inhouden... Je moet in onze wereld altijd laveren tussen de Charybdis van het te kleine verschil en de Scylla van het overdreven verschil. Als de regels niet in acht genomen worden, kan wat een bron van harmonie en vrede is, onbepaalde irritatie wekken. Daarmee zijn de bewoners van de Pacific Islands met hun uitwisseling van altijd dezelfde heilige voorwerpen een stuk begrijpelijker.

[40] Door kleine opeenvolgende gebeurens kunnen onze betrekkingen dus degraderen *zonder dat iemand zich daarvoor verantwoordelijk voelt*. Het geweld van de niet-gewelddadigen die wij allen menen te zijn, is nooit het werk van buitengewoon agressieve individuen, die met uitdrijvingen werken en al evenmin van een agressie-instinct, maar het resultaat van een negatieve samenwerking die onze narcistische verblindings niet wil ontdekken. Wij denken te kunnen ontsnappen aan de verantwoordelijkheid voor geweld door te ontkennen het *initiatief* ertoe te hebben genomen. Maar niemand ziet dat hij het initiatief neemt: ook de meest gewelddadigen menen te reageren op het geweld van een ander. Moralisten bevelen ons aan alle geweld te vermijden – maar binnen de grenzen van het mogelijke, m.a.w. contrageweld is gerechtvaardigd. Deze verblindings voor het mimetisme laat de poort open voor het escaleren van geweld, omdat het nooit op bescheiden niveau bij onszelf komt.

Alleen de Evangelien houden rekening met dit mimetisme: Mt 5: 39-41: "...als iemand u op de rechterwang slaat, keer hem dan ook de andere toe; en als iemand u voor het gerecht wil dagen en uw onderkleed afnemen, laat hem dan ook het bovenkleed. En als iemand u vordert één mijl met hem te gaan, ga er dan twee met hem." Een pacifistische utopie, duidelijk naïef, laakbaar, want nutteloos serviel, bevorderlijk voor smart en waarschijnlijk masochistisch, zeggen de modernen. Maar het gaat erom *niet te gehoorzamen aan hen die geweld uitlokken*. In een wereld waar iedereen belang heeft bij vrede is het niet meer mogelijk deze opmerkingen uit de Bergrede als irrealistisch af te doen.

**
*

De goede wilden en de anderen

[45] Toen etnologen nog primitieve culturen ontdekten, waren journalistiek en populaire wetenschap vooral belust op ritueel kannibalisme, mensenoffers en ander exotisch geweld. Tegenwoordig is de religieuze antropologie bijna dood; politiek en de mode hebben zich meester gemaakt van het schrikwekkende geschil tussen het westen en archaïsche culturen. Het perspectief is drastisch verschoven: sommige etnologiemusea in de VS hebben 'politiek correct' alle religieus en oorlogsgeweld van *native Americans* verwijderd. Wetenschappelijk onderzoek voorafgaand aan 'multiculturalisme' heet dienstbaar aan het westers imperialisme. Toch is dat niet waar: de oude antropologen hadden weliswaar hun bedenkingen tegen schokkende rituelen, maar voor wie hun teksten leest, is duidelijk dat ze zich solidair voelden met de cultuur die ze bestudeerden. Ook de ideologie van Frazer is niet die van het tegenwoordig alomtegenwoordige racisme, maar de uitdrukking van een toen heersend vooruitgangsgeloof. Wanneer men zich streng betoonde tegen archaïsche godsdiensten, was dat om indirect het christendom te raken, dat tot een mythe van dood en opstanding werd gemaakt. De antropologen achtten het westen superieur wegens de voorsprong op de koninklijke weg van religieus scepticisme. Hun occidentalisme is dus meer historisch dan racistisch. Bij het schrijven van *La violence et le sacré* ontdekte RG hoe rijk de bronnen van de oude antropologen zijn, vooral de Engelse, vergelijkbaar met het werk van Herodotus en Thucydides voor de oudheid.

[48] Ironisch genoeg is de anti-westerse verbetering een vernieuwing van een manier van denken die exclusief westers is. Elke cultuur heeft de neiging het eigene te prefereren en het onderscheid binnen-buiten te koesteren, conform het schema van de uitdrijving. De westerse wereld is uniek door het verschijnen van een tegengestelde tendens: die van de zelfkritiek, volgend op de zelfverering die met deze kritiek bestreden wordt. Al in de Renaissance is er Montaigne, met zijn *essai* "Les cannibales", waarin hij zich beklagt over de reacties van zijn medeburgers op twee inboorlingen van de Tupinamba (levend langs de Atlantische kust van Brazilië) die hij in Rouen ontmoette. Curieus is dat alleen de titel naar hun kannibalistische praktijk verwijst; Montaigne lijkt zich verder niet te interesseren voor hun gebruiken, neemt zijn onderwerp niet echt serieus en wil laten zien, zo denkt RG, dat hij niet vertrouwt wat men over de Tupinamba vertelt. Evenals onze multiculturalisten vermoedt hij dat dit een perverse uitvinding is van westers ethnocentrisme. Ongelukkig voor Montaigne zijn we zeer goed geïnformeerd omtrent de Tupinamba, door zijn tijdgenoten en door reizigers die wisten te ontsnappen uit de gevangenschap van de Tupinamba. Hun verslagen zijn onafhankelijk van elkaar en men kan er de sacrificiële logica van de Indianen in blootleggen, die gelijkenis vertoont met sommige Azteekse riten. Niettemin staan ze aan de oorsprong van de mythe van de 'goede wilde'.

[53] Na de Renaissance vermindert de passie voor zelfkritiek en wint de omgekeerde houding terrein. Pas in de 18^e eeuw overspoelt een nieuwe golf van primitivisme in Europa, sterker dan de eerste, van *Lettres persanes* tot *Gulliver's Travels*, van *L'ingénu* tot *Candide* – en niet te vergeten Rousseau. In de 19^e eeuw is er weer een terugkeer naar het westen, dat zich dan kapitalistisch en industrieel uitbreidt. Het geloof in de oneindige vooruitgang onder leiding van het westen beleeft zijn gouden eeuw. Pas de wereldoorlogen in de 20^{ste} eeuw doen deze arrogantie wankelen. Daarna komt de hevigste primitivistische golf op die we ooit gezien hebben; representanten ervan miskennen zelfs de westerse oorsprong ervan. Inmiddels moet voor de voorzetting worden gevreesd van de vruchtbare uitwisseling die de pendelgang in de loop der eeuwen had. Er zijn afdelingen antropologie aan VS-universiteiten waar wordt

beweerd dat de enige competente waarnemers die van de 'voorheen geobserveerde culturen' zijn. Daarmee wordt de wens naar universele uitwisseling van Renaissance en Verlichting te niet gedaan. Inmiddels is het primitivisme van de goede wilde het centrale leerstuk van de antropologie.

Zelfkritiek en zelfaanbidding beginnen evenwel steeds meer op mimetische dubbels te lijken. Beide verdelen in de wereld in tweeën. De aanpak van Frazer die het westen wilde ontlasten van zijn eigen geweld door archaïsche traditionele culturen te beschuldigen, komt sterk overeen met het moderne primitivisme dat hetzelfde doet t.a.v. het westen. De zin van de studie van het geweld in primitieve samenlevingen ligt er voor RG in dat we daarmee ons eigen geweld kunnen begrijpen. Dat geweld is in zekere zin niet te vergelijken met het moderne geweld, met zijn ecologische rampen. Maar het gaat om de universele neiging bij mensen om hun eigen geweld te ontladen op een substituu, een uitwisselbaar slachtoffer. Voor de alomtegenwoordigheid van zondebokken deinsde Frazer terug. Dat zien de multiculturalisten weer wel, maar ze zijn verblind als het om scapegoating bij primitieve volken gaat.

[61] Voor een zo ingewikkelde materie als godsdienst bestaat de enige methode erin om te zoeken naar het onveranderlijke: het interne geweld van menselijke samenlevingen. Het avontuur dat RG beproeft is het opnieuw doordenken van de antropologie in functie van dat geweld. Alle menselijke samenlevingen hebben zonder uitzondering de neiging om van slag te raken als gevolg van intern geweld; als dat zich voordoet, hebben ze een middel om de orde te herstellen: het mimetisch samenkomen van de hele samenleving tegen een zondebok. Dit inzicht danken we aan de bijbel en de passieverhalen, die het mythische stadium zijn ontstegen doordat de beschuldiging tegen de zondebok mislukt.

**
*

Mimetische theorie en theologie

[63] In *Brauchen wir einen Sündenbock?* kent Raymund Schwager aan het fenomeen van de zondebok een essentiële rol toe in de christelijke verlossing. De evangeliën stellen Jesus voor als een slachtoffer dat zonder reden veroordeeld is tengevolge van een gewelddadige besmetting. Schwager stelt dat er verschil is tussen aan de ene kant het te-hoop-lopen van mensen die zich verzamelden tegen toevallige zondebokken en aan de andere kant de collectieve overdracht van heimelijke wrok en de verborgen wil om Jesus te doden die zelfs bij vrome en ontwikkelde Farizeëen plaatsvond. De laatste zonde was reëler, universeler: alle krachten die God vijandig waren, hebben zich tegen hem en zijn lichaam verbonden, hun kwade wil ontladen. Zo heeft Jesus in zijn lichaam op het kruis (1 Petr. 2: 24) alle zonden op zich genomen. RG vraagt zich nu af waarom hij in *Des choses cachées* in Jesus nauwelijks een zondebok kon zien die zich offerde voor de mensen. Anders dan de theoloog Schwager benaderde hij het joods-christelijke vanuit de moderne antropologie en zag hij er vooral een middel in om het intellectuele fundament van het relativisme dat onze wereld domineert te ontwrichten. In dit stuk wordt dit gecorrigeerd.

Al vanaf de oudheid ontkennen de vertegenwoordigers van het heidendom de bijzonderheid van het christendom op basis van overeenkomsten tussen evangelie en mythe. Goden en halfgoden (zoals Dionysus, Osiris en Adonis) ondergaan een collectieve of collectief geïnspireerde marteling die doet denken aan het lijdensverhaal: geweld op het hoogtepunt van sociale wanorde of afwezigheid van orde, gevolgd door een soort verrijzenis met een

triumferende terugkeer van het slachtoffer, dat de orde herstelt en zo zijn goddelijkheid openbaart. Deze sequentie hebben etnologen in de 19^{de} eeuw in vrijwel alle archaïsche culturen ontdekt, wat leidde tot het ontwerp voor een algemene theorie van het religieuze, een project dat nooit is afgemaakt en nu zelfs als niet realiseerbaar en imperialistisch geldt. De zoektocht naar het wezen van religie vond plaats vanuit een dubbele passie: wetenschappelijk en anti-religieus: men wilde de christelijke aanspraak op uniciteit ontkrachten. In onze tijd wordt vooral naar verschillen gezocht, maar deze verandering van optiek is schijn, want het enige verschil dat telt, wordt uitgesloten.

Alleen Nietzsche gaf adequaat antwoord op de vraag waarin het joods-christelijke verhaal systematisch verschilt van de mythen: de onschuld van het slachtoffer en de schuld van het collectieve geweld. Een verschil in *moraal*, dat hem partij doet kiezen voor de mythen, omdat Nietzsche de slavenmoraal veracht. Er is in de joods-christelijke evenwel een samenvallen van moraal en *waarheid* die Nietzsche en zijn volgelingen ontgaat: ze zien namelijk het effect van de zondebok op de unanimiteit niet. Achter de overeenkomsten tussen mythen en het joods-christelijke ontdekt de mimetische theorie een reëel proces. De chaos die aan collectief geweld voorafgaat is een werkelijke ontbinding van een gemeenschap, de vrucht van mimetische rivaliteiten waartoe alle mensen geneigd zijn. Het mimetisme is besmettelijk en herstelt de eenheid die het eerst ontbindt, middels zondebokken: slachtoffers die verantwoordelijk worden gesteld voor wanorde. De mimetische theorie verklaart waarom slachtoffers in mythen schuldig blijken en gemeenschappen onschuldig. Het gaat om een illusie, opgewekt door de gewelddadige besmettingen. Vadermoord, incest, bestialiteiten, overdracht van de pest en dergelijke zaken doen te zeer denken aan de mentaliteit van de massa zelf. De joods-christelijke teksten keren de eerste verdraaiing van de mythen weer om en presenteren ons de keerzijde daarvan; het geïsoleerde, machteloze slachtoffer tegenover de vervolgende gemeenschap.

Zo is de verdediging van de slachtoffers geen geklets, en de joods-christelijke traditie laat met de verkondiging van de waarheid omtrent hen het mythische systeem in zijn geheel wankelen, want de aan het licht gebrachte leugen speelt een essentiële rol in de menselijke cultuur. De eerder genoemde gelijkenis is er dus wel, heeft ook betrekking op hetzelfde type crisis, maar de reactie op het maken van schuldigen is anders. De machinerie werkt overigens ook in het joods-christelijke nog wel, maar steeds minder en de bijbelse superioriteit laat zich niet vatten in termen van ras, volk of natie. Over het algemeen reageren joodse en christelijke gemeenschappen niet beter op gewelddadige besmettingen dan mythische gemeenschappen. Alleen kleine minderheden daarbinnen bieden verzet, wat de onthulling dubbel zeldzaam maakt. Het verklaart ook waarom het geweld in de joods-christelijke traditie altijd op disharmonie uitloopt, anders dan in mythen met hun harmonie en katharsis. Jesus brengt oorlog en geen vrede: het binnendringen van de waarheid verwoest de sociale harmonie die berust op de leugen van het unanieme geweld. De mimetische theorie laat zien dat het geweld in het joods-christelijke *lijkt* op een mythe maar daar niet toe is te herleiden doordat de interpretatie er van radicaal anders is. Geen enkele religie verdedigt slachtoffers op die manier en daarom ontsnapt het aan een fundamentele menselijke verleiding, die van sociaal conformisme, zoals het verhaal van Petrus' verloochening laat zien.

[72] De archaïsche goden zijn gesacraliseerde zondebokken, terwijl de bijbel zondebokken juist desacraliseert en menselijk maakt: kijk naar Josef, Job en de profeten. In die context lijkt het christendom een stap terug in vergelijking met jodendom en islam, beide strikt monotheïstisch. Wanneer de goddelijkheid van Christus echter voort zou komen uit een gewelddadige sacralisatie, zouden de getuigen van de Verrijzenis te vinden zijn in de massa

die zijn dood opeiste en niet in de enkele getuigen die zijn onschuld verkondigen. Het Nieuwe Testament voltooit dus het desacralisatieproces van de Hebreeuwse bijbel: het passieverhaal is het meest volledig gedemystificeerd en het meest informatief over het organisatieprincipe van alle culturen. Satan is het begin van wanorde en van de ordening door de zondebok. De Geest die deze waarheid verkondigt wordt *Paracleet* genoemd, verdediger van de slachtoffers.

In *Des choses cachées* was RG er vooral op gericht de apologetische kracht van de mimetische theorie te verwoorden tegenover het religieuze relativisme, waarvan het de zwakheid onthult. Vandaar de toenmalige gêne over het woord *offer* voor het lijden van Christus, dat hen die het christendom gelijk willen stellen met een archaïsche godsdienst, in de kaart zou kunnen spelen. Er is echter een enorm verschil tussen het offer dat de verzoenende effecten van unaniem geweld vernieuwt en het offer van Christus die de verborgen waarheid omtrent de menselijke cultuur wil blootleggen en zich daarbij – zonder het te willen – niet kan onttrekken aan de dood zonder zich te onderwerpen aan de wet van de wereld en van de zondebokken. Door middels de openbaarheid van zijn dood de impact van offers te onthullen, maakt hij ze los uit de greep die ze op mensen hebben; daarmee neutraliseert hij op den duur een mechanisme waarvan het effect een geheim vereist. De radicale tegenstelling tussen beide soorten offers wil de moderne cultuur, die vasthoudt een 'een gave voor de godheid' absoluut niet zien.

Kijk naar het Salomonsoordeel (1 Kon. 3: 16-28), zegt RG, een onuitputtelijke tekst in verband met offers, in het bijzonder omdat de verwijzingen naar kinderooffers in de bijbel veelvuldig zijn. Salomo stelt de twee prostituees die kraakelden om een kind, voor om het in tweeën te hakken en ieder een deel te geven. Door het kind aan haar rivale te laten, beëindigt de goede prostituee de mimetische rivaliteit, niet door het bloedige offer, maar door de liefde. Ze doet afstand van het voorwerp van rivaliteit. Evenals Christus sterft om de mensheid te laten ontstijgen aan gewelddadige offers, offert de vrouw haar moederschap op om het kind te laten leven. Ten onrechte zag RG, zo bekend hij nu, niet de kloof die de goede van de slechte prostituee scheidt en reserveerde hij de term offer voor Salomons oplossing. Het is beter om het woord *offer* voor de negatieve en de positieve connotatie ervan te gebruiken, omdat het de paradoxale eenheid van het religieuze van de ene tot de andere kant van de geschiedenis laat zien. Daarmee blijft het mogelijk zich bewust te zijn van de onvoorstelbare kloof die de extremen scheidt. Door één woord te gebruiken wordt korte metten gemaakt met het idee dat je je toevlucht zou kunnen nemen tot een terrein waarop geen geweld heerst, een soort observatiepost voor wijzen en geleerden.

Tussen het schema van de het geweld en dat van de christelijke verlossing bestaat dus symmetrie, die er in de tussenstadia van joods-christelijke desacralisatie niet is. Daarom moet men niet terugvallen in het archaïsme van de heilig gemaakte zondebokken. Als de twee op elkaar lijken, dan komt dat omdat het geweld de liefde van Christus imiteert, niet omgekeerd. In plaats van zelf een andere gesacraliseerde zondebok te zijn, wordt Christus zondebok om degenen die vóór hem gekomen zijn te desacraliseren en te verhinderen dat zulks met degenen na hem gebeurt. Zo staan twee modi van het goddelijke radicaal tegenover elkaar: de archaïsche komt voort uit de effectiviteit van de zondebokken, de christelijke, indirect en paradoxaal, uit hun ineffectiviteit.

**
*

Discussiepunten

Hieronder enkele opmerkingen voor discussie. Volgende week zal ik ze toelichten.

- Het is altijd een beetje flauw iemand met zijn eigen theorie om de oren te slaan, maar de wijze waarop Girard in dit boek persoon en werk van Lévi-Strauss bespreekt doet me toch wel erg sterk denken aan de betrekking van model-obstakel.
- Opmerkelijk vond ik dat wat Girard vóór 11 september 2001 over terrorisme en mimesis schreef, daarna, met tal van voorbeelden, zo helder in beeld kwam. Het mooiste vond ik: Bin Laden wilde dat de baarden van zijn mannen langer waren dan die van een blikje Coca Cola.
- In het eerste opstel stond de observatie dat geweldsontplooiing zo geleidelijk plaatsvindt doordat de wederkerigheid niet wordt aangetast; de oorsprong van het geweld wordt daarmee goed in de huis-tuin-keuken-en-computer sfeer gebracht.
- Het tweede opstel lijkt me zeer actueel in verband met de discussie over multiculturalisme die vorig jaar in Nederland is losgebarsten en nog steeds woedt (vergelijk de commotie rond de persoon van Ayaan Hirsi Ali). Niet zo lang geleden las ik in de TLS een recensie van Roger Sandall's *The culture cult*, dat los van Girard ongeveer hetzelfde betoogt. Uit het boek zelf voeg ik hieronder de bijlage toe: de vier stadia waarin de mythe van de goede wilde gestalte krijgt.
- Schwager lijkt me met zijn opmerking over de Farizeeën teveel traditioneel christelijk theologisch en te weinig historisch: David Flusser laat in zijn boek over Jesus een ander beeld zien [licht ik volgende week toe].
- Naar aanleiding van de mimetische besmetting (p. 68) moest ik denken aan een verandering in standpunt die Max Pam onlangs in de NRC signaleerde: Henk Hofland noemde Fortuyn vlak voor zijn dood een rare kwibus, terwijl hij het in zijn beschouwing over 2002 had over het genie van Fortuyn.
- Het derde opstel vind ik in verschillende opzichten opmerkelijk. In de eerste plaats omdat Girard afstand neemt van zijn eerdere opvatting over *offer*, maar ook door de andere wijze van interpreteren van 1 Kon 3. Het feit dat hij de *credits* voor de geweldloze oplossing niet bij de wijze koning legt, maar in eerste instantie bij de goede prostituee, lijkt me niet zonder betekenis. Wie de betreffende paragraaf in DCC er nog eens op naslaat (Boek II, Hoofdstuk III E, "Le Jugement de Salomon", pp. 260-68, in de Nederlandse vertaling *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...* pp. 284-93) ziet het verschil. Girard voert daar vanzelfsprekend Salomo op als de man van de geniale list.
- Naar aanleiding van dit verhaal doet zich overigens een ander probleem voor: de herhaalde verzekering van Girard dat alléén de joods-christelijke traditie de waarheid in dit soort zaken verkondigt. Dat miskent m.i. de resultaten van moderne bijbelinterpretatie. Wat het Salomonsoordeel uit 1 Kon. 3 betreft: Gunkel (*Das Märchen im Alten Testament*) schreef al aan het begin van de vorige eeuw dat het verhaal oorspronkelijk uit India komt en op een gegeven moment (ook) aan koning Salomo is toegeschreven.
- Net als in het vorige boek, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, vind ik het storend dat er zo weinig verwijzingen zijn. Girard wordt steeds essayistischer.
- Wederkerigheid kan goed en slecht zijn, je hebt het goede en het slechte offer, eerder al was er goede en slechte mimesis. Veel nomina krijgen voor Girard twee betekenissen: *in bonum* en *in malum*.

Michael Elias

Bijlage

uit: Roger Sandall, *The Culture Cult. Designer Tribalism and Other Essays* (Boulder: Westview Press, 2001).

Appendix

The Four Stages of Noble Savagery

The impact of romantic primitivism on public life varies a good deal from place to place. In Europe it is less of a political issue than elsewhere. But in the old colonial worlds of the Americas, Australia, and New Zealand, it is widely and continuously felt. Here attitudes toward the Noble Savage have gone through a number of stages over the years—The Captain Cook Stage, War and Pacification, Transfiguration, and Disneyfication.

The Captain Cook Stage

In this era tribalism is as tribalism was, around 1750, when Rousseau first airs his fantasies. This is also before the pioneers go west of the Appalachians and before Australia and Polynesia are even mapped. On the frontier a clear line is drawn between savage and civilized behavior. When Cook and others meet the axe-and-club-wielding indigenes of the South Pacific, men are killed on both sides, but they are baked and eaten by one side only. There are misunderstandings, but there's no point in romanticizing an enemy who wants to split open your skull. Primitive culture is fought, not emulated. On the rare occasion when an explorer had the misfortune of prior exposure to Rousseau he lived to regret it. Julien Marie Crozet, an officer with Marion du Fresne in New Zealand, was particularly scathing about the Swiss romantic after losing his captain and fifteen men in a Maori attack.¹ Empirically, native customs are recorded matter-of-factly in journals; ethically, primitive culture is seen as leaving room for improvement; politically, the life of the stateless savage is seen as nasty, brutal, and short.

War and Pacification

European settlement brings war over land and the violent displacement of peoples. That is how nations were always made, and that is how they were made in North and South America, Australia, and New Zealand. At this stage the native is still the enemy, but settlers develop a healthy respect for his ability with spear or club, and a straightforward struggle takes place between the two. The outcome is heavily weighted against the indigenes, however many rifles they obtain, but growing out of antislavery agitation a movement is under way in the English-speaking world for the relief and protection of aborigines. This moderates the level of violence; valiant warriors appear as characters in fiction; scientific studies of native peoples begin. No colonial intelligentsia to speak of yet exists, but when it does it will pass a severe retrospective moral judgment on this period as a whole. Although they can hardly be expected to see this in the still distant future, by losing the material battle, Amerindians, Maoris, and Aborigines are well placed to win the moral war.

Transfiguration

In this stage the vanquished live in reserves and outskirts, demoralized, sullen, and often drunk. Efforts are made to assimilate them but these mostly fail. Using the resources of a growing world economy the settlers meanwhile apply themselves to agriculture, towns grow, and universities are built, while a critical intelligentsia emerges who read Rousseau and Marx and are much given to ruminating on things. And now comes a curious inversion. *By a process of moral reasoning the intellectuals use the degradation of the defeated as a motive for glorifying the culture they once had.* At the same time all knowledge of what was stagnant, miserable, cruel, and absurd about the old way of life is suppressed. Replacing it is a genteel upside down version of the past—a vision of native tradition which is domesticated and innocuous, where peace and smiling happiness prevail, where spirituality flourishes and the gods are kind. Unsurprisingly, the heirs of tribalism enthusiastically approve this new and academically authorized version of their lives.

Disneyfication

Sentimentalism begets puerility. The ruthless scalpers of yesterday become Loving Persons. One-time ferocious fighters are discovered to be Artists at

Heart. Hollywood becomes interested. Empirically, the children of the old-time tribesmen are now citizens like the rest of us who have needs like the rest of us—for housing, education, jobs. But their attempts to succeed are handicapped by the usual academic hostility to market society, and they are intimidated by a lot of newly invented “traditions” they are supposed to support. Combined with this a suffocating religiosity now descends on public discussion enforced by priests and judges, journalists and teachers, poets and politicians, all of whom claim that native culture possesses a “spirituality” found nowhere else. Soon the primitive is elevated above the civilized. In the words of one observer in New Zealand it is said that the whites “have lost the appreciation for magic and the capacity for wonder” while white culture, besides being “out of step with nature . . . pollutes the environment and lacks a close tie with the land.”²

Few are unkind enough to note that “the imagined ancestors with whom the Pacific is being repopulated”—Wise Ecologists, Mystical Sages, and Pacifist Saints—“are in many ways creations of Western imagination.”³ The transfiguration of real-life tribal culture into the imaginary landscape of romantic primitivism is now complete. The defining texts of this last stage are two: *The Man-Eating Myth* by William Arens, an influential book denying that cannibalism ever existed; and the 1995 Disney epic *Pocahontas*.⁴