

RELIGIE EN GEWELD IN DE MIMETISCHE THEORIE VAN RENÉ GIRARD

Michael Elias

In een interview dat na de publicatie van zijn boek *Not in God's Name* (2015) verscheen, gaf de Britse rabbijn Jonathan Sacks de volgende karakterisering aan een studie over menselijk geweld van de Frans-Amerikaanse denker René Girard (1923-2015), die enkele dagen eerder was overleden:

“Ik was de diepere wortels van menselijk geweld aan het onderzoeken, waarbij ik ontdekte dat de twee mensen in de twintigste eeuw die daarover de meest fundamentele inzichten hadden, Sigmund Freud en René Girard waren. Girards boek *Violence and the Sacred* was een zeer profetisch werk.” (Markoe 2015).
[vertaling aut.]

Wat maakt dat Sacks dit boek als profetisch bestempelde en het op veel plaatsen van *Not in God's Name* gebruikte om de joodse traditie van waaruit hij schreef te verrijken met inzichten uit de mimetische theorie? In een hoofdstuk getiteld 'De zondebok' geeft Sacks het antwoord: Freud en Girard hebben de gebruikelijke wijsheid over religie omgedraaid. Het is niet zo dat religie geweld voorbrengt, maar omgekeerd: “Het is juist geweld dat leidt tot religie.” (Nederlandse vertaling *Niet in Gods naam* 2016, 92). Vroege gemeenschappen zijn hun conflicten gaan oplossen door het interne geweld naar buiten te richten. Ze doodden een buitenstaander, zodat de strijdende partijen het gevoel kunnen hebben dat gerechtigheid is geschied. De oorspronkelijke religieuze daad moet een mensenoffer zijn. Elke gemeenschap heeft een vorm van religie nodig om zich te ontdoen van het geweld.

Contra-narratief

Sacks laat zien hoe Joden in de loop van de geschiedenis als zondebok hebben gefungeerd. Vervolgens gebruikt hij de verhalen uit Genesis over broedertwist om met Girards ideeën de geschiedenis tussen jodendom, christendom en islam te verduidelijken, met name de wijze hoe

het christendom zich de figuren van Abel, Sara, Isaak, Rachel en Jakob heeft toegeëigend om zich af te zetten tegen het jodendom. De islam deed het christendom later hetzelfde aan door de Abrahamitische successie niet via Isaak maar via Ismaël te laten verlopen. De religies zijn strijdende broers; in de kern gaat het om de geprivilegieerde positie, met als resultaat een existentieel conflict.

In het tweede deel van *Not in Gods' Name* leest Sacks de verhalen (en de midrasjim daarop) over Ismaël en Isaak, Esau en Jakob, Jozef en zijn broers in de lijn van Girards analyse van Bijbelteksten: in vergelijking met de mythen uit de oudheid vormen ze een contra-narratief. Die opvatting loopt als rode draad door het hele oeuvre van Girard: er is een cruciaal verschil tussen de wereld van de joodse en christelijke Bijbel enerzijds en van de traditionele godsdiensten met hun mythen en rituelen anderzijds.

Ook bij verschijning in het Franse origineel leidde het baanbrekende *La violence et le sacré* tot enthousiaste besprekingen - om andere redenen overigens dan die van Sacks veertig jaar later: in *Le Monde* had de toenmalige recensent van *un très grand livre* gesproken, "de eerste echte atheïstische theorie van het religieuze en het heilige" (De Radkowski 1972). Toen Girard zijn inzichten later niet alleen antropologisch onderbouwde, maar steeds vaker ook met materiaal uit de joodse en christelijke traditie, verdween in Frankrijk het enthousiasme, aangezien hij nogal provocerend had gebroken met een traditie van intellectueel atheïsme. In de eenentwintigste eeuw echter, nu het debat over religie een nieuwe wending heeft genomen, worden Girards inzichten erg actueel.

Mimetische begeerte

De analyse van religie en geweld vormt niet het vertrekpunt van Girards theorie. Dat ligt in de letterkunde, waar hij in de jaren vijftig van de vorige eeuw enkele verspreide artikelen over had gepubliceerd. In 1961 verscheen zijn eerste grote literaire studie, waarin hij erkende meesterwerken uit de Europese canon behandelde: van Cervantes, Stendhal, Dostojewski, Flaubert en Proust. Al deze schrijvers hebben een persoonlijke bekering doorgemaakt, waarvan Girard de aard nader bepaalde met het begrip 'mimetische begeerte', dat naderhand ook leidend zou worden bij zijn beschrijving van het ontstaan en de uitingsvormen van religie. In de Nederlandse vertaling kreeg dat eerste boek de titel *De romantische leugen en de romaneske waarheid*. Pas ruim een decennium daarna verscheen *La violence et le sacré*, dat met name in de Engelse vertaling uit 1977 veel bekendheid verwierf.

Het adjectief 'mimetisch' gaat terug op het Griekse *mimesis* 'navolging, imitatie', dat in de humaniora gewoonlijk gelijkgesteld wordt met representatie, maar waar Girard een nieuwe dimensie aan heeft gegeven: een mechanisme, dat patronen van actie en interactie genereert. Mimesis vormt de persoonlijkheid en is van invloed op geloofsvoorstellingen, attitude, symbolische vormen, culturele praktijken en instituties. Bij genoemde schrijvers ontdekte hij – om het simpel te stellen – het mechanisme waardoor mensen een ander tot model maken van hun begeerten, en zelfs van wie ze zouden willen zijn. Vandaar het begrip 'mimetische begeerte'.

Don Quichotte is geobsedeerd door een middeleeuwse ridder, Amadis de Gaula, en hij spant zich enorm in, hem na te bootsen. Allerlei situaties en gebeurtenissen duidt hij vanuit dat betekenis kader en pas aan het eind van zijn leven stelt Quichotte zich de vraag: wat heb ik eigenlijk nagejaagd? Wie heb ik willen zijn? Bij Marcel Proust, in een van de delen uit de romancyclus *Op zoek naar de verloren tijd* is te lezen hoe de liefde van de romanfiguur Swann voor Odette opvlamt door de belangstelling die anderen haar toedragen. Op de laatste pagina's van het laatste deel, *De hervonden tijd*, komt de verteller tot een bekentenis over “het in het duister geleefde, het voortdurend vervalste leven” (Proust [1927] 1999, 386). Dostojevski in *De eeuwige echtgenoot*, Stendhal in *Le rouge et le noir* – allemaal maken ze duidelijk hoe de begeerte van hun hoofdfiguren via een ander loopt. Het geloof in de authenticiteit van het begerende subject is een romantische leugen. Enkele decennia later laat Girard dat nog eens zien in zijn studie over Shakespeare (1991); voor het Nederlands taalgebied zou Vondel voor zo'n analyse in aanmerking komen (vgl. Otten 2016). De literatuur toont de romaneske waarheid, ontluisterend voor ons ego.

Moderne devotie

Ook al is literatuur fictie, volgens Girard brengt zij waarheid aan het licht, vaak voordat de wetenschap zover is. Een uitspraak van Max Scheler, “de mens heeft ofwel een God ofwel een afgod” is het motto van *De romantische leugen en de romaneske waarheid*. In een hoofdstuk met de titel 'Mensen zullen elkanders goden zijn' laat Girard zien wat er gebeurt als iemand helemaal opgaat in een ander, zou willen zijn als de ander en diens leven een goddelijke dimensie kan gaan toekennen. Het beroemde citaat van Nietzsche, “God is dood,” betekent volgens Girard niet het einde van de religie, maar slechts een verplaatsing van God: men begint de ander te vergoddelijken. Zijn mimetische theorie wortelt in het in-

zicht dat de aard van mensen onveranderlijk religieus is. Er is 'moderne devotie' voor voetballers en wielrenners, er ontstaat een cultus rond een popidool, men wil in de huid kruipen van *the rich and the famous*. En we volgen de mode (Elias en Lascaris 2011, 11). Kleren worden ons in reclame voorgehouden door aantrekkelijke modellen, die tot nabootsing uitnodigen. Elk nieuw seizoen bevestigen kopers elkaar in het gevoel dat ze door de trend te volgen, héél apart zijn.

Mimetisch gedrag begint in een mensenleven al vroeg: bij kinderen kun je zien dat ze de stukken speelgoed waar ze de belangstelling voor verloren hebben, opwaarderen als een speelkameraadje er interesse in krijgt. Juist daar willen zij dan mee spelen. Vanuit dergelijke waarnemingen stelt Girard dat niet de schaarste aan aardse goederen bron is van conflicten, maar het feit dat mensen willen hebben wat anderen als begeerlijk hebben uitverkoren. Ook de financiële wereld laat voorbeelden zien van nabootsend gedrag. Wordt de hoogte van bonussen niet bepaald door die van anderen, die zich op hun beurt spiegelen aan wat weer anderen *cas-hen*, die zich weer baseren op 'modellen', die...? De beursterm 'speculeren' komt etymologisch van *speculum* 'spiegel'. Men beziet wat een ander denkt dat iets waard is en handelt op basis daarvan. Zo kan een financiële crisis ontstaan, een 'luchtbel'. Moderne economen krijgen dan ook steeds meer oog voor imitatie en sociale beïnvloeding. Conflicten tussen staten over onbelangrijke eilandjes escaleren wanneer hun leiders zich laten beïnvloeden door het idee dat anderen er hun oog op laten vallen.

Onverwacht obstakel

Na de aanslagen van 9/11 op de Twin Towers gaf Girard een interview in *Le Monde* (Tinq 2001), waarin hij duidelijk maakte hoezeer het Westen voor de aanslagplegers zowel model als obstakel is. "Er is mimetische rivaliteit op wereldschaal," stond in de kop van het artikel. Soms wordt gedacht dat terroristen in een primitieve, barbaarse wereld leven die ver af staat van de onze, maar ze kunnen niet zonder de hypermoderne verworvenheden van de cultuur die ze verachten. Zonder sociale media, zonder verslaggeving van hun wrede daden in de westerse pers zou hun optreden lang niet zoveel invloed hebben. De scripts van hun afschrikwekkende video's rivaliseren met die van gruwelfilms uit Hollywood. De angst die ze zo verspreiden sluit aan bij en wordt voor een belangrijk deel zelfs gegenereerd door westerse media die gefixeerd zijn op sensatie. Geen mooier cadeau voor terroristen dan beelden op westerse televisiekanalen van de paniek die ze hebben veroorzaakt.

Duivels kun je definiëren in theologische termen, Girard probeerde het profaan te doen. In een boek waarvan de Engelse vertaling rond de aanslag op de Twin Towers verscheen (2001), vroeg hij zich af: wat gebeurt er wanneer onze relaties met anderen gedomineerd worden door een wisselwerking tussen hun en onze begeerten? Wij worden rivalen van onze modellen, en vervolgens modellen voor onze rivalen – een onontwarbare verstrengeling van gelijke en antagonistische begeerten, die tot een frustratie zonder einde leidt. Satan doet zich in zijn terminologie aan ons voor als het model van onze begeerten. Geeft men gehoor aan die aardige, moderne professor satan, dan voelt men zich aanstonds 'bevrijd', maar dat gevoel duurt niet lang, want alle bescherming tegen het conflictieve mimetisme valt weg (Girard 1999/2000: 40). Opeens doemt er een onverwacht obstakel op, waardoor de bekoorder van het begin verandert in een opponent. Satan is het beginsel van de wanorde in de mimetische crisis.

Bevrijding van taboes en verboden?

Een alledaags voorbeeld. Iemand op een bedrijf doet het goed als manager: hij heeft organisatietalent, bedenkt creatieve oplossingen en is geliefd bij zijn medewerkers. Deze man wordt tot voorbeeld voor een ander, die zich er, misschien onbewust, op toelegt net zo te zijn. Deze navolger neemt uitdrukkingen van zijn model over, gaat dezelfde schoenen dragen, zoekt dezelfde vakantiebestemming. Hij vervangt de manager als deze een week ziek is en begint zich af te vragen: waarom zou ik zijn baan niet kunnen doen? Op dat moment is er sprake van mimetische rivaliteit en wordt het model tot obstakel wanneer die man hem van de troon wil stoten. Dat soort rivaliteit kan heftige vormen aannemen en tot intense jaloezie leiden. Dubbele imitatie ontstaat als die manager op zijn beurt de navolger gaat imiteren en bijvoorbeeld interesse krijgt voor zijn vriendin, een verhouding met haar begint, die bij ontdekking door zijn vrouw nieuwe jaloezie genereert. Wanneer vaste posities wegvallen, taboes en verboden worden overtreden, worden rollen onderling verwisselbaar, waardoor mensen in de ban van elkaar kunnen komen. Elke rivaal wordt voor de ander het tegelijk vereerde en verfoeide model-obstakel, iemand die men enerzijds in zich op moet nemen en anderzijds de baas moet worden. Verschillen vallen weg.

Girard verbindt dit soort gedrag met taboes uit zogenoemde 'primitieve' samenlevingen. Waarom is daar bijvoorbeeld dikwijls een verbod op imitatief gedrag? Men mag de gebaren van een ander lid van de ge-

meenschap niet nadoen en evenmin zijn woorden herhalen. De angst voor spiegels hangt hiermee samen; het spiegelbeeld wordt met de duivel geassocieerd. Tweelingen gelden in verschillende culturen als gevaarlijk, vanwege de gelijkenis. In sommige rituelen daarentegen vindt juist het omgekeerde plaats: nabootsing wordt er als antidotum met nadruk uitgebeeld. Wat is de ratio daarvan?

De gedachte is dat mensen weten dat imitatie tot rivaliteit en conflict kan leiden. Ze willen rust en vrede, want in hun culturele geheugen zit het besef: rivaliteit is besmettelijk, kan onbeheersbaar worden en tot een crisis leiden. Elk staat een ander naar het leven, in het ergste geval dreigt destructie van de samenleving. Culturen dragen het bewustzijn van zo'n toestand, die in de loop der geschiedenis tot gewelddadige praktijken heeft geleid, met zich mee in mythen en beelden het uit in rituelen. Door verboden te respecteren hopen ze rivaliteit te beperken om samenleven mogelijk te maken. Het (moderne) idee dat verboden 'nergens toe dienen' en dat hun overtreding geen enkel gevaar met zich meebrengt leidt naar 'de brede autobaan' van de mimetische crisis (1999/2000, 40).

Offers

La violence et le sacré onderzoekt wat in archaïsche samenlevingen als sacraal geldt, wat offeren inhoudt en wat de oorsprong ervan is. Girard was niet alleen geïnteresseerd in de rol van mythen, rituelen en taboes in traditionele religies, hij wilde ook weten wat het sacrale koningschap inhoudt, hoe rechtspraak, geneeskunst, theater daarbinnen functioneren. Zijn boek begint met een hoofdstuk over offerpraktijken in verschillende culturen en met de verklaringen die antropologen daarvan hebben gegeven. Volgens hem verhullen ze meer dan dat ze verhelderen en ontgaat hun de functie van het offer.

Wat is er aan de hand als een stam in Afrika vergiffenis vraagt alvorens een schaap te offeren – als was het een familielid? Hij grijpt terug op de antropoloog James Frazer, die in *The Golden Bough* een vergelijkende analyse had gegeven van zondebokrituelen, op basis van wat daar eind negentiende eeuw over bekend was. Zo heeft Frazer het over de Romeinse koning van de Saturnalia of bespreekt hij het bespotten van de koning bij een nomadisch volk in het oosten van Iran. Hij zoekt overeenkomsten met wat in het evangelie van Mattheüs (Matt. 27:27-31) over de bespotting van Jezus staat.

Girard gaat daarop door en hoewel hij Frazers analyse afwijst – omdat deze slechts parallellen signaleert en geen oog heeft voor het verschil –

zoekt hij verder bij andere antropologen, Marcel Mauss en Émile Durkheim. Mauss schreef: "Het is misdadig het slachtoffer te doden, want het is heilig... maar het slachtoffer zou niet heilig zijn als men het niet doodde." Met de gladde term 'ambivalentie' kom je niet verder, vindt Girard.

Hoe zit het in de klassieke tragedies, van Sophocles, *Oedipus Rex*, van Euripides? Hij vergelijkt de slachting die de homerische Ajax aanricht onder dieren met de kindermoord van Medea. Mensenoffer en dierenoffer hangen samen.

Als hij het offer van Iphigeneia bij Euripides bespreekt, licht hij het vers eruit waarin Clytaimnestra zegt dat je één iemand offert om alle anderen te redden. Zijn hypothese is dat offerritten teruggaan op een moord, op geweld. Het offer moet een eind maken aan onenigheid, rivaliteit en twisten, de harmonie herstellen, de sociale eenheid versterken. Girards theorie over religie is er een over conflict en wraak. Ons rechtssysteem, dat zoals al onze instellingen zijn oorsprong vindt in het offer, wil de cyclus van eindeloze wraak voorkomen.

De verborgen bron van het sacrale

In dit boek maakt hij ook een begin met wat Frazer en andere antropologen volgens hem was ontgaan: in welk opzicht Bijbelse teksten en antieke mythen bij alle overeenkomsten die ze laten zien, van elkaar verschillen. Aan de nauwkeurige lezer tonen Bijbelse teksten de andere kant van het verhaal: van hen die niet meetellen, die verworpen zijn, buitengesloten. Het slachtoffer heeft het laatste woord. In latere boeken zal Girard dit uitwerken. Veel aandacht heeft hij in *La violence et le sacré* voor Freud, van wie hij het idee van de funderende moord overneemt – zij het in een andere vorm. Hij kritiseert het structuralisme van Lévi-Strauss, die had gesteld dat het offer niet aan iets werkelijks beantwoordt, dat het vals is. Het gaat echter om geweldsbeheersing: de gemeenschap probeert het geweld dat zich tegen haar eigen leden kan keren, af te wenden op een (soms) willekeurig iemand die men zonder gevaar kan doden omdat niemand het voor hem of haar op zal nemen (Girard 1972/77, 13). Door substitutie van geweld worden alom verspreide kiemen van onenigheid op dit slachtoffer geconcentreerd – het heeft dus een sociale functie, ook al zijn de ritens nog zo excentriek. Het gaat om het scheppen van orde in chaos.

Zo verhuult het offer een oorspronkelijke moord, op een 'zondebok,' degene op wie het interne geweld wordt gekoeld om de rust te herstellen.

len. Evenals *rituelen* rond offeren verhullen *mythen* deze moord: het lynchen of opdrijven van een onschuldige naar een klif, zijn verdrinking in een meer. Een mythe van de Ojibwa indianen spreekt van een bovennatuurlijk wezen met een buitengewoon krachtige blik in de ogen, dat bij zijn bezoek aan de mensen met die blik in één klap iemand doodde. Daarop werd dit wezen gedwongen terug te keren naar de diepten der zee. Girard zegt: aan dergelijke verhalen ligt reëel geweld ten grondslag tegen iemand die werd verdronken; nauwkeurige tekstanalyse en onderzoek kunnen de waarheid aan het licht brengen. Vervolgingsteksten uit de middeleeuwen (waarin Joden worden beschuldigd dat ze putten vergiften) en heksenprocessen uit later tijd analyseren we reeds op die wijze, maar bij mythen moeten we dat nog leren (Girard 1987, 88).

In de mimetische theorie krijgt het zondebokmechanisme veel aandacht, dat wil zeggen het sneeuwbaaleffect van allen tegen één dat optreedt om een crisis op te lossen, de oorsprong van religie in menselijke samenlevingen. De uitgestotene heeft twee gezichten: hij is goed en slecht tegelijk, heilig. Hij is slecht omdat hij de vermeende veroorzaker is van de crisis (in de Ojibwa-mythe beschikt hij over het boze oog), maar hij is goed omdat hij door zijn uitstoting heeft voorkomen dat de samenleving te gronde gaat door onderlinge spanningen. Onbegrijpelijk voor een gemeenschap die het eigen geweld niet onder ogen wil of kan zien - en dus goddelijk. Zo vormt geweld de ware en verborgen kern van het sacrale.

Verborgene zaken

Hoe komt het nu dat wij, moderne mensen, niet meer bang zijn voor spiegels, niet angstig worden van een tweeling, geen expliciete uitdrijvingsrituelen kennen - dat we in de gaten hebben dat sommige kinderen op school gepest worden, dat we van mening zijn dat het 'zondebokken' op moet houden? Waarom vinden we dat?

We zouden het ook anders kunnen doen (vgl. advies nr. 149 van Balthasar Gracian in zijn *Handorakel* uit 1647): per school, per ministerie, per bankfiliaal een *farmakos* aanwijzen die we kunnen beschuldigen als er iets grondig misgaat. In de oude, 'luchtige, heilzame, sportieve' Griekse beschaving, zo schrijft Girard sarcastisch (1999, 119 e.v., 276) bestond de rite van de *farmakos*. Ons woord farmacie komt er vandaan en een van de betekenissen van het woord is 'zondebok'. In Athene was dit instituut min of meer geformaliseerd: op kosten van de gemeenschap

werd een aantal mensen onderhouden, dat in geval van chaos (een ramp, epidemie, vijandelijke aanval of hongersnood) ter beschikking stond om gedood te worden als offer. De *farmakos* werd rondgeleid in de stad en geslagen om onreinheden naar zich toe te halen en deze op zijn hoofd te verzamelen. Vervolgens werd hij uitgedreven of gedood in een ceremonie die het hele volk omvatte. Hij was het geneesmiddel van de samenleving. Misschien staat het verbranden van een pop op het einde van het carnaval in verband met dergelijke rituelen.

De begrippen die Girard introduceerde (mimesis en begeerte, rivaliteit, conflict en crisis, de zondebok en het fundament van traditionele religies) heeft hij uitgewerkt in zijn hoofdwerk, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), in het Nederlands vertaald als 'Wat vanaf het begin der tijden verborgen was', dat in zijn geheel de vorm heeft van een gesprek met twee psychiaters. Vooral het derde deel van dat boek draagt de sporen van hun inbreng – het gaat daar over 'interdividuele psychologie', *double bind*, Bateson, Freud, narcisme, sadomasochisme en andere onderwerpen.

Voor het onderhavige thema 'religie en geweld' is deel twee van belang, waarin hij uitdiept waarmee hij in *La violence et le sacré* was begonnen: systematisch de verschillen verhelderen tussen mythische en Bijbelse teksten. In Girards optiek is de Bijbelse traditie in moreel opzicht uniek omdat daarin het geweld niet naar buiten wordt gericht, maar wordt geïnternaliseerd. Bijbelse teksten – lang niet alle overigens – geven daarmee een heuristiek die ver uitgaat boven interpretaties van antropologen, bieden meer inzicht in de menselijke conditie dan sociologen, laten scherper dan filosofen zien wat mensen drijft. En wat buitengewoon belangrijk is: ze kiezen niet louter de partij van de overwinnaar.

Een nieuwe definitie van 'mythe'

Girard is geen relativist en gelooft heilig in 'waarheid'. Wat hij in deze derde grote studie – en vervolgens ook in later werk – heeft gedaan, is het onderzoek naar de werkelijkheidslagen in vervolgingsteksten uitbreiden naar mythen, met behulp van inzichten uit Bijbelse verhalen. Dat vereist een omkering in ons denken omdat we veelal gewend zijn mythen als fictie te beschouwen. Volgens hem vormen ze echter meer dan een autonoom beteknend systeem en hebben ze een verwijzing naar iets anders dan zichzelf. Mythen zijn niet zo maar verzinsels, maar werden “gemodelleerd naar het geloof van de vervolgers in de schuld van hun slachtoffer, inclusief het geloof in diens goddelijkheid.” Ze

bevatten de optiek van de gemeenschap die door de collectieve moord verzoend werd en er unaniem van overtuigd is dat het ging om een geheiligde daad. Dit inzicht leidt hem er later toe een nieuwe definitie van het begrip mythe aan te nemen: “A myth is an account of scapegoating narrated from the viewpoint of the persecutors” (Girard 1987, 79.) En precies dat, is hij niet moe te herhalen, vormt het verschil met Bijbelse verhalen.

De stap van de verhullende lezing van mythen en vervolgingsteksten naar de onthullende lezing ervan is volgens Girard een belangrijke stap in onze, westerse, door het jodendom en christendom gevormde intellectuele geschiedenis. Zo zijn er in tal van culturen mythen over broers die met elkaar rivaliseren, in conflict zijn en elkaar doodslaan. Antropologen hebben die overeenkomsten in kaart gebracht, maar het cruciale verschil met Bijbelse verhalen niet ingezien. Wordt geweld verdoezeld of gerechtvaardigd - brengt de tekst dat aan het licht? Wordt er partij gekozen voor de moordenaar of het slachtoffer?

Kaïn en Abel, Romulus en Remus

Met dat criterium vindt Girard dat je wel kunt spreken van de mythe van Romulus en Remus, maar niet van de 'mythe' van Kaïn en Abel – ook al zitten er in het Genesisverhaal nog tal van mythische elementen. Wat is het verschil? In *La violence* had Girard geschreven dat de moordenaar in dit verhaal degene is die niet beschikt over het dierenoffer om het geweld af te wenden. Maar in *Des choses cachées* gaat hij er dieper op in. Het Genesisverhaal volgt de gebruikelijke lijn: een van de broers doodt de ander, waarna de moordenaar een gemeenschap sticht. God stelt evenwel een teken aan Kaïn, opdat hij niet gedood zou worden. M.a.w. er volgt de instelling van een differentieel systeem dat mimetische rivaliteit en uitbreiding van het conflict ontmoedigt. Er is meer: de moord van Romulus wordt voorgesteld als een daad die misschien te betreuren valt, maar zijn rechtvaardiging vindt in de overtreding van het slachtoffer: Remus heeft de 'grens' van de stad niet gerespecteerd. Kaïn wordt in Tenach heel anders voorgesteld: als een moordenaar. 'Waar is je broer Abel?' vraagt God. Hoewel ook in de Bijbel deze eerste moord de culturele ontwikkeling van de mensheid op gang brengt, de moordenaar is niet van schuld ontheven. Vergelijking van deze verhalen met mythologisch materiaal laat een wisseling van perspectief zien die van eminent belang is, maar waar men gewoonlijk slechts weinig oog voor heeft.

Behalve over Kaïn en Abel schrijft Girard ook over het verschil tussen Jozef en Oedipus,

legt hij uit hoe Job (aan wie hij later apart een studie wijdt, Girard 1985) als een zondebok te beschouwen is, toont hij aan hoe de profeten tegenwicht bieden aan sacrificiële tendensen etc. De joodse religie is voor hem de worsteling met een nieuw ethisch besef. Kijk naar Exodus - dat had een Egyptische mythe kunnen zijn, met een sacrificiële crisis die werd opgelost door het verdrijven van de onruststokers, Mozes en de zijnen. Dankzij de uitdrijving zou de orde van de Egyptische samenleving weer hersteld zijn. We hebben inderdaad met dat model te maken, maar dan in contraperspectief ten gunste van de zondebok, die niet alleen zijn menselijke gestalte heeft behouden – Mozes is geen god geworden – maar ook een nieuw type gemeenschap gaat stichten.

Petrus

Op de openbaring in de evangeliën is dezelfde redeneertrant van toepassing. In het lijdensverhaal wordt Jezus als onschuldig beschreven te midden van het geweld van de massa. Er is geen tekst, schrijft Girard, waarin het zondebokmechanisme zo scherp wordt onthuld. Neem de verloochening van Petrus, een duidelijk voorbeeld van mimetische besmetting, door het groepsmechanisme.

Wat gebeurt er? Jezus is gevangengenomen, Petrus volgt hem op afstand, en warmt zich met anderen rond het vuur. “Ook jij was met die Jezus van Nazareth,” zegt een dienstmeisje. Petrus antwoordt haar dat hij niet begrijpt waar ze het over heeft. Maar als anderen erbij zijn, herhaalt ze haar woorden. En die voegen eraan toe: we horen het aan je, je komt uit Galilea. Petrus slaagt er niet in, om “als de man van buiten, de altijd wat verachtelijke provinciaal” (Girard 1982/1986, 218) de taal van de hoofdstad te spreken. Hem wordt duidelijk gemaakt: wij horen allen bij dezelfde klik, wij vormen één groep, omdat wij er dezelfde zondebok op nahouden. Wanneer de druk op hem wordt opgevoerd, zegt hij, om zijn hachje te redden: “Ik ken die man niet.” En dan kraait de haan. Het verhaal is overbekend, maar door de mimetische theorie is beter te begrijpen hoe angst en schaamte werken en door welk mechanisme bijna iedereen zich aan dit soort gedrag bezondigt. Er zijn veel andere teksten uit de evangeliën die Girard zo interpreteert: het verhaal van de overspelige vrouw, de onthoofding van Johannes de Doper, de demonen van Gerasa.

Evenals teksten uit de Hebreeuwse Bijbel behelzen de evangeliën niet

de zoveelste mythologie, maar zetten ze dit bouwwerk op zijn kop. Staan Petrus' bittere tranen niet in de traditie van de *tesjoeva* (omkeer) van koning David? Girard wil daarmee zeker niet zeggen dat het christendom de afgelopen twee millennia niet zou zijn teruggevallen in sacrificiële praktijken of *scapegoating*, integendeel, maar ook nu nog kan het mythen, instituties, culturele praktijken deconstrueren, en een nieuwe relatie leggen tussen geloof en wetenschap.

Grensoverschrijdend

Hoewel Girard vaak wordt beschouwd als een christelijk denker, biedt zijn mimetische theorie een wetenschappelijke methode die verder reikt. Niet alleen Sacks liet dat zien. De joodse literatuurwetenschapper Sandor Goodhart, een van zijn vroege leerlingen, die al vele jaren aan Purdue University Engels en judaïca doceert, stelde in zijn verzamelbundel *The Prophetic Law. Judaism, Girardianism, Literary Studies, and the Ethical*, waarin ook hij Girard 'a prophetic thinker' noemt:

“He teaches us to read the European novel, ancient Greek tragedy, or concomitantly, Jewish and Christian scripture, not by offering us a method he has developed, but by offering us the method they have developed, the interpretative reading method already available within each of these bodies of writing.” (Goodhart 2014, xvi).

Het werk van René Girard (voor een overzicht zie Palaver 2013) wordt aan onze universiteiten weinig systematisch bestudeerd, misschien omdat hij zich weinig gelegen laat liggen aan academische schotten en met zijn duizelingwekkende geleerdheid inzichten uit uiteenlopende disciplines integreert. Wim Brands bracht het in 2005 mooi onder woorden op zijn VPRO-blog toen Girard in de Académie française werd gekozen: “Een verademing toch zo'n man, die grenzen overschrijdt... en dat in een wereld waarin veranderingsdeskundigen managementleerstoelen aan universiteiten krijgen.”

Bibliografie

Colloquium on Violence and Religion (COV&R),

<http://violenceandreligion.com>

De Radkowski, George-Hubert, “La première théorie athée du religieux,” *Le Monde*, 27-10-1972.

Elias, Michael, “Rivaliteit, conflict en dialoog,” in: Michael Elias en

Simon Schoon (red.), *Van rozenkassen tot dialoog. 50 jaar Nes Ammim* (Gorinchem, 2013).

- en André Lascaris (red.), *Rond de crisis* (Almere, 2011).

Girard, René, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris: Grasset, 1961). Engelse vertaling *Deceit, Desire, and the Novel* (Baltimore/London, 1966). Nederlandse vertaling: (Hans Weigand) *De romantische leugen en de romaneske waarheid* (Kampen/Kapellen, 1986).

- *La violence et le sacré* (Paris: Grasset, 1972). Engelse vertaling *Violence and the Sacred* (Baltimore/London, 1977). Nederlandse vertaling: (Michel Perquy) *God en geweld* (Tielt, 1994).

- *Des choses cachées depuis la fondation du monde. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort* (Paris, 1978). Engelse vertaling *Things Hidden since the Foundation of the World* (Stanford Ca., 1987). Nederlandse vertaling: (J. Kleisen, B. Hoffschulte en J. Gunning) *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was* (Kampen/Kapellen, 1990).

- *Le bouc émissaire* (Paris: Grasset, 1982). Engelse vertaling *The Scapegoat* (Baltimore/London, 1986). Nederlandse vertaling: *De zondebok* (Kampen, 1986).

- *La route antique des hommes pervers* (Paris: Grasset, 1985). Engelse vertaling *Job the Victim of his People* (Baltimore/London, 1988). Nederlandse vertaling: *De aloude weg der boosdoeners* (Kampen, 1987).

- 'Generative Scapegoating' in: Robert G. Hamerton-Kelly, *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation* (Stanford, 1987).

- *A Theater of Envy. William Shakespeare* (Oxford, 1991). Nederlandse vertaling: *Het schouwspel van de afgunst* (Tielt, 1995).

- *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset, 1999). Nederlandse vertaling (door

Robert Lemm) *Ik zie Satan vallen als een bliksem* (Kampen/Kapellen, 2000) Engelse vertaling: *I See Satan Fall Like Lightning* (New York, 2001).

Goodhart, Sandor, *The Prophetic Law. Essays in Judaism, Girardianism, Literary Studies, and the Ethical* (East Lansing, 2014).

Gracian, *Handorakel en kunst van de voorzichtigheid*. Vertaling door Theo Kars van *Oracula manual y arte de prudencia* (1647) (Amsterdam, 1990)

Markoe, Merrill, "Rabbi Jonathan Sacks On What It Takes To End Violence In God's Name," *Huffington Post*, 11 november 2015 http://www.huffingtonpost.com/entry/rabbi-jonathan-sacks-not-in-gods-name_us_5632697ae4b0c66bae5b9a10

Otten, Willem Jan, "Beginzucht: Girard, Lucifer, Petrus," Tweede Girardlezing 4 november 2016,

http://www.mimetischetheorie.org/texts_online/o/Otten_WillemJan_1.pdf

Palaver, Wolfgang, *René Girard's Mimetic Theory* (East Lansing, 2013). Vertaling van René Girards *mimetische Theorie* (Berlin, 2011).

Proust, Marcel, *Op zoek naar de verloren tijd. De hervonden tijd* (Amsterdam, 1999). Vertaald door Thérèse Cornips. Oorspronkelijke uitgave *À la recherche du temps perdu. Le temps retrouvé* (Paris, 1927).

Sacks, Jonathan, *Not in God's Name. Confronting Religious Violence* (London, 2015). Nederlandse vertaling *Niet in Gods naam. Een pleidooi tegen religieus extremisme en religieus geweld* (Kampen, 2016).

Tincq, Henri, "Ce qui se joue aujourd'hui est une rivalité mimétique à l'échelle planétaire," *Le Monde* 5 Nov 2011. Vertaald in het Engels als "What Is Occurring Today Is a Mimetic Rivalry on a Planetary Scale," https://www.uibk.ac.at/theol/cover/girard/le_monde_interview.html