

FAMILIECONFLICTEN IN GENESIS

Mimesis, jaloezie, moord en verzoening

Michael Elias

Girard Studiekring 28 november 2025

1	Mimetische theorie en de Bijbel.....	2
2	Kaïn en Abel	4
3	Abraham, Sarah en Hagar; Ismaël en Isaak.....	8
4	Jakob en Esau	11
5	Lea en Rachel.....	16
6	Jozef en zijn broers	18
7	Besluit.....	24

Vooraf Deze verkenning gaat terug op een presentatie die ik in 2018 op verzoek van het OJEC (Overlegorgaan joden en christenen) gaf over 'Sibling rivalry' naar aanleiding van de Nederlandse vertaling van Rabbi Jonathan Sacks' *Not in God's Name* (2015), waarin Girards opvattingen over geweld en religie uitgebreid aan bod komen. Later heb ik de tekst omgewerkt tot een lezing in de Scheveningse Nieuwe Badkapel (2024), met familieconflicten als thema van het eerste boek in de Tora. Dit voorjaar heb ik er een voordracht over gehouden voor de Littéraire Tafel van sociëteit De Witte, met vragen als: hoe zitten die verhalen in elkaar, met welke stijlmiddelen krijgen karakters gestalte, hoe wordt spanning opgebouwd? Onderstaande bijdrage voor de *Girardkring* bespreekt met oog op enkele fasen in het zondebokmechanisme (1) de wijze waarop in Genesis de eerste moord verschilt van die in mythen elders en (2) hoe conflicten in de geschiedenis van Abraham en zijn nageslacht worden omgebogen van geweld tot verzoening. Ook dit stuk is 'work in progress', misschien werk ik het in de toekomst nog eens om tot een tijdschriftartikel.



Thomas Schütte, *United enemies* (2010)

1 MIMETISCHE THEORIE EN DE BIJBEL

Inzichten uit de mimetische theorie houden niet alleen verband met thema's en motieven in Genesis, het eerste boek van de Tora, maar ook met andere boeken van Tenach, de Joodse bijbel, die voor christenen een vervolg kent in de Evangeliën en andere teksten uit het Nieuwe Testament. René Girard las de Schrift in de loop van zijn *Werdegang* vanuit de these van de mimetische begeerte, met steeds meer nadruk op wat daarbuiten, in mythen, epen en rituelen van andere culturen, verhuld werd. Door uiteenlopende Bijbelteksten te analyseren kon hij deze begeerte nader preciseren als eerste fase in een ontwikkeling die kan uitlopen op geweld, 'dat in alle culturele ordeningen in laatste instantie het werkelijke *subject* vormt van iedere structuur, ritueel, institutioneel etc.'¹ Met het zogeheten zondebokmechanisme wilde hij gestalte geven aan het fundament van 'het religieuze'.

Wanneer wordt het inzicht dat de *vérité romanesque* steunt op de verhalen uit de joodse en christelijke traditie in Girards werk manifest? Zijn eerste grote studie uit 1961, waarin de romantische leugen tegenover de romaneske waarheid wordt gesteld, bevat nog nauwelijks verwijzingen naar de Bijbel, hoewel het motto van Max Scheler aan het begin van dit boek, 'De mens heeft een God of een afgod',² als programmatisch kan gelden voor zijn latere werk. Een kenmerkend citaat uit dit boek:

Achter alle westerse doctrines die elkaar de laatste twee, drie eeuwen opvolgen, schuilt steeds hetzelfde principe: God is dood en de mens moet zijn plaats innemen. De verzoeking van de trots is eeuwig, maar in de moderne tijd wordt ze onweerstaanbaar, omdat ze op ongehoorde wijze opgevoerd en versterkt wordt. De moderne 'blijde boodschap' wordt door allen gehoord.³

Wanneer Girard nader ingaat op de studie van Max Scheler over het ressentiment, komt de problematiek van de ander als model en obstakel, die hij naderhand in specifieke Bijbelverhalen zal onderkennen, al enkele malen voor. 'Alles wat duister was, wordt helder wanneer we in de afschuwelijke rivaal een bemiddelaar herkennen.'⁴ In hoofdstuk II, 'Les hommes seront des dieux les uns pour les autres' is te lezen: 'De ontkenning van God heft de transcendentie niet op, maar buigt die af van 'gene zijde' naar het hier en nu.'⁵

In zijn twee jaar later verschenen studie over Dostojewski staan enkele opmerkingen waarin de schatplichtigheid aan Bijbelse inzichten heel pregnant naar voren komt,⁶ maar pas in *La violence et le sacré* uit 1972 gaat hij, met het oog op antropologische geschriften en klassieke werken uit de Grieks-Romeinse oudheid, in op specifieke passages uit het Oude Testament wanneer die gelijkenis vertonen met vertellingen uit andere culturen: in het eerste hoofdstuk 'Le sacrifice' worden de offers van Kaïn en Abel genoemd, en gaat het in vogelvlucht over Abraham, diens zoon Isaak en zijn vrouw Rebekka. Ook hun zonen, de

¹ Girard (1978): 233 (NL 1990): 256).

² Wat de vertaling 'afgod' betreft: in de eerste, Franse editie (Girard 1961: 11) staat het woord *idole*; de Duitse vertaling van *Mensonge* geeft de oorspronkelijke (uitgebreidere) tekst van Scheler: '...der Mensch glaubt entweder an Gott, oder glaubt an einen Götzen. Kein Drittes!' (2012²): 9. Het woord *Götze* (van Germaanse oorsprong, door Martin Luther ingevoerd en o.a. door Nietzsche gebruikt) en *Idol* zijn in het Duits min of meer synoniem, ook met *Abgott*. *Idol* komt van het Griekse εἶδωλον 'eidolon', dat o.a. 'fantom, idee' betekent en in de Septuagint, de Griekse vertaling Tenach, in Ex. 20: 4 voorkomt als vertaling van het Hebreeuwse פסל *pesel* 'beeld', in het tweede woord van de Decaloog.

³ Girard (1961): 62 (NL 2022²): 72.

⁴ Id. 22 (NL 2022²): 29.

⁵ Id. (1961): 65, vertaling ME.

⁶ 'C'est le Dieu unique de la tradition judéo-chrétienne qui donne sa qualité particulière à l'individualisme occidental' (Girard 1963: 101-102).

tweeling Jacob en Esau, worden genoemd,⁷ waarna het hoofdstuk 'La crise sacrificielle' zich toespitst op mythologische, historische en literaire *frères ennemis* uit de Griekse en Romeinse oudheid, Eteocles en Polyneices, Romulus en Remus, maar ook bijvoorbeeld Richard Leeuwenhart en Jan zonder vrees.⁸ Elders in het boek refereert Girard aan andere bijbelboeken: de crisis in het boek Exodus, de functie van het lot in het boek Jona en de oproepen van Israëls profeten. Dat in Bijbelverhalen de focus verschilt van die in archaïsche culturen, komt daarin echter nog niet systematisch aan de orde. Vooruitlopend op wat hij in later werk zal verfijnen, schrijft hij: 'De grote teksten van het Oude Testament zijn geworteld in sacrificiële crises die onderling verschillen, zelfs gescheiden door lange tussenpozen, maar in bepaalde opzichten toch allemaal analoog'.⁹

Vanaf zijn hoofdwerk in 1978, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* is het uitgangspunt verschoven: al op de eerste pagina van de lange conversatie die de inhoud vormt van dit boek, meldt Jean-Michel Oughourlian dat Girard de problematiek van het begeren wil laten beginnen bij de antropologie en dat het geheim van de mens 'seul le religieux peut le livrer'.¹⁰ Zoals Girard zelf zegt in het voorwoord van een heruitgave van zijn grote werken in 2007 gaat het nog steeds over religie, 'mais du christianisme cette fois'.¹¹ Met die invalshoek blijkt hij ook de verhalen in Genesis die over conflicten gaan, opnieuw te beschouwen¹² en daar in zijn analyse van *doubles* betekenis aan geven. Als 84-jarige terugblikkend op zijn oeuvre, in het jaar waarin ook zijn laatste grote studie in het Frans verschijnt,¹³ stelt hij dat zijn analyse-instrumenten geen filosofische ideeën zijn en evenmin 'concepts sociologiques ou anthropologiques,' het zijn heel eenvoudige menselijke betrekkingen en 'c'est moi qui les ai repérés et isolés pur la première fois'.¹⁴ Het eerste deel van deze opmerking, waarin hij zijn enorme geleerdheid ontkracht, sluit aan bij wat hij in een interview eens zei: 'In alles wat er voor mij toe doet, ben ik autodidact'.¹⁵ Het tweede deel is mogelijk te interpreteren als snoeverij, maar gezien wat Girard elders over zijn werk schreef¹⁶ ben ik geneigd dit *in bonum* lezen: 'Toevallig ben ik degene die dit heeft ontdekt.'

Wat de mimetische theorie in relatie tot het Bijbelboek Genesis betreft concentreer ik me in zeven mijlslaarzen op één verhaallijn, de ontwikkeling van familieverhoudingen, en dan specifiek op de wijze waarop nabootsing, wrijvingen en conflicten beschreven worden, beginnend bij Kaïn die zijn broer Abel vermoordt. Bij Abraham komt er een nieuwe dimensie in Genesis met de conflicten tussen zijn vrouwen Sarah en Hagar en zijn zonen Ismaël en Isaak. De laatste krijgt later Rebekka tot vrouw en in hun beider kinderen Esau en Jakob ontvouwt zich een nieuwe cyclus van mimesis, rivaliteit en dreiging van moord. Als Jakob later Lea en Rachel als echtgenotes heeft, is er ook tussen hen onenigheid, wat zich voortzet in een volgende generatie en culmineert in de lange passage over Jozef en

⁷ Id. 14-16.

⁸ Id. 95-96.

⁹ Id. 102, vertaling ME.

¹⁰ Girard (1978): 11.

¹¹ Girard (2007a): 7.

¹² Girard (1978): 168-177 (NL 1990): 184-194.

¹³ *Achever Clausewitz* (Girard 2007b). De Engelse vertaling *Battling to the End* verscheen drie jaar later.

¹⁴ Cursivering ME. Girard (2007a): 8.

¹⁵ Adams (1993): 11.

¹⁶ [] 'Sinds Kaïn, sinds "de stichting van de wereld" rusten alle culturen op de stichtingsmoord. Dat is niet wat ik zeg, dat zijn de evangeliën.' (Girard 1994: 141 EN 2014: 93). 'I do not believe [] that the theory of mythology I have outlined [] is new. I do not think that it is mine at all [] it is the transposition of the anthropological content of the Bible.' (Girard 2004b: 113).

zijn vijandige broers. Vaak wordt in studies van Girard en zijn leerlingen het scenario beschreven waarin een mimetische crisis uitloopt op geweld, maar Genesis laat zien hoe broedertwisten ten goede kunnen worden gekeerd.

2 KAÏN EN ABEL

Het verhaal van Kaïn en Abel is overbekend, de interpretaties van alleen al de eerste zestien verzen van Genesis 4 in joodse en christelijke geschriften zijn niet te overzien en tal van schrijvers hebben in de loop der eeuwen de thematiek verwerkt in hun boeken. Een paar jaar terug las ik het *magnum opus* van de Amerikaanse schrijver en Nobelprijswinnaar John Steinbeck, *East of Eden* (1952). Steinbeck had dat niet kunnen schrijven zonder kennis van de bijbelse broers. In het boek zelf meldt een van zijn romanfiguren: 'Ik denk dat dit het bekendste verhaal ter wereld is, *because it is everybody's story*. [] De grootste angst die een kind kan hebben, is dat er niet van hem gehouden wordt, en afwijzing is de hel die het vreest. Ik denk dat iedereen op de wereld in meer of mindere met afwijzing te maken heeft gehad. En met afwijzing komt woede, en met woede een soort misdrijf uit wraak voor de afwijzing, en met het misdrijf schuldgevoelens – en ziedaar het verhaal van de mensheid.'¹⁷

Excursie In een schriftje uit de eerste klas van de lagere school trof ik een tekening aan waarop ik het offer heb afgebeeld dat Abel brengt. Toen me werd verteld, 'De Heer zag genadig neer op Abel en zijn offer, maar op Kaïn en zijn offer sloeg Hij geen acht', was ik diep verontwaardigd. Na bijna zeventig jaar herinner ik me nog dat het door mijn ziel sneed, want in het ouderlijk gezin was ik de oudste en de pijn die ik voelde wanneer een jonger zusje of broertje in mijn kinderlijke beleving werd voorgetrokken, zag ik weerspiegeld in de frustratie van Kaïn dat God het offer van zijn broer wel aanvaardt en het zijne afwijst.



Het citaat van Steinbeck bevestigde me waarom Genesis 4 nog altijd boeit: je gaat je inleven in de karakters en eigen ervaringen eraan ijkten. *De een wel, de ander niet:* dat geeft deze passage uit Genesis spanning. Het verhaal is maar kort en hieronder volgt de tekst van de eerste zestien verzen in de Herziene Statenvertaling.¹⁸

- 1 En Adam had gemeenschap met Eva, zijn vrouw, en zij werd zwanger en baarde Kaïn, en zei: Ik heb een man van de HEERE gekregen!
- 2 En zij baarde opnieuw: zijn broer Abel. Abel werd herder van kleinvee en Kaïn werd bewerker van de aardbodem.
- 3 En het gebeurde na verloop van dagen dat Kaïn van de opbrengst van de aardbodem aan de HEERE een offer bracht.
- 4 Ook Abel bracht *een offer*, van de eerstgeborenen van zijn kleinvee en van hun vet. De HEERE nu sloeg acht op Abel en op zijn offer,

¹⁷ Steinbeck (1952): 270 (2020): 271-272.

¹⁸ Verschenen in 2010; de cursief gedrukte woorden zijn door de vertalers ingevoegd. De belangrijkste Nederlandse vertalingen (zie wikipedia, [Bijbelvertalingen in het Nederlands](https://nl.wikipedia.org/wiki/Bijbelvertalingen_in_het_Nederlands)) laten interessante verschillen zien, waarop in het bestek van deze bijdrage niet wordt ingegaan; soms varieer ik in de weergave van een passage. Voor de grondtekst van Genesis in het Hebreeuws met Engelse vertaling per vers zie (o.a.): <https://biblehub.com/interlinear/genesis/4-1.htm>. De *Jewish Study Bible* heeft een uitstekend notenapparaat.

5 maar op Kaïn en op zijn offer sloeg Hij geen acht. Toen ontstak Kaïn in grote *woede* en liet hij zijn hoofd zakken.

6 En de HEERE zei tegen Kaïn: Waarom bent u *in woede* ontstoken en waarom heeft u uw hoofd laten zakken?

7 Is het niet zo dat u, als u het goede doet, *uw hoofd* kunt opheffen? Maar als u niet het goede doet, ligt de zonde aan de deur. Naar u gaat zijn begeerte uit, maar ú moet over hem heersen.

8 En Kaïn sprak met zijn broer Abel. En het gebeurde, toen zij op het veld waren, dat Kaïn zijn broer Abel aanviel en hem doodde.

9 En de HEERE zei tegen Kaïn: Waar is Abel, uw broer? En hij zei: Ik weet *het* niet; ben ik de hoeder van mijn broer?

10 En Hij zei: Wat hebt u gedaan! Er is een stem van het bloed van uw broer, dat van de aardbodem tot Mij roept.

11 Nu dan, u bent vervloekt, weg van de aardbodem, die zijn mond heeft opengedaan om het bloed van uw broer uit uw hand op te nemen.

12 Als u de aardbodem bewerkt, zal die u zijn volle opbrengst niet meer geven; u zult dolend en dwalend over de aarde *gaan*.

13 En Kaïn zei tegen de HEERE: Mijn misdaad is te groot om vergeven te worden.

14 Zie, U verdrijft mij heden van het aangezicht van de aardbodem en ik zal voor Uw aangezicht verborgen zijn en dolend en dwalend over de aarde *gaan*; en het zal *zo* zijn dat al wie mij tegenkomt, mij zal doden.

15 Maar de HEERE zei tegen hem: Daarom zal al wie Kaïn doodt zevenvoudig gewroken worden! En de HEERE merkte Kaïn met een teken, zodat niemand die hem tegenkwam, hem zou doden.

16 Toen ging Kaïn weg van het aangezicht van de HEERE; en hij woonde in het land Nod, ten oosten van Eden.

Bijbelwetenschappers en onderzoekers in de humaniora hebben zich gebogen over tal van – zeer uiteenlopende - vragen. Ik noem er enkele zonder ze te systematiseren.¹⁹

Wat is de bedoeling van het verhaal, hoe komt het dat het de nieuwgierigheid van de lezer blijft wekken? Waarom is de tekst zo compact, heeft de auteur²⁰ met opzet dingen weggelaten en spreekt hij slechts over ‘na verloop van dagen’?

Waarom slaat God op het ene offer wel acht en op het andere niet? Impliceert dit dat hij Kaïns offer *afwijst*? Wordt de Grote Protagonist van Genesis door de verteller als grillig neergezet in Zijn voorkeur, had Hij niet kunnen voorzien dat Kaïn woedend zou worden? Zouden we daar een verklaring voor kunnen vinden? Waarom staat er in de tekst expliciet dat Abel van de ‘eerstgeborenen’ van zijn kleinvee ‘en ‘van hun vet’ offerde? Betekent dit dat Kaïns offer minderwaardig was en dat God een goede reden had om niet naar zijn offer om te zien? Wat betekent dat, ‘omzien naar het offer’, is dat niet simpelweg te interpreteren als: het ging Abel goed, Kaïn niet?

Zou Abel geprobeerd hebben Kaïn te troosten? Was Kaïn van meet af aan een slechterik, zoals niet alleen bij Flavius Josephus,²¹ in veel midrasjiem maar ook in de christelijke traditie²² werd gesteld? Geeft zijn naam (van het werkwoord *kanah* 'verwerven, bezitten, hebben') de sleutel voor wat er dit hoofdstuk gebeurt? Is Kaïns gedrag misschien terug te voeren op de spanning tussen Adam en Eva, de *Mangelsituation* van de eerste mensen? Waarom komt het woord ‘jaloezie’ niet in de tekst voor?

¹⁹ Gebaseerd op kwesties die aan de orde komen in (o.a.) Westermann I (1986: 48-57), Gelerder (1993: 45-59, Jagersma (1995: 60-74), Kim (2001), Duyndam (2009), Sacks (2015, 2020, 2025), Finkelman (2016), Zucker (2020).

²⁰ Onder auteur versta ik de eindredacteur, die verschillende bronnen van Genesis tot een eenheid bracht. Zie Alter (2011): 21. Fokkelman (1995: 56) onderscheidt nog tussen de auteur (schrijver) en de verteller, ‘een pose, een houding. Je kunt hem een afsplitsing of subpersoonlijkheid van de schrijver noemen.’

²¹ *Oude geschiedenis van de Joden (Antiquitates Judaicae)*, Boek 1, hoofdstuk 2.1 [52]: ‘Kaïn was in alle opzichten een uitermate slecht mens. Hij had enkel oog voor het maken van winst’ (1996).

²² Sacks (2015: 98) vermeldt dat christenen zichzelf zijn gaan beschouwen als Abel en joden als Kaïn, broedermoordenaars veroordeeld tot eeuwige ballingschap.

Wat zei Kaïn tegen zijn broer Abel, toen ze het veld ingingen? Waarom wordt er niets verteld over hun interactie? Heeft het betekenis dat de moord 'op het veld' plaatsvindt? Was er een moordwapen? Kon God de moord niet verhinderen? Ontloopt Kaïn zijn verantwoordelijkheid? Hoe zou hij überhaupt kunnen weten wat moord is? Draait het in dit verhaal om misdaad en straf of om goddelijke gerechtigheid? In welk opzicht is de moord een verstoring van de natuurlijke harmonie? Had God dit niet kunnen voorzien?²³ Is de les van vers 7 'Naar u gaat zijn begeerte uit, maar ú moet over hem heersen' dat vrijheid van keuze het gevolg moet zijn van een innerlijke strijd, dat God Kaïn maant om zichzelf te beheersen? Is de figuur van Abel een model voor Kaïn, een obstakel dat uit de weg geruimd moet worden? Of spiegelde de jongere Abel – de tekst vermeldt niet hoeveel ze in leeftijd verschilden – zich aan zijn oudere broer?

Bij Girard verschijnt Genesis 4 voor het eerst in *La violence et le sacré* en zijn interesse gaat minder uit naar een nauwgezette literaire of theologische interpretatie van de verschillende verzen waaruit dit korte verhaal is opgebouwd dan naar een antropologische benadering op hoofdpunten: de overeenkomsten met vergelijkbare verhalen in andere culturen. Hij gaat daarbij uit van het tweede vers: 'Abel werd herder van kleinvee en Kaïn werd bewerker van de aardbodem.' Over de tegenstellingen en conflicten tussen broers die aan het begin staan van verschillende culturen is met het oog op wat daar wereldwijd over wordt verteld, vaker geschreven, maar in de visie van Girard over het ontstaan van geweld houdt de moord in Genesis 4 daar op specifieke wijze verband mee: Kaïn heeft niet de uitweg van het dierenoffer. 'De jaloezie die Kaïn ten opzichte van zijn broer voelt, komt overeen met de voor hem kenmerkende ontbrekende uitweg van het offer.'²⁴ De offerssubstitutie zou immers tot doel hebben het geweld te misleiden. De vijandschap tussen broers die in de mythen van verschillende culturen te onderkennen is, duidt hij verderop in het boek als manifestatie van de sacrificiële crisis.²⁵ Van de strikte opeenvolging in het verhaal, die loopt van Genesis 2 tot 4, waarin er buiten Adam, Eva en hun zonen, nog geen andere mensen zouden zijn, is dan uiteraard afgeweken - hetgeen ook in tal van andere uitleggingen voorkomt waarin 'lege plekken' in de tekst worden ingevuld op grond van mondelinge tradities, fantasieën etc.

Des choses cachées, dat als het hoofdwerk van Girard geldt, bevat een uitgebreider beschouwing over Kaïn en Abel. Bij mythen en verhalen over vijandig gezinde tweelingbroers signaleert Girard het universele antagonisme tussen *doubles* op het hoogtepunt van de crisis, dat zowel gemaskeerd als onthuld kan worden. Eén van de broers moet sterven, omdat de dubbels moeten verdwijnen, het verschil niet opnieuw aan de dag mag treden en voorts om de staat te kunnen stichten. 'Er is maar één moordenaar, maar hij vertegenwoordigt de hele gemeenschap voor zover deze aan het conflict tussen de *doubles* ontkomt.'²⁶ Het collectieve karakter van de vervolging zou zich in de mythe van Kaïn nog aan het oog onttrekken.²⁷ Ook in de studies die hij daarna schreef, gebruikt Girard de moord op Abel om het verschil te laten zien tussen het Bijbelse verhaal en een

²³ Gelandier (1997: 1) schrijft in de introductie tot zijn studie '... and the way in which God learns from experience has great significance.'

²⁴ Girard (1972): 14 (NL 1994): 10.

²⁵ *Id.*: 96, NL 67

²⁶ Girard (1978): 47 (NL 1990): 53.

²⁷ *Id.* 173, NL 189.

mythe als die van Romulus en Remus.²⁸ De aandacht gaat daarbij niet zozeer uit naar de mimetische aspecten, de jaloezie die Kaïn meestal wordt toegeschreven, maar naar de vraag van God in vers 9a, die volgens de bijbelwetenschapper Jan Fokkelman het *embleem* vormt van Genesis: 'Waar is Abel, jouw broer?' Die vraag ontbreekt bij de stichting van de stad Rome in de mythe van Romulus en Remus.

Het perspectief in Bijbelverhalen is anders, zoals Girard in *Livre II* van *Des choses cachées*, waarin het gaat over de joods-christelijke²⁹ geschriften, niet ophoudt te beweren. Het zal een kernstuk van zijn oeuvre gaan vormen, niet alleen in studies die expliciet over Bijbelse thema's gaan. In het begin van dit boek II onderbouwt Girard antropologisch zijn zondebokhypothese met het signaleren van 'overeenkomst tussen de mythen van de bijbel en andere mythen' en gaat hij in op het bijzondere van de bijbel. In de mythe over de stichting van de stad Rome, zo schrijft hij, is de vraag of Romulus een moordenaar is, niet aan de orde.³⁰ Heeft Remus geen overtreding begaan door de 'grens' van de stad niet te respecteren? Romulus wordt vrijgepleit: hij krijgt de status van offeraar en hogepriester.³¹ Kaïn echter wordt niet van schuld wordt ontheven en dient te beseffen dat hij een moordenaar is.³² Op de vraag waar zijn broer is antwoordt hij (Gen. 4: 9b-10): 'Weet ik niet, ben ik mijn broeders hoeder? - En Hij zei: Wat heb je gedaan! Er is een stem van het bloed van je broer, dat van de aardbodem tot Mij roept.' Er is duidelijk parallellisme met de overtreding in het vorige hoofdstuk: ook Adam, als hij van de verboden vrucht gegeten heeft en zich verstopt, had te horen gekregen: 'Waar ben jij Adam?' Uit de tekst is niet op te maken of Kaïn na de vervloeking die over hem wordt uitgesproken, berouw toont. Het teken dat God in vers 15 aan Kaïn stelt, komt erop neer dat *hij* niet ook door wraak gedood zou worden. Uitbreiding van het conflict, leidend tot meer bloedvergieten en geweld, moet ontmoedigd worden. De funderende moord leidt tot een wet tegen het moorden.

Later zal Girard het woord 'mythe' niet meer gebruiken voor bijbelse verhalen en dit woord reserveren voor teksten waarin het zondebokmechanisme gerechtvaardigd blijkt. In *Des choses cachées* begint het verschil tussen beide gestalten te krijgen: in mythen kunnen we weliswaar werkelijkheidslagen onderscheiden, maar dat vereist een omkering in ons denken omdat we veelal gewend zijn ze als fictie te beschouwen. Een mythe is echter meer dan een 'autonoom betekennend systeem' en heeft een verwijzing naar iets anders dan zichzelf: het is geen verzinzel, maar een tekst die gemodelleerd is naar het

²⁸ Girard is in al zijn werken karig met noten: het is onduidelijk in hoeverre hij bij deze vergelijking voortborduurt op wat Augustinus opmerkt over verschillen tussen Kaïn en Abel enerzijds en Romulus en Remus anderzijds (*De civitate Dei*, Boek XV: 5): 'Over Caïn staat dus geschreven, dat hij een stad heeft gesticht, terwijl Abel, vreemdeling als hij was, er geen gesticht heeft. [] Het verschil is [] dat [Romulus en Remus] allebei burgers van de aardse stad waren. [] Caïn en Abel waren echter niet elkaars gelijken in begeerlijkheid naar aardse goederen. [] Wat zich hier deed gelden, was die duivelse afgunst, die de slechten de goeden toedragen [] (p. 674-679).

²⁹ De term joods-christelijk is in Joodse kringen omstreden en wordt vaak misbruikt, maar bij rabbijn Sacks (2015) komt hij geregeld voor.

³⁰ Er dient uiteraard onderscheid gemaakt te worden tussen de mythe en gedichten of geschiedwerken van later tijd. Vgl. een beroemd (politiek) gedicht van Horatius (*Epoden 7: 17*) waaruit Sacks (2015: 88) citeert: *Sic est: acerba fata Romanos agunt / scelusque fraternae necis, / ut inmeritis fluxit in terram Remi / sacer nepotibus cruor*. In de vertaling van Jan van Gelder: 'Zo is 't: een bitter noodlot drijft de Romeinen voort, de misdaad van een broedermoord, sinds 't bloed van Remus, die onschuldig was, ter aarde vlood, ten vloek voor 't nageslacht.' Zie ook het lemma 'Romulus und Remus' in de *Enzyklopädie des Märchens*, Band 11: 827-831.

³¹ Girard (1978): 170 (NL 1990): 186.

³² Ook hier zou men vanuit het verloop van het Genesisverhaal de vraag kunnen stellen: hoe kon Kaïn überhaupt weten wat een moord is? Vgl. Zucker (2020).

geloof van de vervolgers in de schuld van hun slachtoffer, inclusief het geloof in diens goddelijkheid. In mythen is de optiek vervat van de gemeenschap die door de collectieve moord verzoend werd en er unaniem van overtuigd is dat het ging om een geheiligde daad. De stap van de verhullende lezing van mythen (en vervolgingsteksten) naar de onthullende lezing ervan is volgens Girard een belangrijke stap in de intellectuele geschiedenis.³³

In de loop van de jaren tachtig leidt dit inzicht hem ertoe een nieuwe definitie van het begrip mythe aan te nemen:³⁴ 'a myth is an account of scapegoating narrated from the viewpoint of the persecutors.'³⁵ Dat is de reden dat Bijbelverhalen, ondanks de vele mythische elementen, niet als mythen moeten worden beschouwd:³⁶ ze beginnen immers in hun aandacht voor slachtoffers het zondebokmechanisme te onthullen, voor Girard culminerend in de evangeliën. Verspreid door zijn boeken onderbouwt hij zijn argumenten daarvoor niet alleen met voorbeelden uit de Europese mythologie te analyseren, maar ook elders vanuit de erin verborgen optiek van de zondebok.³⁷

Opvallend is dat in Girards besprekingen van 'de eerste moord' mimesis nauwelijks een plaats heeft. Nauwkeurige lezing van de verzen 3 en 4 laat zien: Kaïn is de eerste in Genesis die een offer brengt. En Abel *volgt hem daarin na*, zoals in vers 4 letterlijk staat: 'En Abel deed opgaan, *ook hij*, van de eerstgeborenen en van hun vet []'. Wordt hiermee geïmpliceerd dat ook Kaïn het beste van de vruchten van het veld heeft geofferd? Of valt hieruit af te leiden dat de toevoeging 'van de eerstgeborenen en van hun vet' laat zien dat Abel zijn broer wilde overtreffen? Dat Hij Kaïn provokeerde?³⁸ Ontstond de mimesis door te *vergelijken*,³⁹ waardoor zich mimetische begeerte kon ontwikkelen, die leidde tot jaloezie, woede en moord?

3 ABRAHAM, SARAH EN HAGAR; ISMAËL EN ISAAC

Genesis gaat over de keuzevrijheid van de mens⁴⁰ en zijn verantwoordelijkheid. In het verlengde daarvan ligt de vraag wat de basis van de samenleving zal worden: bloedvergieten of - met veel pijn verkregen - harmonie? Geweld en haat - of verzoening?

³³ Girard (1978: 171).

³⁴ Zie voor de verhouding tussen de opvatting van Girard en die van andere etnologen het overzichtelijke hoofdstuk III "Myth" van Golsan (1993).

³⁵ Girard (1987): 79.

³⁶ 'Tussen de Hebreeuwse Bijbel en de mythen ligt dus kennelijk een fundamenteel verschil voor het probleem dat ons bezighoudt. Wat zich, in het bijbelse monotheïsme niet laat bevroeden, is het goddelijke dat voortspruit uit de slachtoffermechanismen, terwijl zulks wél het geval is in het archaïsche polytheïsme' (Girard 1990: 170-171 NL 2000: 110).

³⁷ Voor de Tikopia en Ojibwa-Indianen zie Girard (1978): 114 e.v., voor de Yahuna-Indianen (1987): 79, voor de mythe van Prajapati uit India (1987): 83, voor een Zuid-Afrikaanse Venda mythe Golsan (1993): 151, voor Teotihuacan bij de Azteken (1982), hoofdstuk 5, voor die van de Oudnoorse Balder (1982) idem. Uitgebreid, met speciale aandacht voor de Vedische traditie (2011).

³⁸ 'Rabbenu Nissim writes that [] Abel never thought of bringing an offering until he saw Cain do bring his gift, then he was aroused as well to bring one, but he did it to make him [Cain] look bad in God's eyes, to show him up, to make him look smaller than him. Therefore, he brought from the best of his flocks and their fats, so that Cain's gift would not be pleasant [to God] when compared to his gift. This doesn't exonerate Cain, but it mitigates his actions as having been based on his (false) perception of what happened with the sacrifice.' (Zucker 2020, noot 26)

³⁹ Vgl. Duynstam (2009): 245.

⁴⁰ Gelander (1997: 59) meent dat de auteur van Genesis zich bewust was van de gevaren van die keuzevrijheid en oppert de vraag of er geen andere mogelijkheid was dan om het bestaan ervan te laten zien op de ergst mogelijke wijze [de moord van Kaïn].

De gebeurtenissen na de moord op Abel geven al een andere richting aan dan wat in archaïsche mythen gebruikelijk is. In hoofdstuk 4 vers 17 staat dat Kaïn een stad bouwt – bij hem begint de cultuur.⁴¹ Het hoofdstuk eindigt met zijn nageslacht, met de geboorte van zijn broer Seth en pas dan verdwijnt hij uit het verhaal. De zondaar wordt niet afgeschreven – wat Voltaire tot de vraag bracht: wat voor God is dat, wat voor soort christelijke God is hij die aan de kant staat van Kaïn, die een moordenaar beschermt?⁴² Girard, in 'Modernity, Postmodernity and Beyond', een toegevoegd hoofdstuk in de Engelse versie van *Les origines de la culture*, stelt dat die vraag slechts te beantwoorden is door een bijbelse lezing van funderingsmythen, die leert waarom de eerste collectieve moord leidt tot de strengste straf voor moord.

Genesis vervolgt met geslachtslijsten, de zondvloed, Noach, de toren van Babel en vanaf hoofdstuk 12, wanneer de Tora zich van het universele tot het particuliere wendt, komt Abram in beeld, aan wie God de bekende opdracht geeft: 'Ga gij uit uw land en uit uw maagschap en uit uws vaders huis, naar het land dat Ik u wijzen zal.' Er begint een nieuw verhaal, ook hier niet zonder mimetische begeerte, rivaliteit en conflicten, beginnend bij de vrouwen bij wie de eerste aartsvader zonen verwerkt. In de volgende generatie blijkt de strijd zich voort te zetten. We zitten in hoofdstuk 16 van Genesis, als Sarai, Abrams vrouw die geen kinderen kan krijgen, ten einde raad haar man aanraadt dat hij maar met haar slavin Hagar naar bed moet gaan: 'Misschien zal ik uit haar nageslacht krijgen. En Abram luisterde naar de stem van Sarai' (16: 2) - een voorloper van het huidige draagmoederschap? Het echtpaar woont tien jaar in Kanaän wanneer Abram met Hagar slaapt en zij zwanger wordt (16: 4).

Toen Hagar merkte dat zij zwanger was, werd Sarai 'veracht in haar ogen', waarop Sarai tegen Abram zei: 'Voor het onrecht dat mij wordt aangedaan ben jij verantwoordelijk! Ik heb je mijn slavin ter beschikking gesteld, en nu ze weet dat ze zwanger is toont ze geen enkel respect meer voor mij. Laat de HEER maar beoordelen wie er in zijn recht staat: ik of jij.' Abram, kennelijk in verlegenheid gebracht, antwoordde haar: 'Het is jouw slavin, doe met haar wat je goeddunkt. Toen maakte Sarai haar het leven zo zwaar dat ze vluchtte.' Hagar vlucht de woestijn in, maar wordt daar niet in de steek gelaten: een engel des Heeren vond haar bij een waterbron in de woestijn en maande haar: 'Keer terug naar uw meesteres, en onderwerp u aan haar gezag' (16: 9). Verder belooft hij dat haar nageslacht talrijk zal zijn, 'zodat het vanwege de menigte niet geteld kan worden'. Ze baart voor Abram, die dan 86 jaar oud is, een zoon, die hij de naam Ismaël geeft, 'God hoort'.

Wanneer in Genesis 17 het verbond door God is gesloten, Abram Abraham is geworden, de besnijdenis is ingesteld en Sarai voortaan Sarah zal heten, zegt God dat ook Sarah een zoon zal krijgen.

Toen wierp Abraham zich met zijn gezicht ter aarde en *lachte*. [!] Hij zei in zijn hart: Zal bij een honderdjarige een kind geboren worden en zal Sara, die negentig jaar is, baren? En Abraham zei tegen God: Och, zou Ismaël voor Uw aangezicht mogen leven! (Genesis 17: 17-18)

⁴¹ Westermann (1986: 57) merkt op dat er in tegenstelling tot de mythe van Prometheus hier geen roof en cultuurheld nodig is die de verworvenheden van de cultuur aan de goden ontrukkt. 'De verworvenheden liggen potentieel reeds in de door God aan zijn schepsel geschonken zegen.'

⁴² Geciteerd uit Girard (2004a) EN (2008): 260. Het lukt me niet de precieze vindplaats van dit citaat in het Frans te achterhalen, het schijnt uit de *Dictionnaire philosophique* (1764) te komen. Girard (*id.*: 267) verwijst naar *The Complete Works of Voltaire*, vol. 62: 466-7.

Die laatste zin is opmerkelijk, want het is vaak voorgesteld alsof Abraham niet om Ismaël gaf.⁴³ Maar dat klopt niet: de liefde tussen vader Abraham en zijn zoon Ismaël is onmiskenbaar. Isaak is door God weliswaar gekozen voor een bepaald doel, maar Ismaël is niet verworpen. In de verzen 20-21 zegt God: 'Wat Ismaël betreft, heb Ik u verhoord. Zie, Ik heb hem gezegend en zal hem vruchtbaar maken en hem uitermate talrijk maken: twaalf vorsten zal hij verwekken en Ik zal hem tot een groot volk maken. Mijn verbond echter zal Ik met Isaak maken, de zoon die Sara u volgend jaar op deze vastgestelde tijd zal baren.' Als Abraham zichzelf als 99-jarige besnijdt, doet hij dat ook bij de dan 13-jarige Ismaël:⁴⁴ het teken van de verbondsfamilie.

Pas in hoofdstuk 21, na tal van wederwaardigheden, als Abraham honderd jaar oud is, baart Sarah een zoon. Ze zegt in vers 6: 'God heeft mij doen lachen; ieder die het hoort, zal met mij lachen'. De naam van de jongen, Isaak, *Jitschak*, (van het werkwoord *tsachaq*) betekent 'hij moge lachen'. Maar dan: wanneer er een feest is als Isaak van de borst wordt genomen, moet zijn oudere halfbroer Ismaël om hem *lachen*, spottend – en ja, Sarah wordt weer kwaad, op Hagar en 'die zoon van haar':

'Jaag deze slavin en haar zoon weg, want de zoon van deze slavin zal niet met mijn zoon, met Isaak, erven.' Deze woorden waren volstrekt kwalijk in de ogen van Abraham, vanwege zijn zoon.
(Genesis 21: 10-11)

Wat moest Abraham in deze conflictueuze situatie doen? God legde hem uit dat hij er zo niet tegen aan moest kijken, dat hij moest luisteren naar Sarah, 'want alleen door Isaak krijgt gij een nageslacht dat uw naam draagt.' (21: 12). Maar ook de zoon van de slavin zal tot een volk worden gemaakt. En zo voorzag Abraham Hagar de volgende morgen van brood en een zak water, zette het kind op haar schouder en zond haar weg. Alweer dwaalt ze wanhopig rond, in de woestijn bij Beërsjeba, beseffend dat haar zoon het niet zal redden. En ook nu komt er een engel om hen te redden. 'God opende toen haar ogen, zodat zij een waterput zag. Zij liep ernaartoe, vulde de zak met water en gaf de jongen te drinken. God was met de jongen en hij werd groot. Hij woonde in de woestijn en werd boogschutter. Hij woonde in de woestijn Paran en zijn moeder nam een vrouw voor hem uit het land Egypte' (Gen. 19-21).

Genesis vervolgt in hoofdstuk 22 met het beroemde verhaal van de binding van Isaak (in de christelijke traditie vaak het offer van Abraham genoemd). In de mimetische theorie fungeert het onder andere om de vervanging van een mensenoffer door een dierenoffer te bespreken. Girard maakt er in *La violence et le sacré* melding van als hij een moslimtraditie noemt waarin juist de ram die Abel heeft geofferd, door God aan Abraham wordt gezonden opdat hij deze zou offeren in plaats van zijn zoon Isaak. 'We hebben hier niet te maken met een of andere mystieke dromerij, maar met een reële intuïtie over de functie van het offer.'⁴⁵

⁴³ Sacks (2015): 107 e.v.

⁴⁴ De islam stelt o.a. op grond van deze tekst dat het Ismaël was die werd uitverkoren, niet Isaak. Als eerste van Abrahams kinderen was hij het die besneden werd en het teken van het Verbond droeg. Moslims beschuldigen Joden ervan de bijbelse tekst vervalst te hebben, herschreven, om van Isaak een held te maken. Vgl. Sacks (2015): 109.

⁴⁵ Girard (1972): 14, NL (1994): 10.

Tussen Sarah en Hagar is het contact sinds Hagar werd weggejaagd niet hersteld.⁴⁶ In hoofdstuk 23 sterft Sarah op 127-jarige leeftijd. Er wordt een vrouw voor Isaak gezocht (Rebekka) en Abraham zelf krijgt opnieuw een echtgenote, Ketura, die hem zes kinderen baart. Wanneer hij al zijn bezit heeft vermaakt aan Isaak, sterft hij op 175-jarige leeftijd.

Belangrijk voor het thema rivaliteit in Genesis is, dat een van de half-broers de ander niet doodt. In Genesis 25:9 lezen we dat Isaak en Ismaël, de zonen van Abraham, die verder geen contact meer met elkaar lijken te hebben gehad, hem begroeven in de grot van Machpela; samen staan ze aan het graf van hun vader. Jonathan Sacks interpreteert: Abraham noch Isaak had vrede met de verbanning van de dienstmaagd en het kind. Toen Sarah niet meer leefde, stond het hun vrij om verzoening te bewerkstelligen. Zo kwamen Isaak en Ismaël bij elkaar toen Abraham stierf. In een poging de mimetische begeerte in dit verhaal te doorgronden⁴⁷ draait het om Abrahams belofte, schrijft Sacks (2015: 98). En uiteraard kan men zich bij de rivaliteit tussen Ismaël en Isaak afvragen: waarom werd Ismaël niet uitverkoren? Sacks meent: omdat hij over fysieke kracht en gewiektheid beschikt. Het is de natuurlijke kracht van Ismaël die hem *niet* geschikt maakt om het Verbond voort te zetten – maar hij wordt niet zwartgemaakt.

In lijn met het denken van Girard stelt Sacks⁴⁸ vervolgens dat dit niet de wereld van de mythe is, met simpele plots en tweedimensionale personages: daar zou Ismaël een tragische held zijn, sterk en strijdbaar - maar hij zou verslagen worden door een onverbiddelijk lot. Abraham zou hem dan hebben weggestuurd uit angst dat hij op een dag een bedreiging voor hem zou kunnen gaan vormen. Onverwachts zou Ismaël wellicht zijn teruggekeerd en Abraham hebben gedood, zonder te beseffen dat hij zijn vader doodde en we zouden een bijbelse versie van Oedipus hebben. In die zin is Genesis een *subversion* van de mythe, een *counter-narrative*, zodanig opgebouwd dat onze sympathie zelfs eerder uitgaat naar Hagar en haar zoon dan naar de rancuneuze Sarah. Zeker, zij is de eerste Joodse moeder, Isaak het eerste Joodse kind, met wie de geschiedenis verder gaat. Toch neemt hij *niet* de plaats in van zijn halfbroer. Ismaël zal een andere bestemming hebben, maar ook hij blijft een geliefde zoon van Abraham: viermaal wordt hij gezegend.⁴⁹

4 JAKOB EN ESAU

Ook Sarahs zoon Isaak krijgt een gemalin: het verhaal over 'de bruidswerving' in Genesis 24 eindigt wanneer Isaak zijn vrouw doet ingaan in de tent van zijn moeder Sarah: 'En hij nam Rebekka en zij werd hem ter vrouw, en hij had haar lief. Alzo werd Isaak getrouwd na zijner moeders dood' (vs. 69). Narratologisch is Isaak als een *flat character* te beschouwen: hij maakt weinig ontwikkeling door en een conflict als dat tussen Sarah en Hagar is er niet: Isaak is de enige aartsvader die maar één vrouw heeft.

Net als haar schoonmoeder Sarah is Isaaks vrouw Rebekka onvruchtbaar, maar 'de HEERE liet Zich van hem [Isaak] verbidden, zodat Rebekka, zijn huisvrouw, zwanger werd' (25:

⁴⁶ Ook het conflict tussen Sarah en Hagar heeft de christelijke traditie gebruikt om de eigen superioriteit te benadrukken. Paulus (Gal. 4: 21-31) vergelijkt het verbond op Sinai met Hagar en het in slavernij verkerende Jeruzalem, terwijl hij in Sarah het christendom ziet. Christenen (Isaak) zijn vrij, Joden (Ismaël) zijn slaven.

⁴⁷ Bij mijn weten gaat René Girard in geen van zijn werken in op de rivaliteit Ismaël-Isaak.

⁴⁸ Sacks (2015) 116, NL (2016): 139.

⁴⁹ In Gen. 16: 9-10 (zijn nakomelingen zullen te talrijk zijn om te tellen), 17: 20 (waar hij vader van twaalf koningen zal zijn, 'ik zal hem tot een grote natie maken'), 21: 12-13 (tegen Abraham: 'want [Ismaël] is jouw zaad'), 21: 17-20, waar alles nog eens wordt samengevat. (Sacks 2015: 110).

21).⁵⁰ Van een tweeling nog wel, en in haar buik beginnen de jongens met elkaar te vechten, merkt ze. Als ze JHWH raadpleegt, krijgt ze te horen: 'Twee volken zijn in uw buik, en twee natiën zullen zich uit uw ingewand vaneenscheiden; en het ene volk zal sterker zijn dan het andere volk, en de meerdere zal den mindere dienen' (25: 23). Het motief van de broederlijke twist verschijnt hier al voor de jongens geboren zijn; ook hier moeten we ons ervoor hoeden, schrijft Jonathan Sacks, om ten aanzien van Esau en Jakob te vervallen in dualisme: *de een slecht, de ander goed*: 'Het Bijbelse narratief is echter een en al nuance. Er zijn geen schurken zonder deugden, geen helden zonder tekortkomingen.'⁵¹ Dit in tegenstelling tot verschillende midrasjiem waarin die tegenstelling juist wordt aangezet: 'Toen [Rebekka] voorbij een huis van afgoderij kwam, sprong Esau in haar schoot en wilde eruit; wanneer zij voorbij een huis van studie van de Tora kwam, sprong Jakob in haar schoot en wilde eruit.'⁵² Ook de traditie van het christendom laat deze tegenstelling zien – met het gebruikelijke anti-judaïsme.⁵³

Wanneer Rebekka bevalt, blijkt het eerste kind rossig en van top tot teen behaard. Daarna verschijnt zijn broer, die de hiel van Esau vasthield, vandaar zijn naam Jakob.⁵⁴ Esau wordt een jager, Jakob woonde in tenten.⁵⁵ Isaak had een voorkeur voor Esau,⁵⁶ want hij at graag wildbraad, maar Rebekka hield meer van Jakob (de tekst vermeldt niet waarom): met de tegenstelling tussen de ouders wijst dit vers vooruit naar wat in dit verhaal centraal zal komen te staan: het ontstelen van de zegen aan Esau door Jakob (hoofdstuk 27). Maar voor het zover is, ontfutselt Jakob aan zijn broer het eerstgeboorterecht:⁵⁷

En Jakob had een kooksel gekookt; en Ezau kwam uit het veld, en was moede. En Ezau zeide tot Jakob: Laat mij toch slorpen van dat rode, dat rode daar, want ik ben moede; daarom heeft men zijn naam genoemd Edom. Toen zeide Jakob: Verkoop mij op dezen dag uw eerstgeboorte. En Ezau zeide: Zie, ik ga sterven; en waartoe mij dan de eerstgeboorte? Toen zeide Jakob: Zweer mij op dezen dag! en hij zwoer hem; en hij verkocht aan Jakob zijn eerstgeboorte. En Jakob gaf aan Ezau brood, en het linzenkooksel; en hij at en dronk, en hij stond op en ging heen; alzo verachtte Ezau de eerstgeboorte.

René Girard gaat ook in de verhalen rond Esau en Jakob nauwelijks in op de mimetische begeerte, maar in het eerste hoofdstuk van *La violence et le sacré* gaat het bij het beroemde 'bedrog van Jakob' wel over de vermomming met dierlijkheid als motief in het rituele substitutiemechanisme. De Bijbeltekst erover staat in hoofdstuk 27, wanneer Isaak, oud en blind geworden, zijn einde voelt naderen en zijn ruig behaarde, oudste zoon Esau vraagt

⁵⁰ Fokkelman (1981: 8) merkt op dat de tekst niet stilstaat bij de negatieve gevoelens van Rebekka. Nog voor we van haar onvruchtbaarheid horen, staat er al het gebed van haar man.

⁵¹ Sacks (2015) noot 10, p. 279 NL (2016): noot 129, p. 323.

⁵² *Beresjiet Rabba* 63: 6. Rabbi Yochanan zei (id. 63: 8): 'Zij vochten over twee werelden: *olam hazeh* 'deze wereld' en *olam haba* 'de komende wereld.' Sacks, *id.*: 'Uit educatieve overwegingen heeft de midrasj van Esau een slechte man gemaakt.'

⁵³ Vgl. Augustinus, *De civitate Dei* (boek XVI, 42) waar Esau een voorafbeelding is van de Joden en Jakob van de christenen.

⁵⁴ De vertaling 'hielenlichter' is een geval van volksetymologie; mogelijk is de betekenis 'hij zal beschermen'.

⁵⁵ Evenals Kaïn en Abel hebben ze een verschillend beroep: afstand is volgens antropologen een voorwaarde om conflicten tussen *Geschwister* te beperken. Kim (2001: 69) verwijst naar Aristoteles, die in zijn *Rhetorica* (2.10.5) schrijft 'dat zij afgunstig zijn die dicht bij elkaar staan in tijd, plaats, leeftijd en status.' Plutarchus, in *De fraterno amore* ried broers aan 'to pursue distinct professions in order to avoid sibling rivalry.' Dat dit laatste niet altijd het geval is, laten niet alleen de verhalen in Genesis zien.

⁵⁶ Zou Esau hem doen denken aan zijn eigen broer, de ruwe en lawaaierige Ismaël? (Waskow 1978: 5).

⁵⁷ Statenvertaling 25: 29-34.

om hem wilddraad voor te zetten, teneinde hem de zegen te geven. Maar Rebekka had staan luisteren en wil dat haar geliefde zoon Jakob die zegen krijgt. Ze bedenkt een list:

Daarom, mijn zoon, moet je luisteren naar wat ik je zeg. Ga naar de kudden en haal daar twee malse geitebokjes; dan maak ik een smakelijk maal voor je vader, zoals hij dat graag heeft. Dat ga je dan aan je vader aanbieden, zodat hij ervan kan eten; daardoor zal hij de kracht krijgen om je zijn zegen te geven, voordat hij sterft.' Maar Jakob zei tot zijn moeder Rebekka: 'Dat gaat niet; mijn broer Esau is ruigbehaard en ik helemaal niet. Als vader mij gaat betasten, denkt hij vast dat ik met hem spot, en in plaats van zegen zal ik dan vloek over mij doen komen.' Zijn moeder antwoordde hem: 'Jongen, die vloek neem ik op me, luister naar mij en ga de bokjes halen.' Jakob ging ze dus halen en bracht ze aan zijn moeder; en zij maakte een smakelijk maal gereed, zoals zijn vader het graag had. Daarop haalde Rebekka de beste kleren van haar oudste zoon Esau, die zij in huis bewaarde, en liet haar jongste zoon Jakob die aantrekken. Over zijn handen en zijn gladde hals trok zij de vellen van de geitebokjes. (Gen. 27: 8-16)⁵⁸

Alhoewel Isaak achterdochtig is en zich afvraagt of hij wel echt Esau voor zich heeft, 'Ben jij werkelijk mijn zoon Esau?' (27: 21), lukt de list en toen Isaak de geur van Esaus kleren rook, sprak hij over hem een zegen uit. Als Jakob is vertrokken, Esau binnenkomt en het bedrog aan het licht komt, schreeuwt Esau het uit van pijn, woede en verdriet – hij besluit: 'De tijd is niet ver meer dat er over mijn vader gerouwd wordt; *dan ga ik mijn broer Jakob vermoorden.*' Maar Rebekka raadt Jakob aan te vluchten, naar haar broer Laban in Haran.

Wat Girard met deze passage doet, is een vergelijking trekken tussen Jakob en een verhaal uit Homerus' *Odyssee* (boek IX), waar Odysseus zich in de grot van de eenogige cycloop Polyphemos onder zijn schapen verstopt om te ontsnappen aan het monster, dat elke dag een van Odysseus' makkers opeet. Er wordt een plan uitgevoerd om Polyphemos blind te maken met behulp van een brandende paal. Uitzinnig van woede en pijn sluit de cycloop daarop de ingang van de grot af om zijn belagers te kunnen overheersen wanneer zij zouden willen ontsnappen; alleen zijn kudde mag naar buiten om te grazen. 'Net zoals de blinde Isaak de hals en de handen van zijn zoon betast en alleen maar de vacht van de geitjes aantreft, zo betast de cycloop de rug van zijn dieren als ze langskomen om er zeker van te zijn dat alleen zij naar buiten gaan. Maar Odysseus is slimmer dan de cycloop en komt op het idee om zich onder een schaap te verbergen. Door zich vast te houden aan de buikvacht laat hij zich naar het leven en de vrijheid dragen.'⁵⁹

Girard ziet hier twee vormen van substitutie met elkaar botsen: die van de ene broer door de andere en die van de mens door het dier. Door de laatste wordt de zoon gevrijwaard voor het geweld dat hem bedreigt. Jakob wordt geassocieerd met het manipuleren van het offergeweld - in de Griekse wereld speelt Odysseus die rol. De twee teksten verklaren elkaar wederzijds, meent hij: de offerinterpretatie wordt aannemelijker. In beide gevallen wordt op het cruciale ogenblik tussen het geweld en de mens die erdoor wordt bedreigd een dier geplaatst. De cycloop van de *Odyssee* benadrukt de dreiging die op de held rust, die in Genesis onduidelijk is, maar daar wijst het slachten van de geitjes en het aanbieden van het smakelijk gerecht in Genesis op een sacrificieel karakter dat niet zo direct opvalt bij het schaap van de *Odyssee*. In beide gevallen redt de mens zich door zich te identificeren met het dier. Het tijdelijk opheffen van de scheidslijn tussen mens en offerdier wijst op de oorsprong van het offermechanisme. De vraag hoe de mythen die aan

⁵⁸ Willibrordvertaling 1975.

⁵⁹ Girard (1972): 15 (NL 1994): 12.

beide verhalen ten grondslag liggen, eruit zouden hebben kunnen zien, laat Girard onbeantwoord.⁶⁰

Jonathan Sacks, die zich in zijn beschouwingen over *sibling rivalry* aan hem schatplichtig betoont,⁶¹ schrijft in dit verband niet over offer en geweld, maar gaat wel uitgebreid in op de oorsprong ervan, de mimetische begeerte. De wens om te hebben wat iemand anders heeft, houdt uiteindelijk het verlangen in om te *zijn* wat iemand anders is. Met verschillende verwijzingen naar Girard stelt hij: 'Nergens in de hele literatuur is dat duidelijker het geval dan bij de Jakob uit de Bijbel.'⁶² Jakob wil de plaats van zijn jagersbroer innemen, zijn eigen identiteit afleggen, Esau *zijn* – het kind van wie zijn vader zo hield. Op Isaaks vraag, 'Wie ben je, mijn zoon?' antwoordt hij: 'Esau, uw eerstgeborene.' Ook hier kunnen we ons onmogelijk identificeren met de bedrieger Jakob, maar des te meer met Esau, wanneer niet *hij* maar *Jakob* van Isaak de zegen krijgt.

Als de auteur van het verhaal Esaus voornemen heeft vermeld om Jakob te vermoorden ligt het voor de hand dat bij een lezer de verwachting wordt gewekt: gaat hij die hielenlichter bij het huis van Laban in Paddan-Aram vinden, zal hij uit wraak zijn broer van kant maken? Maar nee, er wordt ons voorlopig nauwelijks meer iets over Esau verteld: de auteur richt zich op allerlei wederwaardigheden van Jakob, over een periode van tweeëntwintig jaar, waarin hij van zijn oom Laban een koekje van eigen deeg krijgt als hij diens dochters tot vrouw neemt: de bedrieger bedrogen. Pas na zich losgemaakt te hebben van Laban durft hij terug te keren, als een rijk man, maar nog steeds doodsbang voor zijn broer Esau, die hem tegemoet aan het komen is.

En dan volgt een van de meest intrigerende verhalen van Genesis (32: 24): 'Jakob bleef alleen achter, en een man worstelde met hem, totdat de dageraad aanbrak.' Een *noche oscura* 'donkere nacht' zoals een mysticus als Johannes van Kruis zegt, Blaise Pascal spreekt van een *nuite de feu*. Een nacht van loutering, waardoor de lezer zich eindelijk met Jakob kan identificeren. Wie is de man met wie Jakob worstelt? Een engel Gods, zoals de profeet Hosea zegt? De rabbijnen menen dat het de schim van zijn broer Esau is met wie hij vecht.

'En Hij zeide: Laat Mij gaan, want de dageraad is opgegaan. Maar hij zeide: Ik zal U niet laten gaan, tenzij dat Gij mij zegent. En Hij zeide tot hem: Hoe is uw naam? En hij zeide: Jakob.' Toen zeide Hij: Uw naam zal voortaan niet Jakob heten, maar Israël; want gij hebt u vorstelrijk gedragen met God en met de mensen, en hebt overmocht. En Jakob vraagde, en zeide: Geef toch Uw naam te kennen. En Hij zeide: Waarom is het, dat gij naar Mijn naam vraagt? En Hij zegende hem aldaar. En Jakob noemde den naam dier plaats Pniël: Want, zeide hij ik heb God gezien van aangezicht tot aangezicht, en mijn ziel is gered geweest. En de zon rees hem op, als hij door Pniël gegaan was; en hij was hinkende aan zijn heup. (Gen. 32: 25-31, *Statenvertaling*).

⁶⁰ Het zou interessant zijn om te onderzoeken in hoeverre de cycloop als een zondebok te beschouwen is: hij wordt afgeschilderd als een monster, hij is afwijkend, heeft één oog, leeft buiten de menselijke gemeenschap, eet mensen, staat tegenover het collectief van Odysseus en zijn de makkers, en door hem te verblinden (sacralisering door verminking) herwinnen ze hun vrijheid. Elders schreef Girard er ook over (1982: 57 NL 1986: 50).

⁶¹ In Elias (2020: 15 e.v.) ben ik nader ingegaan op Sacks' visie op Girard. In een interview verklaarde hij: 'I was looking at the very roots of human violence. The two people who have had the most profound insight in the 20th century were Sigmund Freud and Rene Girard. Girard's book *Violence and the Sacred* was a very prophetic work.'

⁶² Sacks (2015): 136 NL (2016: 163).

In *Des choses cachées* duidt René Girard 'Jakobs gevecht met de engel', zoals deze scène vaak wordt genoemd, als een conflict tussen *doubles*. Hij merkt op dat de man met wie Jakob worstelt, pas na zijn verdrijving een god wordt genoemd. 'Uit de strijd tussen de dubbels volgt derhalve het verdrijven van één van deze twee, waarop orde en rust terugkeren.'⁶³ Deze tekst aan het begin van zijn beschouwing over de joods-christelijke geschriften vormt voor Girard de opmaat tot het vaststellen van de overeenkomsten en verschillen tussen de 'mythen van de Bijbel en andere mythen.'

Daar sluit Jonathan Sacks bij aan wanneer hij het verhaal van Esau en Jakob uitdiept en heel nauwkeurig aangeeft in welke opzichten de bijbeltekst een contra-narratief is. Ook na zijn worsteling blijkt Jakob nog bang voor zijn broer Esau, die hij met vierhonderd man op zich af ziet komen. Genesis 33 vertelt dat hij voor zijn vrouwen, kinderen en slavinnen uitgaat en zevenmaal tot op de grond buigt, tot hij bij zijn broer kwam.

En wat doet Esau? Tweeëntwintig jaar na Jakobs bedrog rent hij op zijn broer af, valt hem om de hals, kust hem en huilt. Geen woede, vijandschap of dreiging met wraak. Als lezer krijg je nu weer sympathie voor Esau: impulsief, snel boos, maar vergevend. En hoe reageert Jakob? Hij had zevenmaal gebogen, vijfmaal Esau 'mijn heer' genoemd, tweemaal zichzelf 'dienaar'. Zelfvernedering, niet 'logisch' toch? Voor een man die 'met God en mensen gestreden heeft en heeft *overmocht*.' Je zou verwachten dat Jakob een hervonden zelfvertrouwen tentoonspreidt, niet deze onderdanigheid. Dient de jongste hier toch de oudste? Omgekeerd aan wat 'het orakel' moeder Rebekka had voorspeld?

Als je het verhaal in de grondtekst wat nauwkeuriger gaat lezen, schrijft Sacks,⁶⁴ kom je erachter dat Jakob tweemaal werd gezegend.⁶⁵ De *eerste* zegen, toen Isaak in zijn blindheid nog dacht dat hij Esau voor zich had, ging het over *rijkdom* en *macht* (Gen. 27: 27-29) Pas in de *tweede* zegen, wanneer Jakob naar Laban vertrekt, draagt Isaak de erfenis van zijn vader Abraham op Jakob over (28: 3-4) - wat hij altijd al van plan blijkt te zijn geweest. Om die zegen hoefde Jakob zich niet te vermommen. De lezer kan dus concluderen: *het hele bedrog was niet nodig geweest*, Jakob had zich helemaal niet als Esau hoeven voordoen. De zogeheten 'verbondszeugen' had Isaak nooit willen overdragen op Esau – en daarmee Jakob onterven. De broers hebben elk een andere bestemming. Isaak wist dat zijn kinderen verschillend waren. De zegen die Jakob stal, was nooit voor hem bedoeld geweest. Als Jakob na zijn 'gevecht met een man' Esau weer ontmoet, geeft hij hem de zegen terug, die hij had gestolen. Het vee dat Jakob zijn broer geeft, staat voor rijkdom en zijn buigen voor macht.

Tora betekent letterlijk 'onderwijzing': het didactisch motief is hier dat we niet (als Jakob) moeten begeren wat een ander heeft of wat een ander is. Jakob moet strijden om een existentiële waarheid omtrent zichzelf te vinden. Wie was hij? De man die ernaar verlangde Esau te zijn of de man die geroepen was tot een andere bestemming? Aan de oppervlakte is het narratief als een Griekse tragedie,⁶⁶ van een type dat terugkomt in alle mythologische culturen. De geraffineerde, jongste broer neemt door slimheid de plaats in van zijn sterkere, oudere broer, maar tegen de prijs dat hij moet vrezen voor diens wraak. Een vader sterft, de zoons strijden om de opvolging. Wie wint wordt echter op zijn beurt

⁶³ Girard (1978): 166-167 NL (1990): 182-183.

⁶⁴ Sacks (2015): 134 e.v. NL (2016): 158 e.v.

⁶⁵ Het woord 'zegenen' dat in onze tijd vaak als religieus wordt opgevat, heeft in deze teksten ook met welstand te maken, met de erfenis.

⁶⁶ Sacks (2015): 141. NL (2016): 168.

zelf ook verslagen. Ook het verhaal over Jakob en Esau is geschreven om bij eerste lezing over te komen als een mythe. Het contra-narratief, dat aan het eind ineens wordt onthuld, is een totaal onverwachte omkering en houdt een afwijzing in van mimesis, rivaliteit, plaatsvervanging, woede, geweld en wraak.

Na het weerzien van de broers gaat elk zijns weegs, 'en Jakob kwam *behouden* aan in de stad Sichem,' (33: 18). Je zou ook kunnen lezen, schrijft Sacks, dat hij *compleet*⁶⁷ uit de strijd kwam. In het verleden, toen hij geplaagd werd door mimetisch verlangen, was hij innerlijk verdeeld en zodoende een prooi voor angst en vrees. Om compleet te zijn hebben we niet de zegen nodig die bedoeld was voor anderen, maar alleen die voor onszelf. Evenals Ismaël en Isaak komen Esau en Jakob, die na hun verzoening op initiatief van Jakob weer uiteen zijn gegaan, samen als hun vader is overleden. 'En Isaak gaf den geest en stierf, en werd verzameld tot zijn volken, oud en zat van dagen; en zijn zonen Esau en Jakob begroeven hem' (35: 29).

5 LEA EN RACHEL

In de hoofdstukken over de wederwaardigheden van Jakob tussen zijn vlucht voor Esau en het weerzien met hem na zijn nachtelijke worsteling, staat beschreven hoe het Jakob verging bij zijn oom Laban, bij wie hij ervoer hoe het voelt om zelf bedrogen te worden. Laban had twee dochters, Lea en Rachel. Jakob was verliefd op Rachel, en wilde haar tot vrouw als beloning voor zijn arbeid in het huis van Laban.

Daarom stelde hij voor: 'Ik blijf zeven jaar bij u werken voor uw jongste dochter Rachel.' Laban zei: 'Ik geef haar liever aan jou dan aan iemand anders; blijf dus maar bij mij.' Zo kwam het dat Jakob zeven jaar werkte om Rachel te krijgen. Die jaren leken hem maar enkele dagen; zoveel hield hij van haar. Toen zei Jakob tot Laban: 'Geef me mijn vrouw, want mijn tijd is om en ik wil met haar gaan samenleven.' Daarop nodigde Laban alle burgers van de stad uit en richtte een feestmaal aan. 's Avonds echter bracht hij zijn dochter Lea bij Jakob; en deze had gemeenschap met haar. Laban schonk zijn slavin Zilpa aan zijn dochter Lea. De volgende morgen zag Jakob dat het Lea was. Nu zei hij tot Laban: 'Wat hebt u nu met mij uitgehaald? Ik heb toch gewerkt om Rachel te krijgen? Waarom hebt u mij bedrogen?' Laban antwoordde: 'Het is bij ons geen gewoonte, de jongste uit te huwelijken voor de oudste. Breng dus eerst met haar de bruiloftsweek door; de andere kun je ook krijgen, als je nog eens zeven jaar bij mij wilt werken.' Dat deed Jakob; hij bracht met Lea de bruiloftsweek door, en Laban gaf hem zijn dochter Rachel als vrouw. Laban schonk zijn slavin Bilha aan Rachel. Jakob had ook gemeenschap met Rachel; hij hield meer van haar dan van Lea. Zo werkte hij nog eens zeven jaar bij Laban. Toen JHWH zag dat Lea minder bemind werd, opende Hij haar schoot, terwijl Rachel onvruchtbaar bleef. (Gen. 29: 18-31)⁶⁸

Evenals grootvader Abraham heeft Jakob twee vrouwen, die net als Sarah en Hagar in deze driehoeksverhouding rivaliseren: *Nebenbuhlerschaft* noemt Elisabeth Frenzel dit in haar *Motive der Weltliteratur*:⁶⁹ 'ein Wettstreit um Gunst und Besitz eines geliebten Menschen.' Het lemma '*Die verfeindeten Brüder*' in dit standaardwerk telt maar liefst veertien bladzijden,⁷⁰ gevuld met verwijzingen naar verhalen uit Griekse mythen en tragedies, uit de Oudnoorse Edda - en ook Genesis, gevolgd door de westerse literaire canon. Alleen de rivaliteit tussen broers behandelt ze; een vergelijkbaar lemma over zussen ontbreekt. Ook

⁶⁷ Van het Hebreeuwse שלם sj-l-m, waarvan ook sjalom 'vrede' is afgeleid.

⁶⁸ Willibrordvertaling 1975.

⁶⁹ Frenzel (1980): 565 e.v. De verhouding tussen Lea en Rachel vermeldt ze in dit lemma overigens niet.

⁷⁰ *Id.*: 80-94.

bij Freud⁷¹ en Girard,⁷² die beiden *sibling rivalry* als de meest primaire vorm van geweld zagen, ontbreekt een verhandeling over de rivaliteit tussen vrouwen.

Toch speelt dit type rivaliteit in de patriarchale cultuur van Genesis een rol: zoals hierboven bij Sarah en Hagar bleek, heeft het conflict zijn invloed op de kinderen Ismaël en Isaak. Ook het conflict tussen Jozef en zijn broers is deels terug te voeren op de moeizame verhouding tussen hun moeders Lea en Rachel. Lea baart weliswaar zonen voor Jakob, maar ze is minder geliefd bij hem dan Rachel en het verdriet daarover drukt ze uit in de namen die ze haar eerste zonen na de geboorte geeft: Ruben, 'want, zei ze, JHWH heeft *neergezien* op mijn ellende; nu zal mijn man wel van mij gaan houden' en Simeon, want 'JHWH heeft *gehoord* dat ik minder bemind word; daarom heeft Hij mij ook dit kind gegeven.' (29: 32-33). Daarna volgden nog Levi en Juda.

De spanning tussen de zussen heeft niet alleen betrekking op hun relatie tot Jakob, maar ook op het krijgen van kinderen. Hoofdstuk 30 begint met de jaloezie van Rachel op haar zuster Lea. 'Zij zeide tot Jakob: Geef mij kinderen! of indien niet, zo ben ik dood. Toen ontstak Jakobs toorn tegen Rachel, en hij zeide: Ben ik dan in plaats van God, Die de vrucht des buiks van u gewerd heeft? En zij zeide: Zie, daar is mijn dienstmaagd Bilha, ga tot haar in; dat zij op mijn knieën bare, en ik ook uit haar gebouwd worde.' Evenals zijn vader Isaak lijkt Jakob weinig medeleven te tonen met haar verdriet,⁷³ maar hij volgt Rachels advies op en krijgt bij 'draagmoeder' Bilha zoon Dan; als deze hem een tweede zoon baart, zegt Rachel: 'Een harde strijd heb ik met mijn zuster gestreden en ik heb overwonnen.' Daarom noemde zij hem Naftali. En dan geeft Lea, die meent geen kinderen meer te kunnen krijgen, Jakob ook haar dienstmaagd, Zilpa, bij wie hij Gad en Aser verwekt. Het verhaal vervolgt met een passage waarin de rivaliteit tussen de zusters nader gestalte krijgt:

In de dagen van de tarweoogst ging Ruben er eens op uit en vond liefdesappels, ergens op het veld, en bracht die naar zijn moeder Lea. Nu zei Rachel tot Lea: 'Geef mij ook een paar van die liefdesappels van je zoon.' Maar zij antwoordde: 'Is het niet genoeg dat je me mijn man afneemt? Wil je nu ook nog beslag leggen op die liefdesappels van mijn zoon?' Rachel zei: 'Als je mij de liefdesappels van je zoon geeft, mag Jakob vannacht bij jou slapen.' Toen Jakob dus 's avonds van het veld kwam, ging Lea hem tegemoet en zei: 'Je moet bij mij komen slapen, want ik heb eerlijk voor je betaald met de liefdesappels van mijn zoon.' Die nacht ging hij dus bij haar slapen. En God verhoorde Lea: zij werd zwanger en schonk Jakob een vijfde zoon. Toen zei Lea: 'God heeft mij beloond, omdat ik mijn slavin aan mijn man heb gegeven.' Daarom noemde zij die zoon Issakar. Lea werd nog eens zwanger en schonk Jakob een zesde zoon. Toen zei Lea: 'God heeft mij een mooi geschenk gegeven; ditmaal zal mijn man wel bij mij blijven, want ik heb hem zes zonen geschonken.' En zij noemde die zoon Zebulon. Daarna bracht zij nog een dochter ter wereld en noemde haar Dina. Toen dacht God aan Rachel: Hij verhoorde haar en opende haar schoot. Zij werd zwanger, baarde een zoon, en zei: 'God heeft mijn schande weggenomen.' Zij noemde hem Jozef, daarbij denkend: 'Moge JHWH mij nog een zoon toevoegen.' (Gen. 30: 14-24).

Over de verhouding tussen de zusters nadat Rachel ook een zoon heeft gekregen, bericht Genesis verder niet. In hoofdstuk 35 krijgt ze nog een zoon, Benjamin, maar zijzelf sterft in het kraambed en Jakob begraaft Rachel aan de weg naar Efrat (Bethlehem). Lea komt alleen nog ter sprake tegen het eind van Genesis, in hoofdstuk 49, als Jakob zijn einde voelt

⁷¹ 'Fassen wir zunächst das Verhältnis der Kinder zu ihren Geschwistern ins Auge. Ich weiß nicht, warum wir voraussetzen, es müsse ein liebevolles sein, da doch die Beispiele von Geschwisterfeindschaft unter Erwachsenen in der Erfahrung eines jeden sich drängen und wir so oft feststellen können, diese Entzweiung rühre noch aus der Kindheit her oder habe von jeher bestanden.' Freud (1900/1982): 255.

⁷² Girard (1978): 165 e.v.

⁷³ Beresjiet Rabba 71:7: "Zei de Heilige, gezegend zij Hij, tot Jakob: 'Is dit de manier om te antwoorden aan een vrouw in angst?'

naderen en zijn zonen de opdracht geeft hem te begraven op de akker van Machpela, ten oosten van Mamre, in Kanaän, waar ook Abraham en Sarah waren begraven, Isaak en Rebekka, *en waar hij Lea blijkt te hebben begraven*. Wat is er in de tussentijd met Lea en hem gebeurd?⁷⁴

Genesis laat in de episoden over de zusters weinig onderlinge sympathie zien, maar er is in de rabbijnse traditie bij mijn weten tenminste één uitzondering.⁷⁵ Als Laban zijn neef Jakob bedriegt door hem Lea tot vrouw te geven in plaats van de door hem geliefde Rachel, vertelt het verhaal ons niet wat Lea en Rachel daar zelf van vinden. Scholder *et al.* (2025) veronderstellen dat Lea niet zoveel problemen heeft met de gang van zaken: het zou voor haar immers heel beschamend zijn om ‘over te blijven’, terwijl haar jongere zus al zou zijn getrouwd. Over de vraag hoe Rachel daartegenover stond, citeren ze een opmerkelijke passage uit de Babylonische Talmoed, naar aanleiding van het vers waarin Jakob zichzelf tegenover Rachel beschrijft als ‘een *broer* van haar vader’⁷⁶ – terwijl hij zijn *neef* is, want Laban is de broer van zijn moeder Rebekka.

Er is geschreven: 'En Jacob vertelde Rachel dat hij een broer van haar vader was' (Gen 29,12). Was hij dan een broer van haar vader? Was hij dan niet een zoon van de zuster van zijn vader [zie Gen 28,2]? Maar wat het betekent is [het volgende]: hij zei haar: Wil je met mij trouwen. Zij antwoordde hem: Ja, maar vader is een bedrieger en jij zult hem niet aan kunnen. Hij zei haar: *Ik ben zijn broer als het gaat om bedrog*. [...]⁷⁷

Hij vroeg haar: Wat is zijn bedrog? Zij zei hem: Ik heb een oudere zuster en hij zal mij niet eerder laten trouwen dan haar. [Daarop] gaf hij haar tekens [zodat hij haar zou herkennen in het donker van de huwelijksnacht]. Maar toen het avond werd, zei ze [tot zichzelf]: Nu zal mijn zuster tot schande worden gemaakt, [en daarom] gaf ze haar deze tekens.

En vandaar zegt de Schrift (Gen 29,25): 'En het was in de morgen, en zie, zij was Lea'. Moeten we dan concluderen dat zij tot dat moment Lea niet was? Het betekent: op grond van de tekens die Rachel aan Lea had gegeven, wist hij niet [wie ze was] tot dat moment! [Babylonische Talmoed, Megiela 13b]

Deze tekst geeft enigszins antwoord op de vraag die je als ‘moderne lezer’ vanzelf stelt: hoe is het mogelijk dat Jakob niet in de gaten had dat hij niet met Rachel, maar met Lea het bed deelde? Verder doet deze uitleg uit de Babylonische Talmoed de vraag rijzen of er buiten de canon, mogelijk in andere midrasjiem, toespelingen te vinden zijn op het luwen van de rivaliteit nadat Rachel een zoon kreeg. Zou er, gezien hun vroegere verbondenheid, mogelijk een verzoening hebben plaatsgevonden tussen Lea en Rachel na de geboorte van Jozef? Mij is niet bekend of er feministische interpretaties bestaan van verhalen over de aartsmoeders die hierop ingaan.

6 JOZEF EN ZIJN BROERS

Genesis kent een enorme variëteit qua stijl, toon en genre. In deze verkenning gaat het me om de hoofdlijn in enkele *narratieve* stukken die spanningen in families in beeld brengen, waarbij ik me concentreer op passages die kerngedachten uit de mimetische theorie verhelderen, allereerst uit het werk van Girard zelf, maar in aansluiting daarop ook uit de mijns inziens onontbeerlijke studies van Jonathan Sacks, die in het verhaal van Jozef en

⁷⁴ Over de vraag waarom Jakob bij Lea begraven wilde worden en niet bij zijn geliefde Rachel is in de Joodse traditie uitvoerig gediscussieerd.

⁷⁵ Ik baseer me op Scholder, Van Uden & De Wilde (2025: 30-31).

⁷⁶ Elders wordt ‘bloedverwant’ vertaald. Het Hebreeuwse *אָח* kan zowel ‘ander’, ‘verwant’ als ‘broer’ betekenen.

⁷⁷ Cursivering ME.

zijn broers wat dieper ingaat hoe de verzoening tot stand komt. Vanuit zijn achtergrond heeft deze rabbijn met grote kennis van de Joodse traditie vernuftig accenten gelegd die niet alleen de soms wat *pauschale* gedachten van Girard met een gedegen tekstinterpretatie onderbouwen, maar ook het inzicht in de ontwikkeling en het beëindigen van familieconflicten in Genesis verdiepen. Beiden beogen daarbij het contrast in beeld te brengen tussen *la vérité biblique et le mensonge de la mythologie*, zoals Girard het, kennelijk met een toespeling op zijn eerste werk, formuleert als hij de bijbelse Jozef met de mythische Oedipous vergelijkt in *Je vois Satan tomber comme l'éclair*.⁷⁸ Het verschil tussen beide auteurs is dat Girard de lijn die ingezet is in het Oude Testament doortrekt naar de Evangelieën (en in aansluiting op een lange christelijke traditie er zelfs toe neigt om een oudtestamentisch verhaal als prefiguratie van een evangelische waarheid te beschouwen), terwijl Sacks binnen de traditie van de Hebreeuwse Bijbel blijft.

Alvorens op enkele stadia in het zondebokmechanisme in te gaan die in de passages over Jozef en zijn broers te onderkennen zijn, eerst een korte samenvatting van deze cyclus uit Genesis, die bijna een derde van dit Bijbelboek in beslag neemt. De jaloezie die tussen Lea en Rachel speelt, zet zich voort in de volgende generatie als we lezen dat Jozef, de zoon van Jakobs favoriete vrouw Rachel, meer dan zijn andere zonen geliefd is bij Jakob. Hij wordt voorgetrokken. Israel (Jakob) maakte voor hem 'een veelervigen rok. Als nu zijn broeders zagen, dat hun vader hem boven al zijn broederen liefhad, haatten zij hem, en konden hem niet vredelijk toespreken.'⁷⁹

In de geschiedenis van Jozef blijken dromen een belangrijk motief en wat dat teweegbrengt begint wanneer hij daarover aan zijn broers gaat vertellen:

Hij zei: 'Hoor toch eens wat voor droom ik gehad heb. Wij waren aan het schoven binden op het veld. Mijn schoof kwam overeind en bleef rechtop staan; jullie schoven kwamen er omheen staan en bogen voor mijn schoof.' Zijn broers zeiden: 'Wou je soms koning over ons worden of over ons heersen?' Zo raakten ze steeds heviger op hem gebeten vanwege de dromen die hij vertelde. Later had hij nog een droom en ook die vertelde hij aan zijn broers. 'Ik heb weer een droom gehad,' zei hij. 'Ik zag dat de zon, de maan en elf sterren zich voor mij bogen.' Toen hij dit aan zijn vader en zijn broers vertelde, gaf zijn vader hem een berisping. Hij zei: 'Wat moet dat met die droom van jou? Moeten ik, je moeder en je broers zich soms voor jou ter aarde buigen?' Daardoor werden zijn broers nog afgunstiger op hem, maar zijn vader onthield het gebeurde. (Gen. 37: 6-11).

Bij Esau en Jakob ontmoeten de broers elkaar en omarmen ze elkaar als vrienden, maar daarna gaan ze elk hun eigen weg. Bij Jozef en zijn broers wordt het hele proces van mimetische rivaliteit, escalatie en verzoening tot in de pijnlijkste details uit de doeken gedaan. Het gaat in de Jozef-cyclus over afgunst, uitsluiting, verleiding en vergeving – we worden als lezers heen en weer geslingerd, in verwarring gebracht. Het loopt telkens anders dan je zou verwachten.⁸⁰

Als vader Jakob zijn zoon Jozef op pad stuurt naar zijn broers, die vee blijken te houden in Dotan, zien ze hem al van ver. En dan volgt een spanningselement: als lezers worden we door de alwetende verteller geïnformeerd over iets wat de argeloze Jozef niet kan weten (vs. 19-20): 'Daar komt die meesterdromer aan [] Laten we hem doodslaan en hem in een van deze putten gooien ... *Dan zullen we eens zien wat er van zijn dromen terecht komt*'. Juist de daad die bedoeld was om een eind te maken aan de dromen, vormt echter het begin van

⁷⁸ Girard (1999): 177 NL (2000): 117.

⁷⁹ Statenvertaling, Genesis 37: 3-4.

⁸⁰ Sacks (2015, NL 2016): deel II *Siblings*, hoofdstuk 8 'Role Reversal'.

een serie gebeurtenissen die ertoe leiden dat Jozefs dromen zullen uitkomen. Jozef wordt niet vermoord maar op advies van Ruben in de put gegooid en later op advies van Juda verkocht aan Midjanitische kooplieden - de broers maken hun vader Jakob wijs dat hij door een wild dier is verscheurd, ten bewijze waarvan ze hem het veelkleurige kleed laten zien, dat ze hadden gedoopt in het bloed van een geitenbokje. In Egypte verkopen de Midjanieten Jozef als slaaf aan Potifar, een hoveling van farao, waardoor hij aan diens hof komt.

Het motief van de *droom* verschijnt ook in Egypte. Men kan zich afvragen of de dromen over de schoven, zon, maan en sterren een profetie of 'de vrucht van de koortsige verbeelding van een verwende en al te ambitieuze jongen' waren.⁸¹ De spanning in het verhaal berust op deze dubbelzinnigheid. Later zal blijken dat het een door God gezonden boodschap over de toekomst zal zijn, wanneer Jozef, die zich aan het hof van farao door de vrouw van Potifar niet had laten verleiden met haar het bed te delen, valselijk door haar wordt beschuldigd van wat we tegenwoordig een #MeToo noemen. Hij belandt in de gevangenis en legt daar de dromen uit van de opperschenker en de opperbakker. Als de schenker vrijkomt, zal hij zich twee jaar later Jozef herinneren, wanneer farao zijn dromen uitgelegd wil zien over de vette en magere koeien, en over de zware en spichtige korenaren. De parallellie met Jozefs dromen blijkt uit het feit dat het ook bij farao om twee dromen gaat, die in de uitleg van Jozef beide blijken te staan voor de vette en magere jaren die zullen aanbreken. Jozef adviseert farao om in de vette jaren graan op te sparen. Als hij daarop wordt vrijgelaten uit het gevang, mag hij dat zelf gaan organiseren en zo wordt Jozef de tweede man in Egypte.

Jaren later vindt dan de confrontatie plaats met zijn broers, die op aanraden van hun vader Jakob naar Egypte zijn getrokken om daar graan te kopen, want er is hongersnood in het land Kanaän. En wat Jozef, de held van deze cyclus, al in zijn vroege dromen werd geopenbaard, ziet hij als dertigjarige, na een lange *queste*, bewaarheid: ze bogen zich voor hem – maar ze herkennen hem niet. En dat laat hij voorlopig zo – als lezer zie je de *flashback* over dit achterhouden van informatie: de broers hadden hun vader ook niet verteld wat er echt met Jozef was gebeurd. Je kunt je nu afvragen: zal Jozef zich vanuit zijn machtspositie gaan wreken op zijn broers, zal hij hen ook in een put werpen - of gevangennemen, martelen, verkopen, doden? Nee, dat gebeurt niet. Genesis beoogt verzoening van de *verfeindeten Brüder*. Die arrogante dromer van vroeger – ons perspectief draait om, en we krijgen sympathie voor Jozef, die zijn broers als het ware een therapeutisch traject laat doorlopen⁸² waarin ze beseffen wat ze hebben gedaan, berouw gaan tonen, een 'hartsverandering' - *tesjoeva* in het Hebreeuws - 'omkeer' wordt ook wel vertaald.

Hoe krijgt dat verhaaltechnisch gestalte? Benjamin, de andere lievelingszoon van Jakob, ook een kind van Rachel, wil Jozef, als de broers op een tweede reis naar Egypte graan bij hem willen kopen, gegijzeld houden wegens vermeend bedrog. En dan blijken zijn bloedverwanten hun les te hebben geleerd: dit willen ze hun oude vader niet aandoen en Juda, nota bene degene die met het plan was gekomen hem te verkopen - biedt zich als vervanger aan. Waarop Jozef, die zijn emoties niet meer kan bedwingen en in snikken

⁸¹ Sacks (2020): 240-41.

⁸² Sacks (2025): 71 heeft als titel voor de parasja *Wajigasj* 'De eerste psychotherapeut'; p. 73: '[Jozef] was de eerste die begreep wat we tegenwoordig 'reframen' of 'omdenken' noemen, dat wil zeggen: het anders leren kijken naar negatieve gebeurtenissen in je leven, waardoor je jezelf kunt bevrijden van depressie en aangeleerde hulpeloosheid.

uitbarst, zich bekend maakt: 'Ik ben Jozef!'. De beproeving is voorbij en Jozef kan zijn ware identiteit onthullen. Maar toch. Als het gezin in Egypte herenigd is, Jakob zijn einde voelt naderen en al zijn zonen zegent en sterft, worden de broers bang dat Jozef zich alsnog op hen zal wreken – zoals ook Esau van plan was zijn broer Jakob na de dood van zijn vader Isaak te vermoorden. Maar dat had vader Jakob voorzien:

Toen de broers van Jozef zagen dat hun vader dood was, zeiden ze: Als Jozef ons haat, zal hij ons zeker al het kwaad dat wij hem aangedaan hebben, vergelden. Daarom lieten zij tegen Jozef zeggen: Uw vader heeft voor zijn dood *deze* opdracht gegeven: Dit moeten jullie tegen Jozef zeggen: Och, vergeef toch de overtreding van uw broers en hun zonde, want zij hebben u kwaad gedaan. Maar nu, vergeef toch de overtreding van de dienaren van de God van uw vader. Jozef huilde toen zij zo tot hem spraken. Daarna gingen ook zijn broers naar hem toe. Zij vielen voor hem neer en zeiden: Zie, wij zullen u tot slaven zijn. Jozef zei daarop tegen hen: Wees niet bevreesd, want sta ik soms op de plaats van God? Jullie weliswaar, jullie hebben kwaad tegen mij bedacht, maar God heeft dat ten goede gedacht, om te doen zoals het op deze dag is: een groot volk in leven te houden. Nu dan, wees niet bevreesd. Ikzelf zal jullie en jullie kleine kinderen onderhouden. Zo troostte hij hen en sprak hij naar hun hart.⁸³

Een happy ending van het boek Genesis. Achteraf lijkt de verteller, vanaf Kaïns moord op Abel, te hebben toegewerkt naar deze ontknoping. *Verfeindete Brüder* moeten leren wat het inhoudt om conflicten niet uit te laten draaien op moord en doodslag, maar ze op te lossen, verzoening te bewerkstelligen, te vergeven en vredig samen te leven – ook als ze niet dezelfde positie innemen bij hun ouders. Dat laatste had in Genesis 48 al gestalte gekregen in de zegen die vader Jakob aan Jozefs zonen geeft - niet zoals het volgens Jozef hoort, eerst de oudste en dan de jongste, maar eerst Efraïm en dan pas zijn oudere broer Manasse: in tegenstelling tot zijn vader Isaak en zijn grootvader Abraham heeft Jakob een voorkeur voor de jongste: hij hield meer van Rachel dan van Lea, meer van Jozef dan van zijn oudere zoons. 'Jakobs hele leven is dus een aaneenschakeling van variaties op het gevaar van favoritisme en het leed dat dit oplevert.'⁸⁴

In *Des choses cachées* geeft Girard met het verhaal van Jozef zijn hypothese over de zondebok nader vorm in relatie tot het mythologische perspectief elders. Na zijn uitleg over Kaïn is dit in de paragraaf 'Het bijzondere van de Bijbelse mythen' een tweede illustratie van zijn betoog, waarvan de openingszin luidt: 'Terwijl het collectieve karakter van de vervolging zich in de mythe van Kaïn nog aan het oog onttrekt, treedt het bij Jozef volledig aan het licht.'⁸⁵ Zijn stelling is dat degenen die de tekst hebben samengesteld, een bestaande mythologie in hún geest hebben herzien en bewerkt: de relatie tussen slachtoffer en vervolgende gemeenschap is omgekeerd. In mythologisch perspectief, zo veronderstelt hij, zouden de elf broers eerst naar voren komen als passieve objecten van gewelddadig handelen, en vervolgens als passieve objecten van weldaden van een min of meer vergoddelijkte held. Jozef was eerst oorzaak van wanorde, hetgeen is op te maken uit de dromen die hij vertelt: ze gaan over het uitoefenen van heerschappij en maken zijn broers jaloers. In de oorspronkelijke mythen zal de beschuldiging van *hubris* terecht zijn geweest. De bok die het bloed moet leveren waarin de broers Jozefs kleed dompelen om hun vader Jakob te bewijzen dat hij werkelijk dood is, zou dan vermoedelijk een meer directe sacrificiële rol hebben gespeeld. Over de relatie tot de vrouw van Potifar schrijft Girard nog dat de beschuldiging in het Bijbelse verhaal, in tegenstelling tot de Oedipus-mythe, als vals wordt beschreven. Zijn gesprekspartner Guy Lefort voegt daaraan toe dat

⁸³ Genesis 50: 15-21 (Herziene Statenvertaling).

⁸⁴ Sacks (2015); 145 NL (2016): 172.

⁸⁵ Girard (1978): 173 e.v. NL (1990); 189 e.v.

in de figuur van Jozef het slachtoffer desacraliserende effecten heeft: hij heeft niets demonisch of goddelijks meer, maar is heel gewoon menselijk.

Op de vergelijking tussen Jozef en Oedipus die Girard hier aanstipt, gaat hij in dit boek niet verder in.⁸⁶ In 1983 presenteerde Girard een paper in Californië en discussieerde hij met (o.a.) Walter Burkert, Jonathan Smith (en de Nederlandse Frits Staal) over rituele moord en culturele formatie:⁸⁷ daarin scherpt hij zijn opvatting dat de 'demythification in our world comes from the Bible'⁸⁸ aan door de Oedipus-mythe nogmaals met het verhaal van Jozef te vergelijken:⁸⁹ Oedipus wordt tweemaal uit Thebe verdreven en telkens om een reden die de mythe als geldig ziet. Vanaf het begin vormt hij een gevaar voor zijn familie en de hele stad. In de mythe heet het dat hij de tweede keer werkelijk zijn vader heeft vermoord, met zijn moeder heeft geslapen en verantwoordelijk is voor de pest. Jozef wordt ook tweemaal verdreven: eerst als kind door zijn eigen familie en vervolgens als volwassene in Egypte, waar men hem schuldig acht aan het slapen met de vrouw van zijn beschermheer. Deze misdaad vergelijkt Girard met de incest van Oedipus,⁹⁰ maar anders dan de Egyptenaren en de Grieken, die een dergelijke beschuldiging zonder bewijs geloven, beschouwt de Bijbel die als een leugen. Jozef wordt ook niet beschuldigd van de droogte in 'de magere jaren', maar kon maatregelen nemen.

Oedipus komt in ander verband ook in *De zondebok* ter sprake,⁹¹ waar Girard de mythe 'van zijn Griekse kledij' ontdoet om het om westerse wijze te kleden, d.w.z. als een verslag van een onterechte uitdrijving.⁹² In een volgende studie wordt hij met de Bijbelse Job vergeleken.⁹³ In relatie tot de Jozef-cyclus volgt een nadere uiteenzetting in *Je vois Satan tomber comme l'éclair*,⁹⁴ die weer aansluit bij de lijn die werd ingezet in *Des choses*: de mimetische crisis en het slachtoffermechanisme die beide verhalen kenmerken. Parallele passages ziet Girard in het oplossen van het raadsel van de sfinx door Oedipus⁹⁵ en de ontcijfering van farao's dromen door Jozef. Beiden zijn vreemdelingen, sowieso al verdacht, en laten een afwisseling zien van aanpassingen en verstotingen. Dit vormt de gemeenschappelijke noemer van het mythische en het bijbelse, maar daardoor wordt tevens de afstand duidelijk op de punten collectief geweld, grondgedachte en legitimiteit. In de mythe heeft het slachtoffer ongelijk, bij Jozef is het omgekeerd: hij heeft gelijk tegenover zijn jaloerse broers, tegen de Egyptenaren die hem gevangenzetten en tegen de wellustige echtgenote van Potifar. De vraag is altijd: heeft de held zijn verstoting verdiend? Bij Oedipus is het antwoord bevestigend, bij Jozef driewerf nee. De uiteindelijke overwinning van Jozef is volgens Girard niet zomaar een onbeduidende 'happy ending', maar een manier om nadrukkelijk het probleem van de gewelddadige verdrijvingen van 'kwaadwillige individuen' aan de orde te stellen.

Interessant is dat Girard in *Ik zie Satan vallen als een bliksem* de kwestie van de referentialiteit die hij in *Des choses cachées* behandelde in zijn polemieek met

⁸⁶ Evenmin als Sandor Goodhart, die in het voorjaar van 1983 op het Colloque de Cérisy een voordracht hield onder de titel 'Je suis Joseph' (Dumouchel (red.) (1985): 69-83. Herdrukt in Goodhart (2014): 3-31.

⁸⁷ Hamerton-Kelly (1987). De titel van Girards paper luidde 'Generative Scapegoating', 74-105.

⁸⁸ *id.*, 117

⁸⁹ *id.*, 115-116.

⁹⁰ Door Jozef in het huis van Potifar als een soort zoon te beschouwen.

⁹¹ Girard (1982): hoofdstuk III, 'Qu'est-ce qu'un mythe', 37-67 NL (1986) 33-59.

⁹² *Id.*: 45-46 NL 40.

⁹³ Girard (1985), met name deel II, hoofdstuk 3, 'Oedipe et Job', 52-63, NL (1987): 44-53.

⁹⁴ Girard (1999): 170-189 NL (2000): 110-122.

⁹⁵ In *Elias* (1998: 51, 53, 138, 166-167) ben ik ingegaan op de specifieke kenmerken van het raadsel.

structuralisten,⁹⁶ hier uitwerkt. De Bijbelse waarheid ontstijgt aan de zogeheten werkelijkheid of niet-werkelijkheid van de gebeurtenissen die ons worden verteld,⁹⁷ schrijft hij. Wat de waarheid van het Jozef-verhaal uitmaakt,

'is niet zijn mogelijke overeenkomst met een buiten de tekst liggend gegeven, maar zijn kritiek op de verdrijvingen in de mythen, terecht aangezien die verdrijvingen altijd ingegeven zijn door mimetische besmettingen en daarom niet het resultaat kunnen zijn van bezonnen onpartijdige oordelen. Het verschil tussen het Bijbelverhaal en de mythe van Oedipus of willekeurig welke andere mythen is geen sinecure. Er is geen groter verschil denkbaar. Het is het verschil tussen een wereld waar het willekeurige geweld zegeviert zonder dat het onderkend wordt en een wereld waarin datzelfde geweld wordt doorzien, aangeklaagd en tot slot vergeven. Het is het verschil tussen een absolute waarheid en een absolute leugen. [] Het verhaal van Jozef komt neer op nee zeggen tegen de religieuze illusies van het heidendom. Het onthult een universeel menselijke waarheid die niet relatief is.'⁹⁸

Met andere woorden: ook al is de Jozefcyclus net als de Oedipusmythe een verhaal waarvan we de historiciteit niet kunnen vaststellen, het loopt wel vooruit op wat we later 'geschiedenis' zijn gaan noemen, waarin onterechte beschuldigingen tegen buitenstanders, 'monsters', heksen en andere zondebokken ontzenuwd worden. Daarover had Girard eerder geschreven in *De zondebok*, met veel aandacht voor de stereotypen van de vervolging.

In een boek dat in zijn geheel over Oedipus gaat, lijkt hij die gedachtegang te hernemen in het laatste hoofdstuk, 'The Myth of Oedipus, the Truth of Joseph'.⁹⁹ Het feit dat we geen historisch bewijs hebben voor het collectieve geweld in de mythe is niet erg belangrijk, schrijft Girard: het gaat er niet om, waar en wanneer dingen hebben plaatsgevonden maar om mythologische thema's samen te brengen en daar betekenis aan te hechten, in het besef dat ze niet slechts ontspruiten aan een vreedzame en puur poëtische verbeelding. Oedipus hinkt en wanneer een samenleving in paniek is, verhoogt een fysiek gebrek de kansen om slachtoffer te worden, zeker als het ook nog om een succesrijke vreemdeling gaat. Historici zijn zich daarvan bewust als het om vervolgingsteksten uit de Middeleeuwen gaat, maar in het onderzoek naar mythen is men zich nog niet bewust van dit mechanisme.

Het verhaal van Jozef, dat het slachtoffer rehabiliteert, kan daar tegenwicht aan bieden, waarbij het niet gaat om *de* waarheid van de Bijbel, maar om de antropologische waarheid ervan: de verhalen leggen het geloof bloot waarop de mythologie als een hardvochtig systeem van representatie berust. Het is te kwalificeren als idolatrie en hoewel velen erin geloven, komt uiteindelijk de waarheid van de vervolging aan het licht, niet als vrucht van de rede, zoals de achttiende-eeuwse filosofen en eigentijdse humanisten veronderstellen, maar door de invloed van de Bijbel in onze cultuur. De superioriteit van dat perspectief vindt volgens Girard geen erkenning in de vergelijkende godsdienstwetenschap, die is blijven steken in de droom van 'wetenschap en objectiviteit'- de moderne mythe *par excellence*, die de verschillen tussen beide perspectieven wil uitwissen. Met de unieke waarheid van het slachtoffer onderscheiden Bijbelverhalen zich niet alleen van mythen,

⁹⁶ Over 'le signifiant transcendantal' zie Girard (1978): 108-113 NL (1990): 119-124, voor een nadere uitwerking van het referentieprobleem, zie Elias (1992).

⁹⁷ Zie hierboven (p. 7) over de begripsbepaling van een mythe, meer dan een 'autonoom beteknend systeem.'

⁹⁸ Girard (1999): 180 NL (200); 116-117.

⁹⁹ Girard (2004b), 107-113.

maar vormen ze de bron van elke ontmythologisering, wat een ethisch appèl inhoudt aan de mensheid.

Om die reden kunnen we spreken van *la vérité biblique et le mensonge de la mythologie* – maar dat is geen ‘religieuze’ waarheid in strikt afgebakende zin.

7 BESLUIT

Als we de familieconflicten in het boek Genesis overzien, valt op dat er na de moord van Kaïn op Abel in de verhalen vanaf Abraham een ontwikkeling plaatsvindt waarin de verwachting dat een conflict escaleert en tot moorddadig geweld leidt, niet wordt bewaarheid. In de lange Jozef-cyclus wordt stap voor stap verteld hoe een potentiële zondebok gerehabiliteerd wordt en uiteindelijk verzoening teweeg kan brengen.

Zowel René Girard als Jonathan Sacks benadrukken steeds hoezeer Genesis daarin verschilt van mythen. Het verschil tussen beiden is – behalve dat de een vanuit een christelijke invalshoek werkt en de ander in de Joodse traditie staat – dat Girard de Bijbel vooral gebruikt om zijn hypothesen over het zondebokmechanisme te onderbouwen en minder oog heeft voor de subtiliteiten waarop deze verhalen in detail zijn opgebouwd en vormgeven aan dat verschil. Sacks doet dat wel, en beklemtoont hoe de Hebreeuwse bijbel - voor het westen de belangrijkste tekst over menselijke vrijheid - bewijst dat berouw iemand kan veranderen.

Genesis gaat over falen, over lessen trekken uit dat falen en over de ontdekking dat verandering mogelijk is. Doordat het verhaal over Jozef de afronding van Genesis vormt, is te zien dat broedertwist ‘niet met onuitwisbare inkt is opgeschreven in het script van het menselijke leven.’¹⁰⁰ De broers zijn veranderd, Jozef laat zien dat hij geen gevangene is van wrok. Mensen kunnen zich bevrijden van de gewelddadige dynamiek van wraak en vergelding. Zo gaat vrijheid in Sacks’ optiek ook over de mogelijkheid om onze opvatting van het verleden zelf vorm te geven en om de pijnlijke erfenis daaruit voor een deel te helen.

Bibliografie

ADAMS, Rebekka

1993 ‘Violence, Difference, Sacrifice. A conversation with René Girard’, *Religion & Literature* 25: 2 (Summer), 11-33

ALTER, Robert

1981 *The Art of Biblical Narrative*. Revised and updated 2011.

AUGUSTINUS, Aurelius

4de E *De civitate Dei*. Nederlandse vertaling De stad van God (Baarn/Amsterdam, 1984).

DUMOUCHEL, Paul (red.)

1985 *Violence et vérité, autour de René Girard* (Paris).

DUYNDAM, Joachim

2009 ‘Girard and Levinas, Cain and Abel, Mimesis and the Face’, *Contagion* 15/16: 235-246.

ELIAS, Michael

¹⁰⁰ Sacks (2015); 157 NL (2016): 172.

- 1992 'De metafoor van de zondebok', in: André Lascaris en Hans Weigand (red.), *Naboetsing. In discussie over René Girard* (Kampen), 21-32.
- 1998 *Rechterraadsels of De twee gezichten van de zondebok*. Dissertatie Universiteit Utrecht (Maastricht).
- 2020 'Religie en geweld in de mimetische theorie van René Girard', in: Eric Ottenheijm, Leo Mock en Simon Schoon red., *Geloven in geweld?* (Soest), 15-26.

Enzyklopädie des Märchens. Kurt Ranke et al. (Hrsg.) (Berlin/New York, 1977-2014).

FINKELMAN, Eliezer

- 2016 'Cain's (Im)Penitent Response to his Punishment', TheTorah.com.

FOKKELMAN, Jan

- 1981 *Oog in oog met Jakob* (Assen), 1999² (Zoetermeer).
- 1995 *Vertelkunst in de bijbel. Een handleiding bij literair lezen* (Zoetermeer).

FRENZEL, Elisabeth

- 1980 *Motive der Weltliteratur* (Stuttgart).

FREUD, Sigmund

- 1900 *Die Traumdeutung*, in: *Studienausgabe* Band II (Frankfurt a/M: 1982).

GELANDER, Shamaï

- 1997 *The Good Creator. Literature and Theology in Gen. 1-11* (Atlanta, Georgia).

GIRARD, René

- 1961 *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris). Engelse vertaling *Deceit, desire, and the novel* (Baltimore & London, 1966). Duitse vertaling *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität* (Münster, 2012²). Nederlandse vertaling *De romantische leugen en de romaneske waarheid* (Kampen, 1986, Gorredijk, 2022²).
- 1963 *Dostoïevski, du double à l'unité* (Paris). Nederlandse vertaling in *Dubbels en demonen. Over het ondergrondse verlangen* (Tielt, 1995), 35-102. Engelse vertaling *Resurrection from the Underground. Feodor Dostoevsky* (East Lansing, 2012).
- 1972 *La violence et le sacré* (Paris: Grasset). Engelse vertaling *Violence and the sacred* (Baltimore & London, 1977). Nederlandse vertaling *God en geweld* (Tielt, 1994).
- 1978 *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, 1987). Nederlandse vertaling *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was* (Kampen, 1990).
- 1982 *Le bouc émissaire* (Paris). Engelse vertaling *The Scapegoat* (Baltimore & London, 1986). Nederlandse vertaling *De zondebok* (Kampen, 1986).
- 1985 *La route antique des hommes pervers* (Paris). Nederlandse vertaling *De aloude weg der boosdoeners* (Kampen, 1987). Engelse vertaling *Job the Victim of his People* (Baltimore & London, 1988).
- 1994 *Quand ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer* (Paris: Arléa). English translation *When These Things Begin* (East Lansing, 2014).
- 1999 *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset). Nederlandse vertaling *Ik zie Satan vallen als een bliksem* (Kampen, 2000). Engelse vertaling *I See Satan Fall Like Lightning* (New York, 2001).
- 2004a *Les origines de la culture* (Paris). Engelse bewerking *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture* (New York, 2008).
- 2004b *Oedipus Unbound. Selected Writings on Rivalry and Desire*. Edited and with an Introduction by Mark R. Anspach (Stanford).
- 2007a *De la violence à la divinité: Mensonge romantique en vérité romanesque – La violence et le sacré – Des choses cachées depuis la fondation du monde – Le bouc émissaire* (Paris).
- 2007b *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre* (Paris). Engelse vertaling *Battling to the End* (East Lansing, 2010).
- 2011 *Sacrifice* (East Lansing). Vertaald uit het Frans *Sacrifice* (Paris, 2003)

GOLSAN, Richard J.

- 1993 *René Girard and Myth. An Introduction* (London & New York).

GOODHART, Sandor

- 2014 *The prophetic law. Essays in Judaism, Girardianism, Literary Studies, and the Ethical* (East Lansing).

- HAMERTON-KELLY, Robert G. (ed.)
1987 *Violent Origins. Ritual Killing and Cultural Formation* (Stanford: Stanford University Press).
- JAGERSMA, H.
1995 *Genesis 1:1-25:11* (Nijkerk).
- The Jewish Study Bible*. Adele Berlin en Marc Zvi Brettler (eds.) (Oxford, 2004)
- JOSEPHUS, Flavius
1ste E *Antiquitates Judaicae*. Nederlandse vertaling *De Oude Geschiedenis van de Joden* (Baarn/Antwerpen, 1996).
- KIM, Angela Y.
2001 'Cain and Abel in the light of envy: a study in the history of the interpretation of envy in Genesis', *JSP* 12: 65-84.
- SACKS, Jonathan
2015 *Not in God's Name. Confronting Religious Violence* (London, 2016²). Nederlandse vertaling *Niet in Gods naam. Een pleidooi tegen religieus extremisme en religieus geweld* (Kampen, 2016).
2020 *Genesis. Boek van het begin* (Middelburg). Vertaald uit het Engels *Covenant & Conversation. A Weekly Reading of the Jewish Bible – Genesis, the Book of Beginnings* (2009).
2025 *De Kracht van de Tora. Ideeën die je leven veranderen* (Middelburg). Vertaald uit het Engels *Judaism's Life-Changing Ideas: A Weekly Reading of the Jewish Bible* (Jerusalem).
- SCHOLDER, Henk, Dodo van UDEN & Niek DE WILDE
2025 *Lieflijk op de tong. Stemmen bij de Tora* (Amsterdam).
- STEINBECK, John
1952 *East of Eden*. Nederlandse vertaling *Ten Oosten van Eden* (Van Oorschot: 2020).
- WASKOW, Arthur I.
1978 *Godwrestling* (New York).
- WESTERMANN, C.
1986 *Genesis I. Een praktische bijbelverklaring* (Kampen).
- ZUCKER, David J.
2020 '[Why did Cain kill Abel?](#)', *TheTorah.com*.