

DIFFÉRENCE Achtergronden bij René Girard

door

F. de Lange

De mens is nooit meer dan slechts een meer of minder geweldadige ontkenning van zijn eigen geweld.
René Girard, CC 247¹

Inleiding

Wie met het werk van René Girard (geb. 1923) kennis maakt, treedt een universum binnen. Men wordt van het ene moment op het andere meegenomen van de romans van Stendhal, Proust en Dostoevski naar de mythen van Trobrianders en Azteken, zonder waar-schuwing vervolgens ondergedompeld in het Oedipuscomplex van Freud en vervolgens aan een kritiek op de Hebreeënbrief overgeleverd. Waaraan terstond een verhandeling over de overlevingskansen van onze moderne cultuur wordt vastgekoppeld. Waarbij het grondslagenonderzoek in de exacte wetenschappen een even belangrijke rol speelt als de filosofie van Hegel en Heidegger. Het terrein dat Girard met zijn denken bestrijkt is van een duizelingwekkende omvang.

Toch laat zich tegelijk beweren dat zijn denken uitblijkt in eenvoud. Er is slechts één sleutel die toegang geeft tot alle uithoeken van het girardiaanse universum, en dat is de *mimesis*, de nabootsing.² Dat de mens een nabootsend wezen is, dat is het wat een mens tot mens

maakt. En dat is het tegelijk wat een mens verhindert om mens te zijn. Ziedaar de twee polen tussen welke heel Girards denken zich beweegt en tussen welke zijn anthropologie, zijn cultuurtheorie, zijn theorie van de godsdienst, zijn psychologie en zijn maatschappijtheorie moet worden gesitueerd. Als ook zijn theologie.

Om dit laatstgenoemde segment uit de brede waier van Girards theoretische bemoeingen is het ons hier in eerste instantie te doen. Maar het zal blijken dat zijn visie op het christelijk geloof onlosmakelijk verbonden is met het overige van zijn theorie. Daarom allereerst een samenvatting van het geheel van Girards denken.³ Vervolgens ga ik in op de wijsgerige achtergronden ervan. Tenslotte kom ik dan terug op de theologische consequenties van dit alles.

1. Samenvatting

1.1. *Mimesis en wildrijving*

De sinds 1947 in de Verenigde Staten wonende en werkende Girard ontkent als grondpatroon van het leven de nabootsing. 'De mimesis is, zo lijkt het, aanwezig in alle vormen van leven' (CC 126). Voor ethologen is dat niets nieuws. Maar terwijl de nabootsing in het diergedrag is gereguleerd en vastgelegd in *dominance patterns*, is bij de mens deze biologische structuur niet aanwezig. De mens is — en zo loopt Girard over van de ethologie in de ethnologie — een diersoort dat als alle zoogdieren een meer dan 'normale' drang tot nabootsingsgedrag vertoont, maar daar geen voorgegeven biologische kaders voor heeft klaarliggen. 'Cultuur' is dan in de ogen van Girard het stelsel van menselijke reguleringsmechanismen van de mimesis en de voortdurend falende effectiviteit ervan.

Waarom bootst de ene mens de andere na? Omdat hij het zelfde wil hebben als de ander. Deze nabootsingsdrang noemt Girard de *mimesis d'appropriation* (toeëigening). Daarbij mogen we denken aan alles wat zich naar laat bezitten: voedsel en macht, vrouwen en jachtbuit. Maar de rivaliteit die zo ontstaat tussen mensen is uiteindelijk niet afhankelijk van het bezit van een object. Het hebben is niet het eind van het liedje van de begeerte. De intensiteit van de nabootsing is zo sterk dat er een *mimesis d'antagoniste* ontstaat. Mensen bootsen

1. De volgende afkortingen worden gebruikt voor de boeken van Girard:

MR: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 1961 ('Pluriel' 1978) (Vertaald als: *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, Kampen/Kapellen 1986)

VS: *La violence et le sacré*, Paris 1972 ('Pluriel' 1980)

CS: *Critique dans un souterrain*, Paris 1976

CC: *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978 ('Le livre de poche')

BE: *Le bouc émissaire*, Paris 1982 ('Le livre du poche')

(Vertaald als: *De zondebok*, Kampen/Kapellen 1986)

RA: *La route antique des hommes pervers*, Paris 1984

De verwijzingen naar deze boeken zijn in de tekst van het artikel opgenomen. De vertaling van de franse teksten is van mijzelf.

2. Vgl. Jean-Pierre Dupuy, *Mimésis et morphogénèse*, in: *René Girard et le problème du Mal*, Textes rassemblés par Michel Deguy et Jean-Pierre Dupuy, Paris 1982, 225-278, 225: 'La cathédrale girardienne est une pyramide qui repose sur sa pointe: l'hypothèse mimétique.'

3. Voor een uitgebreide samenvatting: Roel Kaptein/Pieter Tijmes, *De ander als model en obstakel. Een inleiding in het werk van René Girard*, Kampen 1986. Zie ook: André Lascaux, *De medemens als model en obstakel. De hypothese van René Girard en haar betekenis voor de theologie*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984), 115-137. In het frans bestaat: Jean-Baptiste Fages, *Comprendre René Girard*, Toulouse 1982, maar vooral wijs ik op: Christine Orsini, *La Pensée de René Girard*, Paris 1986.

elkaar na omdat ze hetzelfde willen *zijn* als de ander.' Hoe meer de rivaliteiten zich onderling uitputten, des te meer zijn de rivalen geneigd de objecten te vergeten die in principe de oorzaak ervan waren, en des te meer zijn zij door elkaar gefascineerd' (CC 41). De mimetische rivaliteit laat zich dus niet herleiden tot het principe van de schaarste, maar omgekeerd: slechts dat object is begrensbaar dat ook door een ander wordt begeerd. Girard geeft aan deze figuur de naam *désir triangulaire*, en voert deze driehoeksbegeerte voor het eerst op in zijn studie van de moderne roman. In de moderne tijd treedt namelijk voor het eerst de *désir* als motor van de mimetische rivaliteit open en bloot aan het licht. Begeren mag in het liberale kapitalisme.⁴

De studie van de moderne roman fungeerde voor Girard als een eye-opener. Hij ontdekte vervolgens dat de sleutel van de mimesis, daar gevonden, ook past op klassieke en primitieve culturen, ja universeel van strekking is. Verschillen tussen culturen zijn er zeker, maar die ontstaan door de onderscheiden manier waarop dezelfde mimetische rivaliteit wordt beheerst, door de verschillende wijze waarop het uit de hand lopen van deze rivaliteit weer wordt ingedamd en gekanaliseerd, en door het telkens andere verhaal dat er bij wordt verteld. Want de mens, dat is voor Girard het wezen dat niet klaar komt met zichzelf: de rivaliteit loopt altijd uit op conflict. De ander is voor de een tegelijkertijd een in zijn begeerte te imiteren model (hij heeft wat ik niet heb; hij is wat ik niet ben en daarom wil ik wat hij wil), en staat de vervulling van deze begeerte in de weg: hij is mijn obstakel omdat hij terwijl hij mijn begeerte oproept, mijn rivaal blijft.⁵

Cultuur begint daarom met crisis: de voortdurend dreigende wanorde waarin de grenzen tussen 'ik' en 'jij' worden uitgewist, waarin (want dat wil 'ik' in mijn begeerte) 'ik' 'jij' word door 'jij' te imiteren — maar daarmee tegelijk ook geen 'ik' meer ben. Deze chaos, waarin mensen om maar van elkaar te verschillen, alle verschillen achter zich laten, is de oorsprong van de cultuur, maar ook de voortdurende dreiging van haar einde. Dit proces van geweldadige *indifférenciation* (het uitwissen van de verschillen) hangt de mens als een achtervolgend noodlot constant boven het hoofd. 'Cultuur' is alles wat de mens in het werk stelt om een terugval in deze geweldsoorsprong te voorkomen en vóór te blijven. Mens-zijn betekent: geen

différence kunnen verdragen. Mens-blijven houdt in: de *différence* tussen de ene mens en de andere herstellen. Daarmee vervult dit begrip *différence* een centrale rol in Girards denken.⁶

Het geweldspotentieel dat de menselijke rivaliteit in beweging zet is zo groot dat de mimetische crisis slechts door geweld lijkt bezworen te kunnen worden. Het geweld van allen tegen allen wordt voorkomen doordat het zich ontaardt als het geweld van allen tegen één. De mensen die als elkaars model-obstakel, elkaars dubbelgangers (*doubles*) dreigden te worden, hun onderlinge verschillen dreigden te verliezen, sluiten zich aan één tegen een willekeurige gekozen slachtoffer dat als de ene antagonist, de ene dubbelganger voor allen gaat fungeren. Deze *double* wordt uitgedreven, in een spontane moord slaagt de gemeenschap erin weer een *différence* te herstellen. De uitdrijving van deze zondebok schept te midden van de wanorde weer orde: er is weer een binnen en een buiten, een hier en daar, een toen en nu. De kosmos kent weer een tweedeling, een transcendentie waaraan de cultuur weer zichzelf kanijken: een sacrale *Différence* die alle *différences* fundeert.

Deze spontane oermoord is, ofschoon een denkpostulaat, geen 'mythe'. Zonder dit fetteilijke gebeuren zou er van menselijke cultuur nooit sprake zijn geweest. De culturele orde, het menselijk denken, de taal, zij berusten immers allemaal op onderscheidingen, op verschillen. Girard gelooft dat zij allen terug te voeren zijn op dat ene Verschil, die ene uitdrijving, uitsluiting van den beginne.⁷

1.2. *Religie en cultuur*

Na dit oergeweld begint pas werkelijk het verhaal van de cultuur: na een typisch-menselijke conflictontlading volgt dan tevens een typisch-menselijke conflictverwerking. De oermoord is namelijk de oorsprong van de religie, en de religie is op haar beurt de oorsprong van de culturele orde. Girard beweegt zich in de buurt van Freud en Durkheim beiden. Het begrip transcendentie is voor Girard pas mogelijk geworden door dit onherroepelijke over de rand van de gemeenschap duwen van de zondebok. Deze daad schept een kloof tussen het menselijke en het niet-menselijke, die in de religie wordt gethematiseerd als grens tussen het profane en het sacrale, als *diffé-*

6. Zie o.a. VS 77v., 176, 179, 191, 211, 236, 364v., 420; CC 424v.; BE 21v.; MR 138v.; CS 216.

7. VS 77: 'Cet ordre culturel, en effet, n'est rien d'autre qu'un système organisé de différences'. Vgl. *idem*, 347: 'Les mécanismes de discrimination, d'exclusion et de conjonction qui s'entraînent dans le processus fondateur (...) sont des mécanismes de toute pensée'. Voor de oorsprong van de taal uit de rite zie CC 145.

4. Zie m.n. MR en CS.

5. CC 41: 'Chaque rival devient pour l'autre le modèle-obstacle adorable et haïssable, celui qu'il faut à la fois abattre et absorber.'

rence tussen mens en god. Maar al ontdekt Girard in dit oermechanisme de oorsprong van de cultuur, het betekent niet dat deze moord ook telkens weer daadwerkelijk moet worden voltrokken om effectief cultuurophouwend te kunnen functioneren. De oermoord wordt in de religie present gesteld en gesymboliseerd. De representatie van het eerste menselijke slachtoffer vindt plaats in het offer in de godsdienst; de *sacriſice* — en zo maakt Girard de etymologie weer eenstemmig — reproduceert zich in het *sacrale* (CC 327). Zo gezien is het geweld de oorsprong van, neen meer nog, het is het heilige (VS 397 v.).

In de religie wordt niet telkens een nieuw slachtoffer geofferd, maar wordt het oorspronkelijke slachtoffer vereeuwigd, blijvend present gesteld als verantwoordelijk voor het brengen van de crisis van de *indifférenciation*, maar ook (in elke godheid zit de dualiteit van goed en kwaad) vereerd en gedankt als vredestichter, hersteller van de *différences*, die verzoening in de gemeenschap heeft gesticht. De religie is niets anders dan een immense poging om de vrede over de oorsprong heen te laten duren (CC 49).

De godsdienst krijgt ook — en zo is religie de oorsprong van de cultuur — sociaal gestalte. En wel als verbod en als rite. Dit institutionaliseringsproces werd ook al door Durkheim beschreven. Maar hij zag niet in dat religie en cultuur beide gefundeerd zijn in het mechanisme van de zondebok, dat met mimeses begint en met uitdrijving eindigt.⁸

Het verbod, dat in de religieuze beleving van de geofferde godheid zelf stamt, bepaalt dat de gemeenschap zich heeft te onthouden van directe en indirecte vormen van mimese die onherroepelijk weer tot een sacrificiële crisis leiden zouden. Girard denkt hier niet name aan het incestverbod (VS 320 vv.). Het verbod heeft tot doel d.m.v. een religieus gesanctioneerd stelsel van *différences* de samenleving te weerhouden van een crisis die alle verschillen weer afschaft (CC 44).

De rite schrijft het omgekeerde voor: in plaats van, zoals het verbod, het geweld in te dammen, kanaliseert zij het. De rite roept de mimesis op, reproduceert, imiteert, speelt de nabootsing uit. Met de bedoeling dat het opgeroepen geweld zich stilt op een afgeleid slachtoffer, dat het oorspronkelijke mensenofer representeert.⁹ De rite is

8. Over Durkheim: VS 459vv., 181; RA 165, 173, 179. Vgl. ook Paisly Livingston, *La démythification et l'histoire chez Girard et Durkheim*, in: *Violence et Vérité. Autour de René Girard*, sous la direction de Paul Dumouchel (Colloque de Cergy), Paris 1985, 191-200.

9. VS 172. Vgl. *idem*, 143, 149, 154, 172, 197v., 247, 288, 370, 401, 419; BE 208; CS 229.

een religieuze afleidingsmanoeuvre die tot doel heeft de terugkeer van de sacrificiële crisis te vermijden (VS 172). Zij zorgt voor de verwijdering van de gewelddadige oorsprong uit de samenleving, door op onschuldige wijze deze oorsprong present te houden. In het lam dat een mens vervangt, in de rijst die op haar beurt weer het lam vervangt — Girard citeert een Indische tekst waarin de etiologie van het rijstoffer teruggevoerd wordt tot op de goden die in den beginne een mens offerden (VS 459) — vindt stukje bij beetje een desacralisering van de cultuur plaats, zodat nu uiterst profane politieke en juridische systemen als de gecentraliseerde staat en de westerse rechtspraak nauwelijks nog te herkennen zijn als wat ze naar oorsprong zijn: geritualiseerde mechanismen om het oorlogsgeweld te kanalisieren (VS 445 vv.).

Girard beschouwt zo de beschavingsgeschiedenis als een zich steeds meer van haar oorsprong verwijderend spiraal, waarin de mensheid via een steeds meer uitgebalanceerd scala van verboden en een steeds efficiënter en verfijnder net van ritualiserings en een exodus uit haar gewelddadige oorsprong onderneemt: 'een spiraloïde beweging, die meer en meer het antropoïde humaniseert' (CC 134 v.).

1.3. *Het evangelie als anti-mythe*

Er is echter een tegenkracht tegen deze humaniseringsgeschiedenis: en dat is de mythe. De cultuur bestaat immers bij grate van onwetendheid. De ontmaskering van de gesacraliseerde godheid als slachtoffer, en dit slachtoffer als onschuldig en willekeurig gekozen, zou de cultuurspiraal weer tot haar oorsprong terugvoeren: de mimetische rivaliteit zou zonder haar maskerende buffers weer als eerste en laatste waarheid gelden. De mens is het dier dat niet met zichzelf klaar komt, maar dat tegelijk deze waarheid niet wil laten gelden. Een moord zou weer een moord genoemd worden, en gewroken moeten worden. De mensengemeenschap zou weer binnengetrokken worden in de cirkel van het geweld. De mythe mystificeert echter het oorsprongsgeweld (VS 123). Mythen scheppen religieuze mist rondom de sacrificiële crises, waarvan ze de retrospectieve transfiguratie vormen, de herlezing in het licht van de culturele orde die uit die crisis is ontstaan (VS 100; vgl. *idem*, 186). Alleen door leugen valt er met de waarheid te leven. Terwijl de rite het oorspronkelijke slachtoffer representeert in een substituu, stelt de mythe de gewelddadige daders van de oermoord present in duizend-en-één gedaanten, behalve als dat wat zij zijn: moordenaars. Zij verschijnen bijv. als godheid, die in de mythe de boosdoener straft. Zo kunnen we het in de mythe van Oedipus terugvinden (VS 105-134), maar ook in het bijbelse verhaal

van Job: de vrienden laten hun eigen geweld voor rekening van Jahwe komen.¹⁰ Vanuit het perspectief van de overlevenden — zij zijn de cultuurdragers immers! — is het van belang dat de waarheid omtrent de oorsprong van de cultuur wordt afgeschermd en verdonkere-maand. Reden waarom in de mythe vaak nauwelijks nog sporen van een lynchpartij zijn terug te vinden (CC 158). De beschavingsgeschiedenis kan zo tegelijk als proces van voortgaande humanisering en desacralisering worden beschreven, en als een geschiedenis van voortgaande mythificatie worden beschouwd. Het 'sans raison' van het sacriële geweld wordt altijd gerationaliseerd, d.i. met dwingend-godelijke redenen ontkleed (VS 186).

'Men kan niet de mythe de-construeren, zelfs niet gedeeltelijk, zonder op het ware fundament van het menselijke bestaan te stuiten.' (VS 146 noot). De mythe is de buitenste schil van de cultuur-uit. Girard heeft deze (we volgden de omgekeerde weg) tot de kern toe afgepeld en de geweldadige uitdrijving als het hart ervan herkend.

Het christelijk geloof krijgt in dit verhaal een even verhullende als ontmaskerende plaats. Om met dat laatste te beginnen: Girard ontdekt in zijn trektocht langs de grote teksten uit de geschiedenis van de mensheid dat de bijbelse geschriften een uitzondering vormen op de mythische regel. In het Oude maar vooral in het Nieuwe Testament stuit hij op een klaarheldere blootlegging van de mimetische als drijvende kracht in het menselijk gedrag, van het rivaliserende geweld en de sacriële crisis waarin alle verschillen verdwijnen en een zondebok moet worden uitgedreven, en tenslotte van de mythische verduistering van deze mechanismen. De bijbel desacraliseert het geweld en ontmythologiseert de religie.

Te beginnen bij Kain en Abel. Hun mimetische rivaliteit die uitloopt op een doodslag, die als zodanig geldt als het fundament waarop de cultuur is gebouwd (Gen. 4 : 17-23), kan gelden als een parallel van de mythe van Remus en Romulus over de stichting van de stad Rome. Maar in Genesis klinkt de stem van God niet legittimerend, maar onthullend: 'Hoor, het bloed van uw broeder roept tot Mij van de aarbododem.' (Gen. 4 : 11). Een moord wordt hier door God een moord genoemd.

Datzelfde geldt in het verhaal van Jozef en zijn broers. Bovendien wordt daar ook de moord zelf verijdeld en gerepresenteerd. De bok neemt de plaats van Jozef in. En Rubens woord 'Vergiet geen bloed',

en dat van Juda: 'Wat voordeel is erin gelegen, wanneer wij onze broeder doden en zijn bloed verbergen?' (Gen. 37 : 22, resp. 26), heeft effect en stelt al de vraag naar de effectiviteit van de uitdrijving. Ook het feit dat elke demonisering of divinisering van Jozef in de verhalen-cycli ontbreekt, wijst volgens Girard al op een tendens tot desacralisering (CC 225 vv.). De Jozef-traditie vertegenwoordigt een stadium in een bewustwordingsproces dat uitloopt op de profetische kritiek op het offer en de offercultus: de bijbelse God wordt een God die aan offers geen welgevallen heeft, maar barmhartigheid eist (vgl. CC 616 noot ¹³).

Het meest lucide hoogtepunt in deze tekstgeschiedenis vindt Girard in de profetie van de Lijdende Knecht des Heren terug. Bij Deuterio-Jesaja (maar Girard had ook de Psalmen kunnen opvoeren¹¹) geldt het slachtoffer onduidelijk als onschuldig en komt het geweld voor rekening van de menselijke daders, en niet voor die van God. Toch blijft ook een zekere ambiguïteit Jesaja 53 niet vreemd: 'het behaagde de HERE hem te verbrijzelen. Hij maakte hem ziek' (vs. 10). Ook hier breekt het volle licht van de waarheid nog niet door. De lange exodus uit de *sacriële* wordt in het Oude Testament niet voltooid.

Dat is wel in de evangeliën het geval. Jezus legt daar in woord en daad bloot 'wat sinds de grondlegging der wereld verborgen gebleven is' (Matth. 13.35, vgl. de titel van CC, zie daar 238 v.). In een uitgebreide exegese van Jezus' rede tegen de schriftgeleerden en de Farizeeën toont Girard hoe Jezus zijn tijdgenoten dóór heeft. D.w.z.: zij zijn geen haar beter dan hun vaders, de profetenmoordenaars, en zij zullen ook de maat van hun vaders vol maken: het bloed van Abel, de rechtvaardige zal ook door hun handen vloeien (Matth. 23 : 31-35; CC 237 vv.).

Terwijl de leidslieden van het volk hun cultuur nog steeds op geweld bouwen, predikt Jezus echter het Koninkrijk Gods — en daar heersen de regels van de Liefde. De ethiek van de Bergrede wijst een weg voorbij de begeerte, voorbij de mimetische rivaliteit.

Maar Jezus' prediking is te vergeefs. Terwijl Hij Nazareth nog verlaten kan, door midden tussen de menigte vervolgers heen te lopen en te vertrekken (Luc. 4 : 30), lukt dat in Jeruzalem niet meer. Zo ernstig is de sacriële crisis onder het volk en zijn leiders voortgeschreden dat rit en verboden hun substituerende functie niet meer aankunnen. Het zondebok-mechanisme trekt steeds engere cirkels om Jezus heen.

10. De studie RA is helemaal aan het boek Job gewijd. Zie mijn bespreking 'Het boek Job als lynch-story' in: *Evangelisch Commentaar*, jrg. 4, nr. 14 (18/7/1986), 9v.

11. Zie daarvoor Raymond Schwager, *Bruchten uit einen Sündenbock? Genuch und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978, 100vv.

De *passio Christi* betekent voor de zoveelste keer een uitgestrekte mensenhand, een onschuldige slachtoffer, een mythe. Die Kajafas even scherp doorziet, als weet te gebruiken: 'Gij beset niet, dat het in uw belang is, dat één mens sterft voor het volk en niet het gehele volk verloren gaat' (Joh. 11 : 50). De Christus die de wortel van het geweld bloedlegde en het wilde overwinnen, ging er tenslotte ook aan te gronde.

De opstandingsboodschap behelst dat de steen die door de bouwlieden werd verwacht, door God tot hoeksteen is gemaakt. Girard ziet hier de religieuze bevestiging van zijn 'radicaal sociologische lezing' van de bijbelse teksten. Voor het probleem dat hierdoor ontstaat, nl. hoe hier het wetenschappelijke en het gelovige zich tot elkaar verhouden, heeft Girard een eenvoudige oplossing: niet hij leest het Nieuwe Testament in rationeel-ethnologisch licht, maar omgekeerd: in hem leest de werkingsschiedenis van 2000 jaar christelijke traditie zichzelf terug. Eindelijk is onze leeswijze zo geontmythologiseerd en desacraliseerd, dat we de tekst waaraan deze ontmythologisering en desacralisering ontspringt eindelijk kunnen lezen, zoals hij gelezen wil worden. De evangeliën verdragen zich heel goed met een sociologische lezing, meer nog, zij zijn de bron ervan (CC 262 v.). De rede kan dus nooit het geloof betwisten. Daarmee betwist zij immers haar oorsprong.¹²

1.4. *Het christendom en de apocalyps*

Dat Girard niet schroomt daarbij de christelijke orthodoxie en de dogma's van de grote concilies aan te hangen (CC 313 vv., over de Godheid van Christus en de maagdelijke geboorte), wekt misschien toch bevreemding bij de kritische lezer.¹³ Maar zelfs deze bevreemding weet Girard te verklaren. De buitensluiting van het christelijk geloof uit de wetenschappelijke bezinning (het 'methodisch atheïsme') is een gevolg van de grootscheutige uitdrijving waarop het statuut van de Moderne Tijd berust: de expulsië van het christendom. Dat Girard zich in de traditie van de Verlichting wil plaatsen betekent dat hij de Aufklärung over deze uitdrijvingsdaad wil aufklären. Daarbij vervalt dan tegelijk de moderne mythe van een 'mythisch' christen-

dom.

Dat deze Verlichting ondertussen 2000 jaar op zich heeft moeten laten wachten, terwijl zij al in Jezus present was, heeft zijn reden. Daarom zal, wie Girard nu als apologet van de orthodoxie in zijn kamp binnenhaalt, een slang aan zijn boezem blijken te koesteren. Girards kritiek op het christendom is namelijk even scherp als zijn pleidooi ervoor groot is. In het Nieuwe Testament zelf neemt hij al de eerste aanzet tot de westerse verdragsgeschiedenis van de waarheid waar. Daar ontdekt hij al de sporen van een sacrificiële christendom, dat Jezus' bloed niet als de ontmaking en het einde van alle offers interpreteert en oproept tot de Weg van de Liefde, maar Jezus' sterven als het Grote Offer, door God zelf gepleegd. Vanaf de brief aan de Hebrëërs tot en met Anselmus heeft het christendom een verzoeningsleer gehanteerd die het mechanisme van de uitdrijving aanhing, in plaats van het eens voorgoed te kritiseren. Het geweld wordt nog steeds in God geprojecteerd, en zo dekt het christendom nog steeds met een dogmatische theorie een valse ethiek: die van een mensenmoord, die verzoening te weeg zou brengen.

Girards kritiek is niet mals. Hij stelt het sacrificiële christendom verantwoordelijk voor 20 eeuwen antisemitisme, uitlopend op de grootste expulsië die de mensheid gekend heeft: de holocaust. De openbaring van de Waarheid is niet enkel vertraagd, maar bloediger ten onder gehouden dan ooit. Was er maar een christelijke samenleving gebouwd op Jezus' prediking van het Koninkrijk, en niet op een offerlustige verzoeningsleer.

Toch toont de waarheid van de joods-christelijke beweging na lange eeuwen haar kracht. In een René Girard bijvoorbeeld wint de kennis het toch van de miskenning? Het inzicht in de objectief-apocalyptische situatie waarin we als mensheid verkeren — met kernwapenarsenalen als inzet in de mimesis van de grootmachten — opent dan wellicht op het nipertje nog de ogen voor de waarheid van Jezus' apocalyptische prediking. In angstwekkende visioenen schildert Jezus in Matth. 24 het tegenbeeld van het Koninkrijk: hoe het geweld, door onszelf opgeroepen, op onszelf weer terug zal vallen als we ons niet bekeren. D.w.z. de rivaliserende mimesis afzwerven (CC 274 vv.; 362 vv.).

We staan naar de mening van Girard zo voor een onontkoombare keus. Juist nu ons de sacrale religie is ontvallen en geen rite of verbod ons geweld op goddelijke wijze meer kanaliseert, legitimeert of inperkt, juist nu in de zo ontstane liberale, permissieve samenleving alle remmen voor de driehoeksbegeerte zijn ontgrendeld, juist nu geldt: of

12. Vgl. BE 300: 'Ce n'est pas parce que les hommes ont inventé la science qu'ils ont cessé de chasser les sorcières, c'est qu'ils ont cessé de chasser les sorcières qu'ils ont inventé la science. L'esprit scientifique, comme l'esprit d'entreprise en économie, est un sous-produit de l'action en profondeur exercée par le texte évangélique.' Vgl. *idem*, 144v.

13. Vgl. Girard in: *Violence et Vérité*, 264: 'Ce sont alors toutes les propositions orthodoxes qui reparaissent de façon très directe et sans complexité à partir de la lecture mimétique.'

leven volgens de regels van Jezus' Koninkrijk van de Liefde, de ethiek van het niet-begeren, of vergaan. 'Het beslissende apocalypische woord brengt niets anders ter sprake dan de absolute verantwoordelijkheid van de mens in de geschiedenis: u wilt dat uw woonplaats u behouden worde; *wel, het is aan u om haar te behouden*' (CC 286). Als er geen God meer is die straf, dan is er ook geen God meer die redt. De niet-religieuze mens is de mondiale mens.

2. Achtergronden

2.1. Afscheid van de Identiteit

Ik denk dat de theologische consequenties van Girards theorie, die in de volgende paragraaf worden uiteengezet, het beste uit de verf komen, wanneer we ze plaatsen tegen de achtergrond van ontwikkelingen in het hedendaagse, met name franse denken. Het voert te ver om in dit bestek Girards verhouding tot denkers als Michel Foucault of Jacques Derrida uitvoerig uit te tekenen. Toch ben ik van mening dat de tendens die in het franse denken waarvan deze filosofen een exponent vormen de laatste decennia zichtbaar wordt, ook een stem-pel op het werk van René Girard heeft gezet, ja er de zenuw van vormt. Daar waar genoemde denkers zich nihilistisch of vitalistisch opstellen, kiest Girard ervoor om zich christelijk te profileren.¹⁴ Maar dit christelijke is ingebed in een denkstructuur die verdergaande theologische consequenties heeft. Deze voor de lezer wellicht ongebruikelijke manier van denken houdt een afscheid in van een westerse denkraditie, waarin de theologie zich de laatste eeuwen behaaglijk heeft genesteld.

De hier bedoelde denkrichting laat zich in een paar woorden karakteriseren als: het afscheid van Hegel. Zijn filosofie heeft op het franse denken van deze eeuw een onuitwisbaar stempel gezet.¹⁵ Maar terwijl de generaties van vóór 1968 enthousiast zich op het denken van Hegel beriepen, is de laatste decennia de omgekeerde tendens zichtbaar: voor Hegel wordt een min-teken geplaatst. Maar nog steeds hangt de schaduw van wie men wel de vader van de moderniteit kan noemen

over de franse intelligentsia van de jaren zeventig en tachtig. 'Ons hele tijdvak', aldus een uitgesproken vertegenwoordiger van deze uittocht uit het hegelse vaderhuis, Michel Foucault, 'probeert hetzij met Marx, hetzij met Nietzsche aan Hegel te ontkomen'.¹⁶ Ook Girards denken legt van deze al dan niet geslaagde ontworsteling aan Hegel rekenschap af. Hij kiest daarbij een geheel eigen weg: zo te zien neemt hij zijn uitgangspositie buiten het moderne denken zelf, in het christelijk geloof. Dat Girard echter meer tol betaalt aan het 20e-eeuwse denken, zullen we straks zien.

Hegels denken werd door een existentieel heimwee naar harmonie, naar eenheid gevoeld. Temidden van een wereld die maatschappelijk en religieus in fragmenten uiteenviel, probeerde hij in zijn denken weer gestalte te geven aan de harmonie die vroeger in de mythe werd uitgedrukt. In een grootse, omvattende greep van een rede die heel de werkelijkheid in zich opnam: de *Vernunft*. Hegel bleef daarbij oog houden voor het verscheurde, het niet-harmonieuze in de menselijke ervaring. Maar hoe realistisch hij ook bleef, hij analyseerde de realiteit altijd in het licht van zijn eindterm: de eenheid, de harmonie. De werkelijkheid was, hoe verscheurd en dispaat ook, altijd een *nog niet tot eenheid gekomen werkelijkheid*, een van haar identiteit *vreemde werkelijkheid*. Aan de geschiedenis, aan het denkende subject de krachttoer om door alle vervreemding en non-identiteit heen de werkelijkheid tot eenheid, tot identiteit te brengen.

Door de ervaring van de 20e eeuw beleerd, geloven de hedendaagse franse denkers niet meer in de mythe van Nietzsche nihilist geworden. Derrida, Deleuze — zij zijn in navolging van Nietzsche nihilist geworden. Ook Marx' materialistische versie van Hegels zich realiserende harmonie hebben zij afgezworen. De Mens en de geschiedenis hebben in deze eeuw van Stalin en Hitler als legitieme voor gruweldaden gefungeerd, waartegenover het Denken met zijn dialectiek machteloos gebleven is. Het is tijd voor een afscheid van Hegel en zijn geweld uitlokkend heimwee. Niet alleen zijn geschiedenisfilosofie, maar ook diens logica hebben afgedaan: begrippen als dialectiek en identiteit behoren uit de filosofische vocabulaire te verdwijnen, en vervangen te worden door termen die niet tot elkaar te herleiden zijn en heel de dispaat zwervende werkelijkheid laten voor wat zij is: een noot tot eenheid te herleiden veelheid. Differentie in plaats van identiteit, herhaling in plaats van dialectiek vormen de sleuteltermen uit de nieuwe logica, die geen eindtermen meer kent waarin het denken tot

14. Zie voor Girards oordeel over het intellectuele klimaat van het eind van de 20e eeuw bijv. VS 261 (pervert), VS 356 (ziek), CC 170 (decedent). Met name het structuralisme moet het ontgelden: het is de uitdrukking van een cognitief nihilisme en bezegelt het failliet van de moderniteit (CC 206, 603v).

15. En dat vooral in de interpretatie van André Kojève. Zie zijn *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947. Over zijn invloed: Vincent Descombes, *Das Selbe und das Andere. Fünfzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978*, Frankfurt am Main 1981 (vert. van: *Le même et l'autre*, Paris 1979), 17v.

16. Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris 1971, 74.

rust zou kunnen komen.¹⁷

Ook Girard moet binnen dit afscheid van de Identiteit worden geplaatst. Dat laat zich het duidelijkst waarnemen in zijn antropologie, maar ook in zijn godsbegrip. Zowel in zijn leer van de mens als in zijn theologie dacht Hegel vanuit de eenheid, de identiteit van het (menselijk dan wel goddelijk) subject. In de beroemde dialectiek van Heer en Knecht had hij zeker oog voor de harde confrontatie, de botsende tweehed tussen de ene mens en de andere. Mens-zijn is ook voor Hegel een strijd van leven en dood tussen de een en de ander. Maar toch betreft ook deze confrontatie uiteindelijk slechts een stadium, een doorgangstation op weg naar de eindharmonie, waar het menselijk zelfbewustzijn is opgenomen in de ene, allesomvattende *Vernunft*.¹⁸ Girard wil van deze ontwikkeling naar een zelf-wording niets weten. Hij neemt slechts mimesis waar, waar Hegel van dialectiek spreekt. Hij kan slechts waarnemen dat mensen, in hun begeerte om op elkaar te willen lijken, uiteindelijk slechts in een eeuwigdurende race om van elkaar te blijven *verschillen* zijn gevangen. De begeerte naar eenheid is niet een begeerte naar *zelf*wording, waarbij ik niet om de ander heen kan, maar aangewezen ben op zijn erkenning (zo Hegel in zijn dialectiek van Heer en Knecht), maar is een begeerte om te worden als de *ander*. Dat is: om te begeren zoals hij begeert. Deze begeerte is onvervulbaar. Altijd zal de ander als ander mijn model en onstakel blijven en omgekeerd. Nooit zullen wij in elkaar vervloeden, elkaar een identiteit toestaan.

De mimesis loopt zo uit op een tussenmenselijk drama, waar geen voortgang, geen ontwikkeling meer in zit. 'De differentie pretendeert telkens zichzelf op te heffen, maar zij doet nooit anders dan zich omkeren om zich *te vereeuwig*en ten midden van die omkering' (VS 298; curs. fdl). De *différence* is een perpetuum mobile.

Ook Girard wil dus niet meer in zijn antropologie van eenheid, identiteit weten, die als laatste eindterm van het mens-zijn zou moeten fungeren. Met Hegel onderkent hij de begeerte als stuwende motor van het mens-zijn.¹⁹ Maar alsof deze *désir* 'niet het verlangen naar Differentie zou zijn en op iets als het zelfde, het identieke, het beeld van mijn eigen Ik uit zou zijn!' Alsof een mens zichzelf zou willen worden, en niet zijn diepste drijfveer zou zijn: van de *ander* te willen verschillen! 'Elke begeerte, zelfs de meest "narcistische", is een

dorst naar de meest extreme Differentie' concludeert Girard.²⁰ In het werk van Proust en Dostoevski onderkent Girard deze waarheid meer dan in de filosofie. Het narratieve denken, waarin het eeuwige driehoeksspel van de begeerte wordt verteld, schouwt dieper dan het discursieve denken, dat uiteindelijk altijd alles op één noemer wil brengen.

2.2. Een eeuwige drama

De consequenties van dit uitgangspunt in de differentie zijn verstrekkend. Voor de mensleer en de ethiek, maar ook voor de Godleer en een notie als (heils)geschiedenis. Want met het opgeven van de identiteit als eindterm verdwijnt immers ook de figuur van het Subject, een goddelijk of menselijk Zelf, achter de horizon, evenals die van de geschiedenis van zijn Zelfexpressie of Zelfwording (voor God: openbaring).

Bij Girard is er geen ruimte meer voor de mens als subject. Hij rekent af met de mythe van de individuele autonomie, die berust op wat hij de 'mythe de la différence' noemt (CC 426). De Dorst naar Differentie, de begeerte van de mensen om van elkaar te willen verschillen, brengt een duizelingwekkende spiraal op gang die, paradoxalerwijze, steeds meer de verschillen tussen mensen af dreigt te schaffen. In de mimesis worden allen tenslotte elkaars dubbelgangers, elkaars *doubles*. Zo kan Girard tenslotte concluderen (hij had dat al uitvoerig in MR gedaan): 'Tussen de mensen, of nauwkeuriger: tussen hun begeerten, zijn er in laatste instantie geen werkelijke verschillen...' (CC 422). De dorst naar Differentie is onlesbaar, het ultieme Verskil tussen de één en de ander is onbereikbaar. Ik zal altijd begeren wat de ander ook begeert, en nooit zal de Ander mij toestaan een Zelf te worden. De uniciteit van een mens is nooit meer dan een momentopname, een even stilgezet beeld in de eeuwigdraaiende film van het spel der begeerte. (*idem*). Niet de mens, maar het geweld is volgens Girard het werkelijke subject van de culturele ordeningen (CC 306).²¹ In zijn afscheid van het subject beschouwt Girard zich als structuralist.²²

Met het Subject verdwijnt ook de Geschiedenis. Er is immers niet

17. Vgl. G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1968.

18. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1977 (1807), 145v., de paragrafen over 'Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins' en 'Herrschaft und Knechtschaft'.

19. Hegel, a.w., 143: '... das Selbstbewusstsein (...) ist Begierde'.

20. CC 557: 'soit de la Différence la plus extrême'.

21. CC 306. Girard noemt zijn psychologie dan ook een 'psychologie interindividuelle' (CC 401-593): van een ongedeeld individu kan geen sprake meer zijn (vgl. CC 53).

22. Zie MR 113, over de *désir* als 'structure dynamique' waarmee Girard 'une "topologie" du désir selon l'Auteur' wil ontwerpen. Zij mag niet worden misverstaan als een soort natuurlijk spontaniteit, ook al is het zo dat de structuur de begeerte genereert (vgl. *idem*, 200 en CC 411).

meer één perspectief van waaruit de gebeurtenissen kunnen worden geordend, of dat nu de mens of God zou zijn. De mimesis kent geen startpunt noch einddoel. De Dorst naar Differentie en de crisis waarin alle verschillen dreigen te verdwijnen vormen samen een proces, dat geen finaliteit kent. De mimesis-spiraal kent een cirkelstructuur. 'Alles moet altijd opnieuw beginnen', aldus Jean-Pierre Dupuy die daarmee laat zien hoever Girard, zich verwijderend van Hegel, toenadering vindt tot Nietzsche en diens *Feuwiige Wederkeer*.²³ Hegels Geschiedenis als 'das *wissende*, sich *vermittelnde* Werden' van de Geest is met het afscheid van elke bemiddeling, met de onttroning van het reflexieve, zich tot zichzelf verhoudende bewustzijn, gereduceerd tot een mimetisch drama. Voorzover er werkelijk iets gebeurt, heeft dat gebeuren een theatrale structuur gekregen. In de eenheid van tijd, plaats en handeling van een klassieke tragedie kan het wezenlijke van het mens-zijn worden uitgezegd.²⁴ In den beginne was het geweld, en van geschiedenis laat zich alleen maar spreken voorzover er een opeenvolging is in de wijze waarop de mensen zich tot deze oorsprong (hebben) verhouden. Niet meer de tijd, maar de al dan niet plaatshebbende onthulling van het oorsprongsgeweld is haar bepalende categorie. Ofwel — en dat is het andere uiterste waartussen wij ons bewegen — een terugval in het geweld van de oorsprong.

De spontane oermoord enerzijds en de realiteit van het Koninkrijk Gods anderzijds lijken in deze denkstructuur nog slechts als grensbegrippen te kunnen functioneren. Hoewel het feitelijke karakter van de oermoord als de eenmalige oorsprong van de cultuur door Girard sterk wordt benadrukt (zie b.v. VS 294, BE 42), ligt het zo ontogankelijk opgesloten in de mythische en rituele representaties ervan, dat Girard niet anders dan van een hypothese kan spreken: 'zij heeft niets onmiddellijks' (CC 177 v.). Cultuur is voor Girard gelijk aan representatie, maar tegelijk is het oorsprongsgebeuren waarvan zij de representatie is ons naar Girards inzicht zo nabij dat, hoewel het achter de horizon van de oorsprong van onze cultuur is verdwenen, het ons ogenblikkelijk en fataal weer zou kunnen overvallen!

Dezelfde paradox kan men ook opstellen voor de wijze waarop het Koninkrijk Gods in Girards theorie functioneert. Met orthodoxe vasthoudendheid verdedigt Girard het 'zonder zonde' van Christus, d.i.: zijn vrij zijn van de begeerte, zijn leven volgens de regels van de niet-

23. Dupuy, *Mimesis et morphogénèse*, 231 vv. Vgl. CC 327 over Nietzsches intuïtie als 'l'intuition sacrificielle par excellence'.

24. Girard staat in deze postmoderne terugkeer naar het drama niet alleen. Vgl. bv. Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt am Main 1986, en George Steiner, *Les Antigones*, Paris 1986 (Oxford 1984).

rivaliserende en — uitsluitende Liefde. Maar ook deze goddelijke realiteit ligt achter de horizon van onze geschiedenis, wij krijgen er ethisch gesproken geen vinger meer achter. Nog nooit is het ons gelukt deze Liefde in ons midden present te stellen. Terwijl zij toch tegelijkertijd ons zo onontkoombaar nabij is, dat wij er — op straffe van onze ondergang — er nauwelijks aan lijken te kunnen ontsnappen. Opnieuw: oneindig ver, afwezig, maar tegelijk zeer nabij, present. Wij stuiten hier op het religieus-filosofische fundament waarop Girards theorie rust. Ik zou zijn denken willen kenschetsen als een voortzetting van de mythe, maar dan met *rationele middelen*.²⁵ Girards theorie representeert, ook als zij expliciet de theorie-vorm aanneemt, een oorsprongsdrama, een antropologische oerscene, die ooit, maar tegelijk 'altijd al' heeft plaatsgevonden, en waartoe de mens elke directe toegang is ontzegd. Girard denkt vanuit dezelfde intuïtie die — aldus Eric Gans — constitutief is voor het religieuze denken: 'deze, dat de menselijke geschiedenis de structuur van gebeurtenissen, van scènes heeft, en dat zij als de scènes niet bekend zijn, bereid is om hen uit te vinden'.²⁶ De realiteit van het spontane oergeweld, waar Girard zo sterk aan hecht, maar die nooit meer dan een hypothese zal kunnen zijn, is zo'n 'uitvinding'. De mythe van een verleden, dat nooit tegenwoordig geweest is, stelt Girard in de gestalte van een antropologische theorie present.

De meest geëigende representatie van dit oergeweld is het drama, en niet het discursieve filosofische begrip. Een tragedie van Sophocles, de pastie van Jezus — zij bevatten meer werkelijkheid en waarheid dan welke rationeel-wijsgerige communicatie-theorie ook.²⁷ Maar ondertussen hoedt Girard zich voor een terugval in de mythe: de Logos wordt niet opgeheven ten gunste van de Mythos, noch wordt, met het rationalisme, de mythe minachtend terzijde geschoven als een achterhaald stadium in de bewustwordingsgeschiedenis van de mensheid. Girard betreft beide onlosmakelijk op elkaar.

25. Vgl. Christiane Orsini, Girard et Platon, in: *Violence et vérité*, 323-329, 323: 'La philosophie occidentale (...) est très explicitement pensée par R. Girard non en rupture, mais en continuité avec la pensée mythique.' Vgl. ook Pierre Manent, Une théorie qui a quelque chose à cacher, in: *Contrepoint*, juni 1974, nr. 14 (Opgenomen in de 'Pluriel'-uitgave van VS, 519-532); le projet de René Girard est d'origine religieuse (a.w. 526).

26. Eric Gans, Désir, représentation, culture, in: *Violence et vérité*, 395-404, 400: '... c'est que l'histoire humaine est événementielle, scénique, et si les scènes ne sont pas connues, elle est prête à les inventer.'

27. Vgl. Schwager, a.w., 45: 'Er entwickelt eine Theorie universaler Kommunikationen Handeins, indem er zugleich herausarbeitet, wie die wahre Kommunikation von Anfang an verhindert wird.'

Hij construeert in zijn theorie de Logos van de Mythos, hij legt de werkelijke structuur uiteen van het oermenselijke drama. De waarheid daarvan komt alleen op, de kennis daarvan kan alleen verworven worden in een denken dat zich binnen de werkings sfeer van dit drama wil begeven. En dat denken is alleen het religieuze denken.²⁸

Zo zien we Girard mystiek en rationaliteit combineren, zo horen we hem op het ene moment de wetenschappelijke status van zijn theorie op popperiaanse wijze verdedigen,²⁹ terwijl we hem even later horen benadrukken dat, met welke filosofische of intellectuele onderneming dan ook, nimmer over het geweldsmechanisme kan worden gezegevierd. Er is maar één mogelijkheid: we moeten de miskenning van het zondebokmechanisme overwinnen in de innerlijke ervaring (*expérience intime*); 'die ervaring (...) zal altijd de vorm hebben van grote religieuze ervaringen' (CC 551 v.). De ervaring waar Girard op doelt is die van de bekering. En die mag voor hem best als mystiek worden gekwalificeerd (CC 553). En dat alles is dat wat Girard als een 'complete theorie van de menselijke cultuur' (CC 30) presenteert!

2.3. *De Differentie, religieus overbrugd (Heidegger)*

Girard neemt afscheid van de identiteit. Zijn filosofische eindterm is de differentie. We hebben nu gezien hoe zij in zijn anthropologie functioneert: als de motor van de menselijke begeerte, waarin mensen steeds van elkaar willen verschillen, maar toch daarbij steeds meer op elkaar gaan lijken.

Een eeuwig drama, constateerden we. Maar dan wel — en daar richten we nu de aandacht op — met de constante dreiging van een bloedige ontknoping. De mimesis is de ene pool ten opzichte waarvan Girards theorie zich beweegt, het zondebokmechanisme de andere. Immers, wanneer de verschillen tussen mensen weg dreigen te vallen, d. w. z. er in de cultuur een proces van *indifférenciation* op gang komt en de mensen elkaars *doubles* worden, dan kan de uitdrijving van een lid van de gemeenschap de orde weer herstellen. Anders gezegd, dan kan het Grote Verschil tussen het heilige en de gemeenschap gecalli-

seerd worden, waaraan alle onderling menselijke verschillen weer geëijkt kunnen worden. De Dorst naar Differentie blijft uiteindelijk bloeddorst te kunnen zijn, de antropologie loopt uit op een theorie van het sacrale offer.

Girard rekent zichzelf de verdienste toe dit religieuze mechanisme tot in zijn anthropologische wortels te hebben ontleed. Maar hij erkent dat hij niet de eerste is geweest, die de religie als de constructie van een sacrale Differentie heeft beschreven. Girard is immers ook niet de eerste die op dezelfde manier afscheid van het identiteitsdenken heeft genomen: voor hem was dat Martin Heidegger.

Met deze duitse filosoof lijkt Girard een soort haat-liefdeverhouding te bezitten. Aan de ene kant herkent hij in hem de denker, die een weg wijst uit het hegelse vaderhuis. Ook Heidegger — zo zullen we straks zien — is een denker voor wie als laatste filosofische term de differentie geldt, ook hij breekt met een eeuwenlange traditie in het westeuropese denken. Maar behalve dat de duitser Heidegger (en dan vooral de latere) duistere orakeltaal gaat spreken, terwijl de fransman Girard cartesiaans wil theoretiseren, is er ook een ethisch-religieuze kloof die beiden van elkaar scheidt. Heidegger is voor Girard niet alleen degene die het geweld tot in zijn sacrale afmetingen heeft onthuld, maar ook ... aanbeden heeft. En daar scheiden dan hun wegen. Want Girard onthult het geweld terwille van de Liefde, die hij aanbidt in de christelijke God.

Toch zal blijken dat Girard in de manier waarop Heidegger afscheid van het identiteitsdenken heeft genomen, en de gedachte van de Differentie tot in een alomvattende leer van het Zijn heeft doorgetrokken, een weg vindt waarop ook hijzelf verder denken kan. Want bij een anthropologie wil Girard niet blijven staan, noch bij een theorie van de godsdienst. Hij wil zijn theorie, die bij de mimesis inzet, doordringen tot op de fundamenteën van de werkelijkheid. Tot datgene wat Heidegger het Zijn noemde, en het Johannes-evangelie de Logos.

Heideggers kritiek op het westerse denken was dat het heel de werkelijkheid tot zichzelf herleiden wilde. Het westen heeft nooit ruimte kunnen scheppen voor wat het denken werkelijk transcendent is: het Zijn, maar heeft altijd dit Zijn als een ding, een zijnde gedacht. Zo kon het in het denken worden geabsorbeerd: door het werkelijk Differentie in termen van het ons bekende, het ons eigene te willen vatten. Al het Andere werd zo tot het Zelfde gereduceerd. Daarmee beging het westerse denken een geweldsdaad: het denken werd verangd tot techniek, en aan het werkelijke Zijn, de grond van alle dingen, werd

28. Vgl. Eric Gans, *Le logos de René Girard*, in: *René Girard et le problème du Mal*, 179-213, 202: 'Le logos girardien est un discours de la foi'. De bewering van Pieter Tijmes:

Ik denk dat hij Bonhoeffers programma van niet-religieuze interpretatie van het evangelie naar de letter voltrekt' (Kaptein/Tijmes, a.o. 118), lijkt me dan ook niet te handhaven. Zie ook onder, 2.4.

29. Ook al zou Girards hypothese bestand zijn tegen Poppers falsificatiecriterium (Zie Alain Boyer, *Sacrifice et réputation*, in: *Violence et Verté*, 569-589), en houdt Girard voortdurend een pleidooi voor de wetenschapstheoretische validiteit van zijn theorie (zie bv. VS 35vv., 133, 286, 464vv., 473, 475; BE 141, CS 32v.; CC 52, 55, 64, 595, 600) dan nog geldt dat er slechts de halve waarheid van zou zijn uitgezegd.

in zijn midden geen plaats meer toegekend.

Met een nieuwe leer van het Zijn, een ontologie, heeft Heidegger geprobeerd om aan deze 'Seinsvergessenheit' in de westerse metafysica een einde te maken. Heidegger wilde de *ontologische Differenz* tussen het Zijn zelf en het zijnde weer in ere herstellen. Daarvoor moest hij het Subject voorbij, het Zelf dat alles hetzelfde maken wil. Maar ook het denken van dit subiect, zijn bewustzijn, stond het Zijn, dat waaraan de mens en zijn werkelijkheid ontspringen, in de weg. Het Zijn als de Ware Oorsprong — Heidegger begon daar hoe langer hoe meer religieus en mystiek over te spreken — onttrekt zich aan de greep van het identiteitsdenken. Het openbaart zich alleen aan de ontvankelijke geest, die het andere ook werkelijk Anders, het transcendente ook werkelijk different wil *laten* zijn. Alleen dan krijgt de Oorsprong de kans om, na een langdurige afwezigheid die tot in de mythische griekse tijden terugreikt, zich ongehinderd in ons midden te openbaren.³⁰

De grootste greep van Heideggers denkfiguur erkent Girard — met vele hedendaagse franse denkers³¹ — graag: hier wordt de Differentie tot het einde toe, tot op het Zijn zelf, doordacht. Als Girard in zijn antropologie de genoemde 'Dorst naar Differentie' analyseert en uiteenzet, onderkent hij zelf de parallel: 'Het is, in laatste instantie, dezelfde differentie, die Heidegger ter sprake bracht, ten aanzien van de hele filosofie' (VS 298). Girard gaat alleen een stapje verder dan Heidegger.

De onoverbrugbare kloof tussen het Zijn en het zijnde moet anthropologisch, en niet mystiek worden geduid als de grens die de menselijke gemeenschap *van zichzelf* uit handhaaft tussen zichzelf en het sacrale, d.i. het uitgedreven geweld. Toch erkent Girard een structurele parallel: De verhoudingen tussen de existentie en het Zijn in de filosofie van Heidegger lijken veel, zo lijkt het, op die tussen de gemeenschap en het heilige' (VS 399). Met andere woorden: Het sacrale Zijn van Heidegger is het door Girard als internenselijk ontledende geweld. Heidegger heeft, in zijn weigering om vanuit de identiteit te denken, in zijn constructie van een *ontologische Diffe-*

renz, een tipje van de sluier van de werkelijkheid opgelicht. Een tipje, meer niet. Want eerst Girard onthult dat Heideggers differentie in feite uit het geweld geboren is. Niettemin, Heidegger heeft — en daarin ligt zijn betekenis — geweigerd het door hem herontdekte Zijn weer in het denken binnen te halen, het tot identiteit met een allesomvattend subiect te brengen. Hij is voor de kloof die de mens van zijn Oorsprong scheidt, blijven staan. Zijn laatste woord bleef: *Differenz*. Maar was Heidegger maar bij deze ascese in het denken gebleven. Want de kloof die hem denkend van het Zijn scheidde, overbrugde hij in de mystiek. Hier ligt de ethisch-religieuze steen des aanstoots waarover Girard, christelijk denkend vanuit de liefde, struikelt, en op grond waarvan hij meent Heidegger alsnog resoluut de rug te menen moeten toekeren. Want de differentie tot het Zijn overbruggen, betekent volgens Girard: het geweld weer binnenlaten in de menselijke gemeenschap, zich openstellen voor de chaos. Een denker die het Zijn aanbidt, knielt voor het geweld.

Dat Heidegger, wanneer hij over het Zijn spreekt dat weer onze werkelijkheid wil binnenbreken, het liefst de mythe van de god Dionysos bezingt, acht Girard in dit verband allezeggend. De griekse wijngod die plotseling kan opduiken binnen de geordende samenleving die hem uit haar midden weert, is voor Girard bepaald niet de belichaming van vrolijke zorgeloosheid, maar het archetypen van het grimmige geweld, de mens en maatschappij vernietigende chaos. Dat Heidegger — met Nietzsche — voor hem zijn voortkeur laat gelden, interpreteert Girard als een bewuste keuze voor het geweld en het offer.³² Een geweld en een offer, dat in Girards theorie voorgoed is uiteengelegd als menselijk, en niets dan menselijk geweld. De transcendentie waar Heidegger zo zweverig over deed, blijkt uiteindelijk slechts immanent te zijn. Zij verdient geen mystieke ontvankelijkheid maar ethisch verzet.

2.4. *De valse en de ware Differentie*

Hoe wonderlijk is het nu te zien hoe Girard ons in zijn Godleer op zijn beurt toch weer van de antropologie in de religie laat belanden, van het heldere licht van de ratio in de schemer van de mystiek. Na Heidegger gepasseerd te zijn, lijkt hij hem alsnog, even verderop,

30. Jürgen Habermas noemt Heideggers filosofie dan ook een 'temporalisierte Ursprungsphilosophie': het Zijn heeft in het pre-socratische Griekenland een plekje in de tijd gehad. (Vgl. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zweif Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985, 158-190. Voor de aanduiding als zodanig: a.w., 58, 181).

31. Zie m.n. Luc Ferry/Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anthropisme français* over 'L'heideggerianisme français'. Het betreft hier m.n. het denken van Jacques Derrida.

32. René Girard, *Le meurtre fondateur dans la pensée de Nietzsche, in Violence et vérité*, 597-613, 612. In BE 219 citeert Girard het volgende fragment van Heraclitus: 'Dionysos, dat is hetzelfde als Hades'. Vgl. ook VS 199 over deze griekse god: 'Le dieu n'a pas d'essence propre et dehors de la violence'. Heideggers mens als 'Herd' van het Zijn' noemt Girard in RA 221 een als lam verkleedde wolf: onder zijn blanke vacht verbijgt zich, voor wie goed kijkt, een zwarte klauw.

weer binnen te halen. En dat niet via een achterdeurtje, maar via de erepoort van het christelijk geloof. Ik zal laten zien dat Girard, ook in zijn verzet tegen Heidegger, gevangen blijft in diens tot ontologie verheven denkfiguur van de *différence*. En dat een theologische kritiek op de theorie van het christendom die Girard er op naboudt op dit punt zal moeten inzetten. Want het is nog maar de vraag of het christelijke geloof zich zo goed verdraagt met dit denken vanuit de *différence* als Girard ons wil doen geloven.

Tegenover het heideggeriaanse Zijn plaatst Girard de christelijke Logos, tegenover het geweld neemt hij zijn uitgangspunt in het 'in den beginne' van de proloog van het Johannes-evangelie.

In den beginne was het Woord... Girard blijft denken vanuit een transcendente Oorsprong, die zich aan onze greep onttrekt, maar waaraan alles — ook wijzelf — uiteindelijk ontspringt. Hij blijft vasthouden aan een Logos: het ene, ware principe dat inzicht verleent in de structuur van de kosmos, de wereldordening (CC 375). Maar voor Girard is dit de Logos van de Johannes-proloog. Het Woord waarvan geldt — en Girard cursiveert deze verzen zelf in zijn exegese van Johannes 1: 1-18 — '... de duisternis heeft het niet gegrepen ...; ... de wereld heeft hem niet gekend; ... de zielen hebben hem niet aangenomen ...' (CC 386). De johanneïsche Logos is een anti-Logos. Hij openbaart de waarheid van de wereldordening (d.i. het geweld van den beginne) 'door zich uit te laten drijven' (CC 387; curs. fdl.). Hij is vreemd aan het geweld, is slechts present als het uitgedrevene, is aanwezig als de afwezige. Hij onthult de orde van de kosmos door erdoor te worden buitengesloten. Zich meester willen maken van deze Logos betekent een terugval in en een erkenning van de Logos van het geweld: elke insluitende beweging (die van het denken bijvoorbeeld) sluit hem per definitie uit.

Deze Logos oefent dus nimmer op directe wijze invloed uit in de cultuur (CC 386), maar is toch in ons midden aanwezig en werkzaam: in de ervaring van de mystiek en het gebod van de ethiek. 'Alleen de liefde heeft werkelijk openbaringskarakter', schrijft Girard als het er om gaat deel te krijgen aan deze Logos (CC 394). Hij situeert het weten van de waarheid omtrent deze Logos in een gebied buiten het subject, buiten het denken. Meer nog: het betekent in feite 'de ineenstorting van alles wat we ons 'Ik' kunnen noemen' (CC 351).³³

Girard lijkt een christelijke Heidegger geworden te zijn. En dat ook in die zin dat hijzelf als denker een begenadigde rol speelt in zijn eigen

denken: hijzelf heeft immers kennis aan het weten waarvoor zich een hele cultuur en een hele geschiedenis stelselmatig heeft afgesloten. De 'matrice' uit Californië en de ziener uit het Zwarte Woud vervullen dezelfde profetische rol in hun eigen theorie, die zelfs soms messiaanse afmetingen kan aannemen. Want ook Girard lijkt een roepende in de woestijn te zijn (vgl. CC 398).³⁴

Ik meen dat deze parallelle zijn oorzaak vindt in het feit dat Girard de structuur van Heideggers figuur van de wijkende Oorsprong nooit verlaten heeft. Ook niet als hij van deze Oorsprong een christelijke anti-Logos maakt. Al is Girards inzet anti-sacraal, zij blijft religieus. Al onthult hij van Heideggers *différence* de gewelddadige, sacrificiële menselijke wortels, toch voert hij op zijn beurt eenzelfde *différence* — nu dan geweldloos — in. Opnieuw bij Girard dus een Zijn dat niet tot het zijnde te herleiden is, een God die in geen mensenhart is opgenomen. Met Heidegger blijft ook Girard een denker van de *Différence*: van een transcendente, maar terugkerende oorsprong die altijd wijkt als ernaar gegrepen wordt, van een bestaan dat nooit tot identiteit zal komen.

De *différence* tussen de gemeenschap en het sacrale is door Girard als een valse onthuld. Maar in de tegenstelling tussen de griekse en de christelijke Logos hebben we z.i. toch weer met een 'différence réelle', een 'différence essentielle' te doen (CC 380, resp. 382). Die tussen uitdrijven en uitgedreven worden. Heideggers intuïtie van de *différence* was juist, maar hij onderkende niet haar ware gedaante. En daarom situeerde hij haar foutief, want immanent. Om werkelijk de transcendente van deze *différence* recht te kunnen doen, moeten we — en het is hier dat Girard een religieuze lezing van het evangelie zegt voor te staan! — een tweede transcendente invoeren: 'de transcendentie, die haar voor ons verbergt' (CC 315).

Maar al staan deze beide transcendenties dan religieus en ethisch gezien in radicale oppositie tegenover elkaar, toch moet ook Girard erkennen dat ze filosofisch beschouwd dezelfde structuur bezitten. Hij spreekt van 'structurele homologieën' en 'reële analogieën' die door geen structurele analyse meer zijn bloot te leggen (CC 316, vgl. CC 336). Hier, waar Girard met Paulus verzucht dat wij nog als door een spiegel in radselen zien (want zelfs de Liete keert op dezelfde wijze terug als het Geweld, nl. door de *Différence* te overbruggen en

33. Vgl. CC 394: 'Aucun processus purement "intellectuel" ne peut mener à la connaissance vraie.'

34. Vgl. Richard Kearney, *Le mythe chez Girard un nouveau bouc émissaire?* in: *Violence et vérité*, 35-49, 48 noot 2, over Girard (met denkers als Socrates, Kierkegaard, Heidegger enz.) als een 'martyr libérateur', 'penseur sacrilège'. 'Ils deviennent les nouveaux prophètes des cultes nouveaux!'

op te heffen¹⁾, mogen wij, na het voorgaande, aan Heidegger denken en aan zijn ontologie van de Oorsprong. De Logos en de anti-Logos functioneren op dezelfde manier. 'De twee structuren lijken buitengewoon veel op elkaar', erkent Girard (CC 316). Wij mogen ook gerust zeggen dat ze als twee druppels water op elkaar lijken, ja identiek zijn. Door achter de 'binnengehaalde' geweldslogos opnieuw een transcendente te schuiven, handhaaft Girard de ultieme Differentie. En door deze christelijk te vullen als Logos van de Liefde wordt zij opnieuw van kolossaal-ontologische afmetingen voorzien. Het anthropologisch oerdrاما dat zo onschuldig met mimesis (*indifférenciation*) begint en met de uitdrijving (het herstel van de *différence*) eindigt, wordt door Girard geëxtrapoleerd tot In den Begine.

Daarmee is de overstap gemaakt van een theorie van het christendom naar de theologie, van de anthropologie naar het hart van de Godsleer.

3. Consequenties

3.1. *De ene Logos*

De Johannes-proloog is bij dit alles voor Girard van cruciaal belang: hij levert hem de religieuze basis voor het christelijk palimpsest dat hij van Heideggers denkmodel maakt. Het is tegelijk de sleutel tot zijn manier van omgaan met de bijbel: 'De Johannes-proloog, dat is de hele bijbel, die opnieuw begonnen wordt in het perspectief van de uitgedreven Logos' (CC 390). Met die paar gecursiveerde regels (zie boven) herleest, nee herschrijft Girard Genesis, het Oude Testament, ja heel de bijbel (CC 392).

Op dit punt beginnen mijn vragen. Ik denk dat de johanneïsche Logos — en daarmee heel het christelijk geloof — niet goed bestand is tegen het denken van de differentie dat Girard aan hem oplegt. Wenden we ons allereerst naar de Johannes-proloog: Girard construeert een 'différence essentielle' tussen twee Logoi en wordt in deze constructie door Johannes bevestigd. De uitgedreven, johanneïsche Logos is wezensvreemd aan die van het geweld. Maar hoe moeten we dan die verzen uit de proloog interpreteren, waarin we lezen — en deze keer ben ik het die cursiveer — dat de *wereld* — d.i. ook de uitdrijvende mensengemeenschap — *door Hem geworden* is en dat Hij *tot het zijne kwam*? De Logos van Johannes is inderdaad de uitgedreven Logos, maar tegelijk ook de Logos die vanaf den begine als Schepper bij zijn eigen uitdrijving (hoe dat is punt twee) betrokken is geweest. Zonder deze Logos is immers *geen ding* geworden, ook niet dat mechanisme waarmee mensen op geweldadige wijze de onder-

linge vrede herstellen en handhaven. De Logos is — om binnen de sfeer van Girards theorie te blijven — de Schepper van de anthropologische structuur, die vanaf den begine volgens een mechanisme functioneert dat de Logos uitdrijft. Deze paradoxale spanning in het ene Logos-begrip, voor de gelovige spiritualiteit bijkans ondraaglijk, lijkt me wezenlijk voor de Johannes-proloog. Er wordt, hoe door uiteenvallen ook bedreigd, toch een *identiteit* in God verondersteld, die Girard met zijn *différence* ophett. Girard haalt de spanning uit het Godsbegrip, door het eeuwig in tweeen uiteen te laten vallen. De eenheid Gods is voor hem een sacraal misverstand.

De consequenties van dit binnenbrengen van de differentie in het Godsbegrip (niet alleen van Johannes, maar) van de christelijke traditie zijn verstrekkend. Allereerst voor het Godsbegrip zelf.

De God van Girard is een God die niet tussen beide komen kan noch wil. Een actieve, handelende God is per definitie een uitdrijvend God, een binnemenselijke projectie van het eigen geweld. Gods non-interventie is de garantie van zijn transcendentie. Alleen de uitgedreven, passieve, geweldloze godheid — 'als zij bestaat', aldus Girard als hij de taal van de religie even verlaat voor die van de wetenschappelijke hypothese (CC 319) — mag ook werkelijk 'God' genoemd worden.

Girard plaatst zijn denken bewust binnen de atheïstische traditie van de 19e en 20e eeuw en wil het als haar logische sluitstuk beschouwen (CC 605 v.). Zijn theologie is een theologie van na de dood van God. 'God' is immers het geweld, door Girard onthuld. Hele partijen van de bijbel mogen dan ook ge-ontmythologiseerd worden en van hun boven-natuurlijke vormommingen (CC 62) worden ontdaan. De metafysica van het heilige wordt door Girard 'geheel gereduceerd' tot binnemenselijke verhoudingen, concludeert Oughourlian in aansluiting op deze butmanniaanse woorden van zijn leermeester Girard (*idem*).

Maar waarom dan nog steeds van God gesproken? Om — zo vermoed ik — de mens niet geheel en al samen te laten vallen met zijn eigen geweld. Om (ik verwijs naar het motto boven mijn artikel) de menselijke ontkenning van het menselijke geweld 'ergens' te kunnen verankeren. Om de culturele zelftranscendentie van de mens in het spel van representatie en symbolisering nog eens met een laatste Transcendentie te kunnen bevestigen. God functioneert bij Girard als de *garantie van de differentie*. Hij legitimeert en staat toe dat de mens zich geweldloos verwijdt van zijn oorsprong en niet verpletterd wordt onder zijn identiteit, d.i. het spontane oergeweld. Gods transcendentie is deze Differentie.³⁵

35. Vgl. Gans, *Le logos de René Girard*, 199.

De vraag is nu of Girard met het aanslaan van deze filosofische grondtoon heel het christelijk klavier nog tot klinken kan brengen. En of niet eerder Eric Gans gelijk heeft, als hij best met Girards theorie zegt te kunnen werken, maar daar niet diens beroep op het christendom bij nodig heeft. Hij verdeelt de stelling dat men met een uitgewerkte theorie van de representatie ook het geheim van de anthropologische differentie, dat een mens tenslotte niet samenvalt met zichzelf, zou kunnen blootleggen.³⁶

Gans erkent bovendien dat de Logos van Girard zich niet zo maar verdraagt met die van het christendom. Immers, ook het christendom kent de non-interventie van God. Maar dit niet-ingrijpen is dan wel gebaseerd op een hoeveelheid oud-testamentische almacht, die vreemd is aan het universum van Girard. 'De christelijke God-Vader bezit een oneindig potentieel aan geweld, dat Hij telkens weer verkiest niet te benutten.'³⁷

Bij Girard kan er echter geen sprake zijn van een dergelijke *Zelfbepijking* Gods, tot op het kruis toe. Want God staat in geen verhouding tot het geweld: Hij is de Differentie tot elk geweld. God verhoudt *Zich* nergens toe: Hij is de garantie van een niet-verhouding, die van geweld en Liefde. Hij kent evenmin een verhouding tot *Zichzelf*. God heeft geen identiteit, want identiteit betekent éénwording en éénwording geweld. Girard staat aan God geen subjectiviteit toe, zoals hij dat ook aan de mens niet doet. Vanuit deze premisse van de differentie gedacht wordt ook begrijpelijk waarom het Godsbegrip bij Girard zo flit met ketterijen uit de Oude Kerk, die evenmin de spanning van de Eenheid Gods konden verdragen.

Girard knipoogt naar Marcion en het manicheïsme. Want hoe is God ooit nog als Schepper van een goede schepping te belijden als het geweld tot in den beginne van de mensheid terugreikt? Het spontane oergeweld heeft daarentegen de mens geschapen. En wil men dat religieus benoemen dan moet men er de naam Satan aan geven: 'Satan, dat is het oorsprongsmechanisme zelf, het principe van alle menselijke gemeenschap' (CC 241). De geweldadige natuur en cultuur enerzijds en de liefdevolle God anderzijds worden bij Girard op deze wijze door zo'n diepe kloof gescheiden dat zij binnen de spanning van het geloof in de ene Scheppergod niet meer te houden zijn. Voor Girard zijn er daarom twee Logoi, beide in den beginne. Een die het geweld oproept, en één die het onthult.

Ook de gnostiek verleidt Girard. Want als God geen *Zichzelf* manifesteerend Subject is, maar de garantie van de Differentie, dan is openbaring van deze God ook geen zaak van Ontmoeting meer (met dit subject) maar van Kennis (van deze differentie). Kennis als de onthulling van het menselijke geweldsmechanisme en als het weten van een andere mogelijkheid van mens-zijn, het geweld voorbij.³⁸ Dat deze kennis in Girards theorie ligt vervat is geen persoonlijke verdienste van hemzelf; hij hanteert enkel de sleutel der kennis (*gnosis*) (Luc. 11 : 52) die hem door Jezus wordt aangereikt, om de teksten van de mensheid te ontsluiten (CC 247). Girards grote pretenties zijn niet te herleiden tot 's mans onbescheiden karakter (men kent hem integendeel als een man van 'buitengewone bescheidenheid'³⁹), maar tot diens plaats in de voortgang van de godsopenbaring. In zijn theorie vindt op rationale wijze de mystieke opening plaats voor de ware kennis omtrent de Oorsprong.

We hebben dan ook niet met arrogante betweterij van doen als we Girard de bijbel zien herlezen, meer nog: herschrijven in het licht van zijn these. De Oorsprong die in de exegese van Girard terugkeert, dat is: de Johannes-proloog die eindelijk werkelijk verstaan wordt. 'Hier begint de hele bijbel opnieuw', schrijft Girard (CC 390, vgl. 392, 296). Girards marconitisch getinte bijbelegese, evenals zijn manicheïsch godsbegrip zijn tot zijn uitgangspunt in de differentie te herleiden. Met exegetische tekst-met-tekstvergelijking of met historisch-kritische kanteekeningen schiet men tegenover Girard zijn doel voorbij. De historische waartegenover hij kritische verplichtingen heeft is enkel de geschiedenis van de terugkerende Logos, de waarheid die aan het licht moet komen is enkel die van het sacrale.⁴⁰ De bijbel van Girard is dan ook niet meer die van de ene canon. In het licht van de *Difference* gelezen, valt ook zijn eenheid uiteen. Girard leest niet enkel het Oude in het licht van het Nieuwe Testament (op zich een eerbiedwaardige en te verdedigen hermeneutische traditie in de kerk), maar verbeterd het ook vrijmoedig. Zo vervangt hij, slecht op zijn gemak als hij is in de hof van Eden, Genesis 3 door Johannes 1, de

36. *idem*, 212v. Vgl. ook Dupuy, *Mimésis et morphogénèse*, 212, 223.
37. Gans, *Le logos de René Girard*, 200.

38. Vgl. Schwager, *a.w.*, 127: 'Der Vorgang der Offenbarung ist demnach sachlich identisch mit der Überwindung der Gewalt unter den Menschen.' Over Girard als gnosticus, zie Michel Bouthier, *L'Evangile selon Girard*, in: *Etudes théologiques et religieuses*, jrg. 54, nr. 4, 1979, 593-607, 605.
39. Aldus Lucien Scubla, *Le christianisme de René Girard et la nature de la religion*, in: *Violence et vérité*, 242-255, 255.
40. Vgl. Bouthier, *a.w.*, 600: 'Girard ne fait pas de détail, prends ce qui lui sert, ignore ce qui gêne, réécrit ce qui s'oppose.' Zie bv. de wijze waarop Girard in CC 277 de tekst van Mattheüs preferert boven die van Marcus!

uitdijvende Schepper door de uitgedreven Logos.⁴¹ Pas met Kain en Abel krijgt de bijbel weer gelijk.

3.2. *De vervulling van de Wet*

Zowel de Eenheid Gods, als de Eenheid van de Schrift vervalt als locus uit de christelijke dogmatiek, als het aan Girard zou liggen. Met name het Oude Testament gaat daarbij onder Girards tweedeling lijden. Gelezen in het licht van zijn theorie is er in het OT sprake van een voortgaande ontwikkeling van 'Kain en Abel' tot en met de 'Lijdende Knecht des Heren', waarbij gaandeweg het geweld wordt gepacificeerd. In het offer wordt het gekanaliseerd, in de Wet gelimiteerd, maar tot het einde toe blijft het in de mythe van de met geweld ingrijpende God geëgiteerd. De profetische traditie slaagt slechts gedeeltelijk in de poging die in het Nieuwe Testament wel lukt: de ontwikkeling van een conceptie van de godheid, geheel vreemd aan het geweld' (CC 236).⁴² Een God, de Wet voorbij.

Want hoe zou de geweldloze God ooit zijn hand gehad kunnen hebben in, hoe zou Hij ooit de Oorsprong kunnen zijn van een instituut dat het geweld beperkt door het ondertussen — oog om oog, tand om tand — voort te zetten? De ware God onthulde zijn gelaat in de Berge de en op Golgotha, niet op de Sinai (CC 582).⁴³ Hiermee lijkt Girard te voltrekken wat Jezus in al zijn kritiek op de Wet niet wilde: hij dreigt de Wet en de Profeten te ontbinden.

Met name van joodse zijde is tegen deze theologische miskenning van de Wet bezwaar aangetekend. En dat niet enkel uit religieuze, maar vooral ook uit ethische motieven. Girards johanneïsche liefdesmystiek ontnemt hem het inzicht in de heilsstichtende functie van de Wet. En voor de pacificerende werking van het verbod laat zich toch ook naar de theorie van Girard zelf verwijzen?⁴⁴

Maar ook christelijk laat zich heel wat inbrengen tegen Girards monomanie van de Liefde, zowel exegetisch,⁴⁵ als dogmatisch. We hoeven niet gelijk van A. A. van Ruler diens visie op het NT als verklarend zakwoordenboekje bij het OT over te nemen om toch met

hem te kunnen benadrukken dat Jezus — en dat in de lijn van de profeten — de wet kritiseerde, door hem te *vervullen*. En dat voluit verstaan als: 'van kracht maken en geldigheid geven'.⁴⁶

In dit verband is Girards beroep op de orthodoxe eenzijdigheid: Christus is niet enkel de Zoon van God, maar ook de Zoon van David en Mensenzoon. Het waarachtig God-zijn van Christus, dat Girard zo sterk benadrukt, lijkt op kosten te gaan van zijn waarachtig mens- (en dat is ook jood-)zijn. Terwijl beide in Chaleodon — in navolging van Joh. 1 : 14! — toch zo bijeen werden gehouden. Christus moet echter wel docetische trekken krijgen, wanneer de cirkel van het geweld en menswording synoniemen worden. 'De *gehele* mensheid is opgesloten in deze cirkel' (CC 318, curs. fdl). Over een wezen dat buiten deze cirkel valt kan dan niet meer menselijk worden gesproken: 'De verschijning van zo'n wezen, in een wereld die *total* beheerst wordt door het geweld en door de mythen van het geweld, is onmogelijk' (CC 317, curs. fdl). Een God die 'in den beginne' uit de schepping wordt geweerd, kan er in de incarnatie niet weer in binnentreden. Hij komt niet meer johanneïsch tot het zijne, maar gnostisch tot het Hem vreemde.

De tot barstens toe gespannen Eenheid Gods die de christelijke traditie altijd heeft willen handhaven, tussen de Schepper-God en de uitgeworpen Zoon in de ene Logos, is in de geschiedenis van de kerk onder woorden gebracht in de trinitetleer, waarin voor spanning en eenheid beide plaats is. Heel de geschiedenis van heil en zonde wordt in dit binnengoddelijk drama uitgespannen en ondergebracht.⁴⁷ Girard wil echter van geen spanning binnen God weten. Hij laat de Vader en de Zoon samenvallen: 'Het is een niet-gedifferentieerde liefdesverhouding' die er tussen beiden bestaat (CC 384). Zij vormen immers alleen de garantie van deze Liefde, maar gaan niet als subjeet een *liefdesgeschiedenis* aan met een weerspannige schepping. God is en blijft Differentie, en wordt nooit, ook in het eschaton niet. Identiteit. Heilsgeschiedenis bestaat er alleen voor zover de onthulling van het mensheidsdrama plaats vindt, nooit duidt het op een goddelijke deelname eraan als Vader, Zoon en Heilige Geest.

41. Schwager's stelling dat Girard 'einen Einzeltext im Lichte des ganzen Text (deuter)' (Schwager, a.u. 55) lijkt me daarom alleen omgekeerd waar.

42. Voor Girards visie op de verhouding OT-NT zie CC 292v., 327, 333, 382, 390, 395v., 582, 584v.; BE 120v., 126, 156; CS 124, BA 237.

43. Vgl. Girards m.i. onhoudbare exegese van Gal. 3:19 in CC 281. Zie ook CC 231v. 44. Vgl. Dandor Goodhart, 'Je suis Joseph'; René Girard et la Loi prophétique, in: *Violence et vérité*, 69-83, en Henri Atlan, *Violence fondatrice et référent divin, in: idem*, 434-449.

45. Zie bv. Herman Ridderbos, *Paulus. Ontwerp van zijn theologie*, Kampen 1971², 307-318, over de tertius usus legis bij Paulus.

46. A. A. van Ruler, *De vervulling van de wet. Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, Nijkerk 1947, 465. Men kan door heel deze studie heen zinnen tegen komen als deze: 'Er zit evenveel gebod in de profete als er belofte zit in de theora!'; 'de offerhandeling op Golgotha, als daad Gods in den messias, is de grootste Bejaling van de wet' (a.u., 343, resp. 330).

47. Vgl. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.

3.3. De verzoeningsleer

Het meest markant laat zich Girards afscheid van het identiteitsdenken teruglezen in zijn verzoeningsleer. Beter: in het ontbreken ervan. Want als er tussen God en mens geen geschiedenis ontstaan kan, dan valt er ook niets te verzoenen. En helemaal niet als dat zou plaatsvinden door datgene waarvan geldt dat God er de absolute Differentie van vormt: het offer van een mensenleven. Tussen mensen moet er verzoend worden, 'zonder dat er een "buiten" zou zijn' (CC 608), en snel ook, want anders is het te laat. Girard wil de verzoeningsleer uit de dogmatiek halen en onderbrengen daar waar zij thuis hoort: in de ethiek. Verzoening is geen goddelijke daad, maar een morele eis.

Een exegetisch weerwoord op Girards uitleg van bijbelse teksten over de verzoening, hoe voor de hand liggend ook in een gerefomeerde traditie die zich al eens eerder met een alternatieve verzoeningsleer heeft moeten uitzetten, lijkt me echter zinloos.⁴⁸ Hele partijen uit het paulinisme, de brief aan de Hebreërs, maar ook de evangeliën (Marcus 10,45f) kunnen tegen Girard in het geweer worden gebracht, maar hij zal altijd consequent kunnen antwoorden dat hij de bijbel beter verstaat dan die zichzelf verstaat. Het lijkt me zinvoller om nogmaals te wijzen op het denkmodel dat Girard hanteert en dat als vooronderstelling van zijn non-sacriële dogmatiek en exegese beide geldt.

Afscheid van het identiteitsbeginsel betekent immers voor het gebruik van het woord 'God' dat het nooit meer wederkerig kan worden benut: 'God openbaart Zich' is een zinloze uitspraak geworden. Maar ook: 'God verzoent Zich', 'God offert Zich' zijn lege zinnen. Met het einde van het subject-begrip is ook een verhouding tot zichzelf — ook al komt die tot stand door bemiddeling van het andere, de Ander — tot onmogelijkheid geworden. Niet identiteit en vervreemding, maar mimesis en differentie zijn de eindermen van het denken geworden, dat ook het denken in de theologie bepaalt. De reflexieve structuur die in het wederkerige 'zich opofferen' zichzelf uitdrukt, wordt daarmee als identiteitsdenken tot geweldsdenken verklaard. Er rust voor Girard

48. Zie Herman Wiersinga, *De verzoening in de theologische discussie*, Kampen 1971 (2e druk), en idem, *Verzoening als verandering. Een gegeven voor menselijk handelen*, Baarn 1972. Exegetische kritiek leverde Herman Ridderbos. Zijn wij op de verkeerde weg? *Een bijbelse studie over de verzoening*, Kampen 1972, terwijl dogmatisch Wiersinga door J. T. Bakker, *De verzoening in de theologische discussie*, in GTT 1972/1, 19-38 van repliek werd gecited. Vgl. ook het Herderlijk Schrijven van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland: *Verzoening met God en de mensen*, Kampen 1977.

rard meteen verdenking op: psychologisch gezien schuilt er masochisme in (CC 340). En de dialectische beweging waarin de Een zich door een Ander opoffert geldt voor Girard als uitgesproken sadistisch: theologisch zou er dan een god verdiedigd worden die het bloed eist van een slachtoffer, dat hem het meest nabij, het kostbaarst, het allerlieft is. Girard noemt deze god een geweldsgod, of wat hetzelfde is: Satan (CC 310). Hij weigert zich dus in de duizeling van een goddelijke dialectiek te begeven, een gebeuren — en ik verwijs nu naar Karl Barth die daar niet voor terug geschrokken is — waarin het Subject (de Vader) zichzelf tot Object (de Zoon) maakt, en dat juist in de volle vrijheid van een Subject dat van Heer knecht wordt, om als knecht tot Heer verhoogd te worden. 'Ein Opfer, das sich selbst opfert — und das ohne erkennbaren Sinn und Zweck! Aber eben um ein solches freies Sichopfern ... handelt es sich in dieser Passion'.⁴⁹ God eist het offer niet alleen, in deze gedachtengang brengt Hij het ook. Hij beveelt niet enkel, maar Hij geeft ook wat Hij beveelt. Tot op de rand van de speculatie wordt de Eenheid Gods in dit alles vastgehouden: 'Beides, dieses Fordern und dieses Hergeben, (ist) eine einzige zusammenhängende Entscheidung in Gott selber'.⁵⁰ Voor deze samenhang, die Barth kon aanhouden door sterk op Hegels identiteitsfilosofie te leunen, is Girard, steunend op Heideggers differentiedenken, immuun geworden. Voor een verstrengeling van leven en dood in God zelf, ja voor de kern van het verzoeningsgebeuren als een dood-in-God, die al strijdende Zich tot Zichzelf verhoudt,⁵¹ is Girard niet meer toegankelijk. Van het offer van Jezus Christus geldt wat hem betreft het tegendeel van wat de christelijke traditie altijd, al was het stammelend, staande heeft gehouden: 'De dood heeft hier niets meer te maken met het leven' (CC 334). Ook hier: *la différence*, die scheidt wat spanningsvol bijeen gehouden was.

In het perspectief van de dialecticus Karl Barth is het oud-testamentische offer niet daarom onvolwaardig omdat het, zoals Girard beweert, teveel offer zou zijn, maar omdat het te weinig offer is. Want eerst in Jezus Christus komt God Zelf, maar ook de mensheid, vertegenwoordigd in het volk Israël, met zichzelf over de brug in een opoffering die werkelijk al het eigene heeft prijsgegeven. En zo verzoening beweekt.⁵² Maar Girard kan, nu hij de reflexiviteit uit de anthropologie heeft verwijderd, het offer enkel nog in ethnologisch-

49. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1, Zürich 1953, 269.

50. idem, 309.

51. Vgl. Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972, 192.

52. Barth, KD IV/1, 306.

objectieve termen van *do ut des* beschrijven, en niet meer psychologisch als zelfovergave, als de radicale manifestatie van onvoorwaardelijke liefde in die situatie waarin men niet meer tegelijkertijd kan liefhebben en zijn ziel behouden. En nu ook niet meer bedacht kan worden dat iemand via de zelfprijsgeving *aan een Ander* tot zichzelf kan komen, kan ook theologisch niet meer geldig worden gemaakt dat uiteindelijk voor een offer telt, niet dat het *gebracht* wordt, maar dat het *aangenomen* wordt.⁵³

Geen enkele filosofie zal ooit het geheim van Golgotha kunnen uiteenleggen. Ook de hegeliaanse dialectiek niet. Maar soms helpt een gedachtenstructuur om het wat te benaderen. En daarbij is de ene filosofie ook weer meer geschikt dan de andere. Om de grensangevende belijdenis van de Eenheid Gods — en in het verlengde daarvan die van de Eenheid van de Schrift — te doordenken, lijkt me Hegel in elk geval meer te bieden te hebben dan Heidegger.

De Eenheid van God is daarbij nooit een gegeven, en dreigt in het geloof telkens weer uiteen te vallen. De identiteit van God komt pas met de geschiedenis zelf tot voltooiing, en lijkt tot de rand toe gevuld met lijd en geweld. Ook de Eenheid van de Schrift, die in deze belijdenis rust, is nergens aanwijsbaar of direct toegankelijk. Van beide geldt dat zij slechts als verwachting en, gelovig gesproken, als belofte gegeven zijn.⁵⁴ Maar als deze gedachte van de Eenheid wordt opgegeven, vervalt ook de belofte: dat de Schepper ook de Voltooiër van de geschiedenis zal zijn.

Ondertussen wordt het geloof in de ene God en de ene Schrift niet anders dan door dezelfde geschiedenis betwist. Maar liever dan met Girard dit geloof op te geven is het me er met K. H. Miskotte al worstelend aan vast te houden.⁵⁵ 'Wij vergaan door uwen toon' en 'Grimmigheid is bij Mij niet': 'de eenheid van deze allesbehalve 'schijnbare' tegenstrijdigheid ligt in het generijds van ons combineren', hield deze laatste vol.⁵⁶ En dat niet uit speculatiezucht maar uit pastorale noodzaak: omdat, zo oordeelde Miskotte, zonder de troost van een God die trouw is aan zichzelf een mens niet kan leven. De belijdenis van de eenheid Gods heeft een *praktische* zin.⁵⁶ In het

troebele Donker Gods waarmee Miskotte overhoop wilde blijven liggen, zag hij gelovig gezien meer heil dan in een transparante God — die een God zonder Oude Testament zou zijn.⁵⁷

3.4. *De ethiek*

Girard verdedigt deze transparantie, juist ook met een praktische bijbedeling. Zijn theorie is erop gericht op de mensen zelf de verantwoordelijkheid te laden voor het geweld dat zij tot nog toe valslijk op God geprojecteerd hebben. Dit oogmerk kan men zijn verborgen ethisch programma noemen (CC 185, 610). Toch kan men zich afvragen of er voor de ethiek zo niet meer verloren gaat, dan er gewonnen wordt.

Bij Girard komt God nimmer tussen beide, noch met zijn sancties noch met zijn zegen. Deze laat de zon opgaan over rechtvaardigen en bozen — en laat het daar ook bij. Er is maar één sanctie op het menselijk geweld, en dat is die de mensen daarmee zelf over zich afroepen: de apocalyps. Er is maar één zegen en ook die verlenen de mensen zichzelf: als zij zich de rivaliserende *désir mimétique* zullen ontfangen.

Maar in plaats van eindelijk een monidige ethiek mogelijk te maken, lijkt mij Girard de mogelijkheid van een ethiek te elimineren. Want in het subjectloze denken van Girard is er geen plaats voor God als Subject, maar evenmin voor een menselijk subject dat vanuit de niet-begeerte zou kunnen leven. Tussen 'zijn' en 'behoren' — en dat lijkt me toch een voorwaarde voor elke ethiek — kan er zo niet meer handelend bemiddeld worden. Immers, zij worden door de *Différence* op transcendente wijze uiteengehouden. Het 'zijn' — dat is het geweld waarin de *gehele* mensheid biologisch-cultureel gevangen zit. Het 'behoren' — dat zijn de liefderegeels van het Koninkrijk Gods die ons mensen wezensvreemd zijn. Toch doen deze laatste volgens Girard een onontkoombaar appèl op ons handelen. De situatie is kortweg: of we worden geweldloos, of we gaan eraan (CC 369). Nu wij niet meer kunnen offeren, zijn we gedwongen elkaar liêt te hebben.

Het is deze absolute keus — die geen keus meer is — die J. M. Domenach van een 'hold-up spirituel' doet spreken.⁵⁸ Al doet Girards theorie hoogst ethisch aan, zij wordt gekenmerkt door een afwezig-

53. Dumas, *a.w.*, 588.

54. Vgl. K. H. Miskotte, *Om het levende woord. Opstellen over de praktijk der exegese*, Kampen 1973 (2e druk), 84. Zie ook Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, 1/2, Zürich 1975 (6e druk), 533vv.

55. Miskotte, *Om het levende woord*, 85. Vgl. ook diens *Bijbels dbc*, Baarn 1971 (4e druk), 70vv.

56. K. H. Miskotte, *Der praktische sinn von Gottes Einfachheit*, in: idem, *Der Gott Israels und die Theologie*, Neukirchen 1975, 19-43, 40.

57. idem, *Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament*, Haarlem 1965, 203.

58. Jean-Marie Domenach, *Enquête sur les idées contemporaines*, Paris 1987 (2e druk), 107.

heid van moraal: concrete morele handlingsaanwijzingen komen er niet in voor en *kunnen er ook niet in voorkomen*, omdat zij zouden moeten bemiddelen tussen daigene waartussen geen bemiddeling mogelijk is: het geweld en de liefde, de ene Logos en de andere.

De keuze gaat echter niet tussen een christelijke ethiek en een dionysisch-heidense, zoals Girard die apologetisch op de spits drijft, maar tussen een idealistische en een realistische christelijke ethiek. Met de theoloog André Dumas kunnen we stellen dat de ethiek van Girard tot de eerste soort te rekenen is: er worden waarden beleiden die, *als ze serieus zouden worden genomen*, grootsse veranderingen tot gevolg *zouden* hebben. Maar er is ook een realistisch christelijke ethiek denkbaar: die welke zich oriënteert op een historisch gebeuren, dat in gelovige gehoorzaamheid wordt *geheractualiseerd*. 'Het realisme belijdt de permanente actualiteit van een goddelijke interventie in het verleden, terwille van het heden en de toekomst'.⁵⁹ De paulinische rechtvaardigingsleer, het reformatorische simul iustus — simul peccator proberen zo aan de navolging van Christus inhoud te geven in het besef dat het mensen zijn die Christus navolgen. En daarvan geldt nu eenmaal, ook als het christenen zijn, dat zij doen wat zij niet wensen, en wensen wat zij niet doen (Rom. 7 : 15 v.).

Girard verstaat onder de navolging van Christus de imitatie van het model Jezus, en ziet daarin voor de mensheid de enige kans om de apocalyps te ontlopen (CC 591 v.).⁶⁰ Maar hoe kan een mens daartoe worden opgeroepen, nadat net is bewoord dat hij er in het geheel niet op gebouwd is? En ook als tot deze niet-begerende mimesis kan worden opgeroepen, kan zij nimmer worden afgedwongen.

Naast het evangelie treedt zo de wet weer binnen het gezichtsveld. Als het geweld niet direct uit te bannen is, dan moet het worden gelimiteerd en gekanaliseerd.

Ook Girard lijkt niet categorisch alle vormen van geweldsuitstel en -verzachting af te wijzen,⁶¹ maar hij lijkt dat toch met een slecht theologisch geweten te doen. Maar ook christelijk hoeft men zich niet te schamen voor het compromis. Het evangelie schaft de wet immers niet af, maar stelt haar ook in werking. De reformatische traditie van de *triplex usus legis* leeft bij gratie van die gedachte: dat het evangelie ook weer naar de wet toeleidt, zowel in de persoonlijke als in

de sociale moraal.

En al stond iemand als Luther daarbij wel eens voor de verzoeking om het geweld en de liefde, het menselijk en het Godrijk in zijn tweerijkenleer door een *Différence* van elkaar te scheiden en hun polemische eenheid⁶² uiteen te laten vallen (zoals hij ook de spanning tussen de deus revelatus en de deus absconditus soms nauwelijks kon uithouden), hij hield aan de belijdenis van de *ene*, genadig-toornende God en de *ene*, in zonde gevallen maar tot liefde geschapen mens vast.

Of ook wij dat nog kunnen is een vraag die alleen in een aanvechtbaar en aangewochten geloof beantwoord kan worden. De vraag of wij zo'n belijdenis nog willen, is echter in de theologie in het geding.

59. Dumas, *a.w.*, 588. Hij denkt hierbij dan o.a. aan de roeping van Abraham, de uittocht uit Egypte, de vleeswording van het Woord en de opstanding (*idém*).

60. Daarin wordt hij door Schwager, die hem voor het overige volgt, tegengesproken. De imitatio Christi leidt naar zijn mening tot 'enem tódelichen Moralismus' (*a.w.*, 182vv.).

61. Vgl. bijv. *Violence et vérité*, 184.

62. De term is gemunt door Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, München 1975 (8e druk), 212.