

IN HET BEGIN WAS DE MOORD
RENÉ GIRARD EN HET BLOED AAN DE HANDEN VAN GOD



Student:

Daan Savert
daansavert@gmail.com
+31652111158

Studentnummer: 2027496

Datum van voltooiing:

4 augustus 2017

Opleiding:

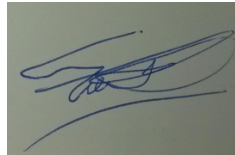
Vrije Universiteit Amsterdam
Faculteit der Godgeleerdheid
Theology and Religious Studies
Peace, Trauma and Religion

Begeleiders:

Prof. Dr. Fernando Enns
Dr. Katja Tolstaja

VERKLARING 1

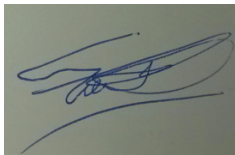
Hierbij verklaar ik dat deze scriptie een origineel werk is. De scriptie is het resultaat van mijn eigen onderzoek en is alleen door mijzelf geschreven, tenzij anders aangegeven. Als informatie en ideeën uit andere bronnen zijn overgenomen, wordt dat expliciet en volledig vermeld in de tekst of in de noten. Een bibliografie is bijgevoegd.



Amsterdam, 7 juli 2017

VERKLARING 2

Hierbij stem ik ermee in dat mijn scriptie na goedkeuring beschikbaar wordt gesteld voor vermenigvuldiging en interbibliothecair leenverkeer, en dat de titel en samenvatting beschikbaar worden gesteld voor externe organisaties en door de Vrije Universiteit mogen worden gepubliceerd.



Amsterdam, 7 juli 2017

INHOUDSOPGAVE

SAMENVATTING	5
LIJST VAN AFKORTINGEN	9
1. INLEIDING	10
1.1 RELEVANTIE	10
1.2 ONDERZOEKSVRAAG	11
1.3 DEELVRAGEN	11
1.4 METHODE	11
2. RENÉ GIRARD EN HET BLOED AAN DE HANDEN VAN GOD	13
2.1 INLEIDING	13
2.2 'IK WOU DAT IK JOU WAS': OVER MIMETISCHE BEGEERTE	14
2.3 IN HET BEGIN WAS DE MOORD: DE REDDENDE ZONDEBOK	17
2.4 HET CHRISTENDOM EN DE GEWELDLOZE GOD	19
2.4.1 De zondebok die de zondebokken redde	20
2.4.2 De honger naar het heilige en het affectieve geheugen	22
2.4.3 De geweldloze God van liefde	24
2.5 CONCLUSIE: DE GOD MET BLOED AAN ZIJN HANDEN	26
3. RENÉ GIRARD EN RAYMUND SCHWAGER: DE GEWELDLOZE GOD IN DE THEOLOGIE	27
3.1 INLEIDING	27
3.2 TWEE VERSCHILLENDE WERELDEN	27
3.3 RAYMUND SCHWAGER	28
3.3.1 Het Oude Testament en het geweld van God	29
3.3.2 Het Oude Testament en het geweld van de mens	29
3.3.3 "Girardiaanse" thema's in het Oude Testament	30
3.3.4 Jezus: de zondebok die wel moest sterven	33
3.3.5 De toorn van God	36
3.3.6 Navolging zonder mimetische rivaliteit	37
3.3.7 Bevrijde begeerte: van de driehoeksbegeerte naar de Triniteit	38
3.3.8 De gehate God	38
3.4 HET OFFER: HEEFT RENÉ GIRARD EEN ZONDEBOK NODIG?	39
3.5 BEKERING: HOE GIRARD VAN GEDACHTEN VERANDERDE	41
3.6 CONCLUSIE	41
3.7 RENÉ GIRARD EN DE THEOLOGIE: EEN UITEENLOPENDE ERFENIS	42
4. RENÉ GIRARD EN SARAH COAKLEY: VAN MIMETISCHE BEGEERTE TOT EEN ONTOLOGIE VAN VERLANGEN	43
4.1 INLEIDING	43
4.2 DE KRITIEK VAN SARAH COAKLEY OP RENÉ GIRARD	43
4.3 EEN WEERWOORD	46
4.4 HET FUNDAMENTEELERE VERSCHIL TUSSEN GIRARD EN COAKLEY	48
4.5 OVEREENKOMSTEN TUSSEN GIRARD EN COAKLEY	50
4.5.1 Het offer: evolutionaire coöperatie en het zondebokmechanisme	50
4.5.2 Een ontologie van verlangen en de honger naar het heilige	50
4.6 CONCLUSIE	52

5. CONCLUSIE	54
5.1 RENÉ GIRARD ALS GESPREKSPARTNER VAN DE THEOLOGIE	54
5.2 SUGGESTIES VOOR VERDER ONDERZOEK	54
BIBLIOGRAFIE	57

SAMENVATTING

In deze scriptie staat de volgende onderzoeksvraag centraal:

Hoe verhoudt de theorie van een geweldloze God, zoals we die in het werk van René Girard vinden, zich tot de theologische uitwerking van deze theorie door Raymund Schwager en de theologische kritiek op deze theorie van Sarah Coakley?

René Girard en het bloed aan de handen van God

Hoe komt René Girard tot zijn theorie van een geweldloze God?

Drie thema's staan centraal in het werk van René Girard:

1. Mimetische begeerte
2. Het zondebokmechanisme en hoe uit dit mechanisme religies en beschavingen ontstaan
3. Het christendom als de ontmaskering van dit mechanisme

Volgens Girard imiteren mensen elkaars verlangens en ontstaat hierdoor rivaliteit en geweld. Wil de mens in vrede samen kunnen leven, terwijl deze rivaliteit almaar toeneemt en escaleert, is er een uitlaatklep voor dit geweld nodig. Daarom hebben gemeenschappen om de eenheid te bewaren zondebokken aangewezen, waarop het geweld dat de gemeenschap verdeelt botgevierd kan worden. In mythologieën worden deze moorden op slachtoffers goedgepraat en worden de zondebokken vergoddelijk. In offercultussen wordt de eerste moord, die aan de grondslag van de beschaving ligt, ritueel herhaald of nagespeeld. Waar in mythologieën slachtoffers vergoddelijk worden, komt de Bijbel volgens Girard met een alternatief: het goddelijke wordt een slachtoffer. De Bijbel ontmaskert het zondebokmechanisme en laat zien dat het bloed dat vloeit onschuldig is. Het hoogtepunt van deze Bijbelse onthulling vindt plaats in de evangeliën, waar Jezus als zondebok sterft.

Girard spreekt over twee verwrongen beelden van het heilige:

1. Het zogenaamde 'sacrale': de vergoddelijkte zondebokken ofwel de projectie van het menselijke geweld op niet bestaande goden.
2. Het vergoddelijken van de rivaal: de mens wordt gedreven door een 'honger naar het heilige', verlangt naar iets waarvan hij niet weet wat het is en is geneigd te denken dat een ander datgene wel bezit. Die ander wordt als het ware een god voor hem en een model, van wie de begeertes gekopieerd worden. Girard benadrukt dat via het zogenaamde 'affectieve geheugen', het op een vredige manier onder ogen komen van de waarheid en het inzien dat die begeerte vals is, we terug kunnen keren naar onze honger het heilige.

De God van de Bijbel staat tegenover deze beide verwrongen vormen van 'heiligheid'. De Bijbel laat zien dat God volledig geweldloos is. Het geweld dat door God uitgevoerd of opgedragen lijkt te worden moet gelezen worden vanuit Jezus als het ware geweldloze 'Woord van God.' Deze geweldloze God roept de mens op tot een geweldloze manier van leven. Girard is dan ook van mening geweest dat de dood van Jezus op geen enkele manier een offer is, maar juist een ontmaskering van het zondebokmechanisme. Door deze definitieve ontmaskering heeft de openbaring van het evangelie tegelijkertijd een escalatie van geweld tot gevolg. Ik gebruik hierbij het beeld van een God met bloed aan zijn handen, omdat – ook al is de God van Girard geweldloos – hij zich solidair toont met de onschuldige slachtoffers van moord en doodslag en in de persoon van Jezus, wanneer die met spijkers

aan een kruis geslagen wordt, letterlijk het bloed aan zijn doorboorde handen heeft. Girard komt tot zijn theorie van een geweldloze God enerzijds via de zojuist beschreven ontdekkingen die hij deed in zijn academische loopbaan. Anderzijds vond zijn bekering tot het christendom al eerder plaats, tijdens het schrijven van zijn eerste boek *Mensonge romantique et vérité romanesque*, waarin hij schrijft over mimetische begeerte in literatuur.

René Girard en Raymund Schwager: de geweldloze God in de theologie

2. Hoe verhoudt het gedachtegoed van René Girard zich tot de theologische uitwerking ervan door Raymund Schwager?

Raymund Schwager gaat voor een groot deel mee in de conclusies van Girard en op een aantal punten vult hij hem aan.

Schwager gaat verder dan Girard door erop te wijzen dat de Bijbel niet alleen het individu op het oog heeft, maar ook een universele redding en de vorming van een nieuwe gemeenschap. Daarvoor is een hartsverandering nodig, die bewerkstelligd wordt door de Heilige Geest. Volgens Schwager ontmaskert Jezus niet alleen het menselijk geweld, maar vindt bij de kruisiging een uitwisseling plaats: Jezus neemt het menselijk geweld op zich en beantwoordt die met liefde. Het schenken van de Geest is uiteindelijk Gods reactie op het menselijk geweld, waardoor er ook daadwerkelijk bevrijding plaatsvindt. Schwager stipt dit aan als reactie op Girard: het kruis is niet alleen een manier waarop kwaad ontmaskerd wordt, maar ook een bron van leven. De Geest maakt een nieuwe gemeenschap mogelijk, een nieuwe manier van eenheid die niet langer afhankelijk is van het zondebokmechanisme. Deze nieuwe gemeenschap wordt belichaamd door de kerk, die op een alternatieve en geweldloze wijze leeft ten opzichte van de machtsstructuren en het geweld van deze wereld.

Jezus roept op tot het imiteren van hem. Hierbij is echter geen rivaliteit nodig, want hij roept daarbij op alles achter te laten en enkel God te dienen. God is een oneindig goed, dat voor iedereen beschikbaar is. De wens om als God te zijn is niet problematisch volgens Schwager. Als een mens ontdekt dat hij van zichzelf niks is, ontdekt hij paradoxaal genoeg tegelijkertijd dat hij dichterbij God is dan hij ooit had verwacht.

Volgens Schwager is de Drie-eenheid het alternatief voor de mimetische driehoeksbegeerte: waar het verlangen bij mimetische rivaliteit door een model naar een object wordt aangewakkerd, zo wordt de Heilige Geest in de harten van mensen gezonden en via de Zoon gericht naar de Vader. De Geest die werkt aan het herstel van het menselijk verlangen speelt bij Schwager zodoende een grote rol.

Het contact tussen Schwager en Girard heeft geleid tot een tweerichtingsverkeer. Girard beïnvloedde Schwager en Schwager beïnvloedde Girard. De onderlinge verschillen – met name omtrent de waardering voor het offer – hebben meer te maken met de doelgroep waarvoor en het vakgebied waarin respectievelijk Girard en Schwager schreven dan met inhoud.

Girard en Schwager correspondeerden veel met elkaar en discussieerden in hun brieven regelmatig over Girards negatieve waardering van het offer. In 1993 geeft Girard aan van gedachten veranderd te zijn en geeft hij toe dat hij het woord 'offer' te negatief had gewaardeerd. Ook licht hij toe dat mimetische begeerte niet per definitie iets negatiefs impliceert. Mimetische begeerte kan ook een positief verlangen naar God inhouden.

Opvallend is dat waar Girard veel nadruk legt op hoe het christendom een mechanisme blootlegt, Schwager benadrukt hoe Christus de mens hier concreet van

bevrijdt. Schwagers belangrijkste aanvullingen ten opzichte van Girard hebben te maken met zijn nadruk op het kruis als bron van leven en het werk van de Heilige Geest. In het denken van Girard roept de geweldloze God op tot een imitatie van zijn geweldloosheid, die getoond wordt in Christus. Bij deze imitatie is er sprake van een beweging vanuit de mens naar God. Schwager benadrukt dat het de Heilige Geest is die het voor de mens mogelijk maakt om zijn verlangen weer naar God te richten en dit is uiteindelijk wat leidt tot een nieuwe manier van leven. Bij hem is er dus meer nadruk op een beweging vanuit God naar de mens.

René Girard en Sarah Coakley: van mimetische begeerte tot een ontologie van verlangen

3. Hoe verhoudt de kritiek van Sarah Coakley op René Girard zich tot diens werk?

Bij een aandachtige bestudering van Sarah Coakley's kritieken op René Girard blijkt dat beide denkers veel minder ver van elkaar verwijderd zijn dan de kritiek die Coakley geeft doet vermoeden. Deze kritiek berust deels op een onnauwkeurige interpretatie van wat Girard daadwerkelijk beweert. Als we het werk van beide denkers met elkaar vergelijken zien we dat ze eigenlijk meer gemeenschappelijk hebben dan deze kritiek aanvankelijk doet vermoeden. Ironisch genoeg bevestigt Coakley Girards interpretatie van het zondebokmechanisme op het moment dat ze juist tegen hem in wil gaan en een pleidooi houdt voor het offer. Uiteindelijk erkent zowel Coakley als Girard dat er een positieve en een negatieve vorm van offeren bestaat. Coakley's beperkte uitleg van mimetische begeerte bij Girard lijkt ertoe te leiden dat ze niet ziet hoeveel ze eigenlijk op een lijn zit met hem als het gaat over de zowel positieve als negatieve rol die verlangen kan spelen.

Coakley heeft een punt als ze aanstipt dat Girard veel nadruk op de rol van kennis legt. Als de mens ooit offers nodig had om geweld kwijt te raken, hoe doen we dat dan vandaag de dag als die offercultussen hun effectiviteit verloren hebben? Laat Girard in zijn analyse niet bij uitstek zien dat de mens een bepaald ritueel nodig heeft om geweld te kanaliseren? Dit punt hoeft echter niet af te doen aan de beweringen van Girard, maar vraagt om een extra uitwerking van zijn ideeën.

Het daadwerkelijke verschil tussen Coakley en Girard lijkt te maken te hebben met hun visies op politiek, cultuur en geweld(loosheid). In Coakley's positieve waardering van het offer mist een analyse van (politiek) geweld. Coakley vraagt zich tegelijkertijd af hoe Christus een positieve verandering kan brengen als geweld aan de menselijke cultuur inherent is. Girard benadrukt dat de geweldloze God tot een geweldloze imitatie oproept en dat dit wel degelijk een concrete verandering in deze wereld kan brengen, ook al zijn menselijke culturen gebouwd op geweld. Daarmee lijkt op de achtergrond van de discussie tussen René Girard en Sarah Coakley verschillende visies op de cultuur, politiek en geweld(loosheid) een rol te spelen.

Ik licht in deze scriptie toe dat Coakley gelijk heeft wanneer ze noemt dat Girard veel nadruk legt op de kennis die het evangelie komt brengen. Het evangelie ontmaskert een mechanisme, maar wat komt ervoor in de plaats? Als mensen ooit door offers te brengen hun geweld konden kwijtraken, hoe moeten ze dat geweld dan kwijtraken als de effectiviteit van deze offercultussen als gevolg van het evangelie verdwenen is?

Het echte verschil tussen Coakley en Girard lijkt te maken te hebben met hun visie op politiek, cultuur en geweld(loosheid). In Coakley's positieve waardering van het offer mist een analyse van (politiek) geweld. Coakley vraagt zich tegelijkertijd af hoe Christus een positieve verandering kan brengen als geweld ingebakken zit in de menselijke cultuur. Girard

benadrukt dat de geweldloze God tot een geweldloze imitatie oproept en dat dit wel degelijk een concrete verandering in deze wereld kan brengen, ook al zijn menselijke culturen gebouwd op geweld.

Conclusie

Hoe verhoudt de theorie van een geweldloze God, zoals we die in het werk van René Girard vinden, zich tot de theologische uitwerking van deze theorie door Raymund Schwager en de theologische kritiek op deze theorie van Sarah Coakley?

Een bestudering van de verhouding van Girards theorie van geweldloze God tot de theologische uitwerking hiervan door Raymund Schwager en de theologische kritiek hierop door Sarah Coakley laat zien dat er een vruchtbare uitwisseling mogelijk is tussen Girards theorie en de wereld van de theologie. Ook al wordt Coakley aangevoerd als criticus van Girard lijkt ook haar werk uiteindelijk niet tegenover dat van Girard te staan. Ik probeer in deze scriptie aan te tonen dat haar kritiek veelal op een beperkte interpretatie berust van wat Girard daadwerkelijk beweert. Zowel Schwager als Coakley vullen Girard aan en opvallend hierbij is dat zij beiden nadrukkelijk de aandacht besteden aan de rol van de Heilige Geest, die de mensen in staat stelt hun verlangen op God te richten. Waar het bij Girard vooral draait om hoe het evangelie het menselijke geweld en rivaliteit ontmaskert en een kennis daarover in de wereld brengt, zien we dat Coakley en Schwager ingaan op hoe de Geest de mens vernieuwt en in staat stelt dit geweld en deze rivaliteit achter te laten.

LIJST VAN AFKORTINGEN

Des choses *Des choses cachées depuis la fondation du monde* van René Girard, geraadpleegd in de Nederlandse en Engelse vertaling:

Girard, René. *Things Hidden Since the Foundation of the World*.
Vertaald door Stephen Bann en Michael Metteer. Stanford,
Californië: Stanford University Press, 1987.

— . *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*. Vertaald door J.
Kleisen e.a. Kampen: Kok Agora, 1978.

LVLS *La violence et le sacré* van René Girard, geraadpleegd in de
Nederlandse vertaling:

Girard, René. *God en geweld: over de oorsprong van mens en cultuur*.
Vertaald door Michel Perquy. Tiel: Lannoo, 1994.

MRVR *Mensonge romantique et vérité romanesque* van René Girard,
geraadpleegd in de Nederlandse vertaling:

Girard, René. *De romantische leugen en de romaneske waarheid*.
Vertaald door Hans Weigand. Kampen: Kok Agora, 1986.

Bij citaten van Bijbelteksten wordt gebruik gemaakt van de Nieuwe Bijbelvertaling

1. INLEIDING

1.1 RELEVANTIE

‘We weten allemaal dat heilige boeken verschrikkelijk zijn en oproepen tot geweld,’ zo besloot Jeroen Pauw een gesprek over religie in de uitzending van zijn talkshow op 24 november 2016.¹ Het gesprek bij hem aan tafel was een treffend voorbeeld van hoe moeizaam het gesprek over religie nogal eens verloopt. En ook al kan zijn opmerking als ongenueanceerd beschouwd worden, is Jeroen Pauw niet de enige die over geweld in religieuze teksten struikelt. In 2015 schreef auteur Dimitri Verhulst *Bloedboek*, waarin hij een hervertelling van de eerste vijf boeken van de Bijbel doet.² Zijn commentaar erbij: ‘Het is merkwaardig dat de Bijbel met al zijn verhalen over volkerenmoord in hotelkamers ligt, terwijl Hitlers *Mein Kampf* verboden is.’³

Lang niet iedereen heeft deze opvatting, maar het valt niet te ontkennen dat religie en geweld regelmatig gepaard gaan, op dit moment, in de (kerk)geschiedenis en ook in de religieuze teksten. Dat geldt ook zeker voor de christelijke traditie. Ik denk dat we niet om dit gesprek heen kunnen en dat we de vragen die deze combinatie van religie en geweld oproept niet moeten ontlopen. Dit gesprek is niet alleen relevant voor de samenleving, maar ook voor de christelijke theologie. Hoe verhouden de oproepen tot moord en doodslag en het beeld van een gewelddadige God zich bijvoorbeeld tot de weg van Jezus en zijn oproep in de Bergrede om zelfs de vijand lief te hebben? Ik hoop dat deze masterscriptie een bijdrage kan leveren aan dit gesprek en deze vragen.

Er zijn twee uiterste manieren om te reageren op geweld in de Bijbel. Een van de manieren is om de Bijbel, zoals Dimitri Verhulst en Jeroen Pauw lijken te doen, af te wijzen en in dezelfde categorie als *Mein Kampf* te plaatsen. Het andere uiterste is de Bijbel omarmen als een onfeilbaar heilig boek, waarvan alle inhoud kritiekloos aangenomen moet worden. Mijn onderzoek zal ingaan op het werk van de Franse antropoloog, filosoof en literatuurwetenschapper René Girard, omdat hij laat zien dat er een derde manier is. In zijn werk behandelt hij uitgebreid de verhouding tussen religie en geweld en uiteindelijk komt hij tot de conclusie dat de God van het christendom volledig geweldloos is. Sinds 2015 is zijn werk een grote inspiratie voor mijn theologisch denken geweest, ondanks – of misschien wel omdat – hij zelf geen theoloog was. Maar natuurlijk roepen zijn gedachten ook theologische vragen op. Hoe leest Girard bijvoorbeeld de gewelddadige passages in de Bijbel? Hoe gaat hij om met het bloed dat aan de handen van God lijkt te kleven?

In deze scriptie ga ik op zoek naar de geweldloze God in het werk van René Girard. Ik wil onderzoeken hoe Girard bij het idee komt dat de God van het christendom niets met geweld te maken heeft. Om de brug naar de theologie te slaan, maak ik gebruik van het werk van Raymund Schwager, een Zwitsers katholiek theoloog die als bewonderaar van Girard diens gedachtegoed theologisch heeft doordacht en uitgewerkt.⁴ Ook wil ik aandacht besteden aan Sarah Coakley, een Anglicaanse theologe, die juist kritisch is op het werk van

¹ Uitzending van de talkshow *Pauw*, omroep VARA, uitgezonden op NPO1, 24 november 2016, geraadpleegd op 6 juli 2017, http://www.npo.nl/pauw/24-11-2016/VARA_101380211.

² Dimitri Verhulst, *Bloedboek* (Amsterdam: Atlas Contact, 2015).

³ Stevo Akkerman, “De gruwelijke Bijbel van Dimitri Verhulst,” *Trouw*, 7 november 2015.

⁴ Raymund Schwager, *Must There Be Scapegoats: Violence and Redemption in the Bible* (San Francisco: Harpercollins, 1987).

Girard. Zo hoop ik meer zicht te krijgen op wat de mogelijke implicaties zijn van Girards gedachtegoed voor de theologie.

1.2 ONDERZOEKSVRAAG

Hoe verhoudt de theorie van een geweldloze God, zoals we die in het werk van René Girard vinden, zich tot de theologische uitwerking van deze theorie door Raymund Schwager en de theologische kritiek op deze theorie van Sarah Coakley?

Door de verhouding tussen Girards ideeën over een geweldloze God in het licht van zowel een theologische uitwerking als een theologische kritiek te houden, hoop ik een beter beeld van de theologische betekenis en relevantie van het werk van Girard en de thema's die daarbij aan de orde komen te krijgen.

1.3 DEELVRAGEN

1. Hoe komt René Girard tot zijn theorie van een geweldloze God?

Deze vraag staat centraal in het eerste hoofdstuk. We kijken naar de belangrijkste kernpunten in het werk van Girard om tot een beter verstaan te komen van zijn conclusie dat de God van het christendom⁵ geweldloos is.

2. Hoe verhoudt het gedachtegoed van René Girard zich tot de theologische uitwerking ervan door Raymund Schwager?

Dit hoofdstuk heeft met name als doel om de brug van René Girard naar de theologie te slaan. We bestuderen het werk van Raymund Schwager en besteden in het bijzonder aandacht aan zijn theologische uitwerking van en aanvulling op Girards gedachtegoed.

3. Hoe verhoudt de kritiek van Sarah Coakley op René Girard zich tot diens werk?

In het derde hoofdstuk kijken we naar de kritiek die Sarah Coakley geuit heeft op René Girard. Wat zijn haar kritiekpunten en hoe verhouden die zich tot Girards eigen werk?

1.3 METHODE

Het onderzoek dat ik wil uitvoeren is in de eerste plaats vergelijkend van aard. Ik probeer te onderzoeken hoe de theorie van Girard zich verhoudt tot zowel een theologische uitwerking als kritiek op zijn werk. Tegelijkertijd is er ook sprake van een evaluerend element. Waar

⁵ Als ik de term 'christendom' gebruik moet niet gedacht worden aan het Engelse 'Christendom' (met hoofdletter), dat verwijst naar de dominantie van christenen in een bepaald gebied of de periode dat de kerk een machtig instituut was. Hier gaat het om wat in het Engels aangeduid wordt met 'Christianity'. Bij Girard ligt de nadruk op de Bijbelse teksten en wat volgens hem de boodschap is van het christelijk geloof. Voor zijn negatieve waardering van wat in het Engels 'Christendom' wordt genoemd, zie: René Girard, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, vert. Stephen Bann en Michael Metteer (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), 181.

liggen de eventuele beperktheden in de theorie van Girard, in het licht van de theologische reacties op zijn werk? En andersom, houdt de kritiek die op hem geuit wordt stand als deze vergeleken wordt met wat hij daadwerkelijk in zijn werk stelt?

Bij het bestuderen van de literatuur zal ik een hermeneutische methode toepassen, waarbij ik de teksten grondig lees en inga op hoe ze zich verhouden tot het grotere geheel van het gedachtegoed van de auteurs en het vakgebied waarvoor ze schrijven. Volgens het model van de hermeneutische cirkel⁶ beweeg ik heen en weer tussen de specifieke teksten die te maken hebben met het onderwerp van mijn onderzoek en de context van het werk van de desbetreffende auteur, die een bepaald doel voor ogen heeft met zijn of haar werk.

⁶ Ingvild Sælid Gilhus, "Hermeneutics," in *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, red. Michael Stausberg en Steven Engler (Londen en New York: Routledge, 2011), 276-278.

2. RENÉ GIRARD EN HET BLOED AAN DE HANDEN VAN GOD

2.1 INLEIDING

*Somewhere in the desert there's a forest, and an acre before us
But I don't know where to begin.*

- Sufjan Stevens⁷

Dit eerste hoofdstuk bestaat uit een verkenning van het werk van René Girard, waarbij we zijn kerngedachten bespreken en in het bijzonder aandacht besteden aan zijn theorie van een geweldloze God. Uiteraard is het niet mogelijk hier het volledige gedachtegoed van Girard tot in de details te behandelen. Tegelijkertijd volstaat het niet enkel aandacht te besteden aan wat hij geschreven heeft over de geweldloze God. Deze ideeën laten zich alleen verstaan in het licht van zijn bredere onderzoek naar literatuur, mythologie en culturen. Karakteristiek voor het denken van Girard is dat het betrekking heeft op bijna alle geesteswetenschappen.⁸ Het vindt zijn aanvang bij literatuurwetenschap en etnologie, maar vindt vanuit daar zijn weg naar vragen van psychologische, religieuze, politieke en sociologische aard. De zoektocht naar Girards begrip van een geweldloze God – een *theologische* zoektocht – kan niet geïsoleerd van zijn overige ideeën plaatsvinden. Maar waar te beginnen?

René Girard werd geboren op 25 december 1923 in Avignon.⁹ Van 1943 tot 1947 was hij student aan de École des chartes, waar hij afstudeerde in de middeleeuwse geschiedenis. In 1947 verhuisde hij naar de Verenigde Staten, waar hij nooit meer is weggegaan. Girard promoveerde aan de universiteit van Indiana. Het onderwerp van zijn dissertatie was de Amerikaanse perceptie van Frankrijk in de periode 1940-1943. Gezien zijn eigen achtergrond was dit een begrijpelijke keuze, maar zijn latere werk zou op zaken van heel andere aard ingaan. Girard werd aan de universiteit van Virginia aangesteld om Frans te doceren. Toen hem later ook gevraagd werd vakken over literatuur te doceren, brak voor hem een belangrijke periode aan in zijn carrière.

In een interview met hem door Rebecca Adams dat in 1993 uitkwam, blikt Girard terug op zijn carrière.¹⁰ Hij heeft op het moment dat dit interview gehouden wordt naam gemaakt als prikkelend en controversieel denker. Zijn werk heeft zich in verschillende richtingen ontwikkeld en hij laat zelfs weten dat hij op bepaalde punten van gedachten is veranderd. Hoewel Girard bekend staat om zijn interdisciplinaire aanpak bekendstaat, is hij officieel alleen als historicus opgeleid. Dit zegt hij erover in dit interview:

Many people see literary criticism as my original field but, in an academic sense, literary criticism is no more “my” field than anthropology, or psychology, or religious studies. If our

⁷ Sufjan Stevens, “Death with Dignity,” van het album *Carrie & Lowell*, Asthmatic Kitty Records, 2015.

⁸ Raymund Schwager, *Must There Be Scapegoats?: Violence and Redemption in the Bible* (San Francisco: Harpercollins, 1987), xi-xii.

⁹ James G. Williams, “René Girard: A Biographical Sketch,” in *The Girard Reader*, red. James G. Williams (New York: Crossroad, 1996), 1.

¹⁰ Rebecca Adams, “Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard,” *Religion and Literature* 25.2 (1993): 9-33.

“real” field is the one in which we are not self-taught, my “real” field is history. In everything that truly matters to me, however, I am self-taught.¹¹

Het is duidelijk zichtbaar in zijn carrière dat hetgeen er voor Girard echt toe deed buiten zijn oorspronkelijke vakgebied viel. Zo was niet geschiedenis, maar literatuur het onderwerp van zijn eerste boek *Mensonge romantique et vérité romanesque*, in het Nederlands vertaald onder de titel *De romantische leugen en de romaneske waarheid*.¹² En het is de literatuur – met name het werk van Miguel de Cervantes – die Girard bracht tot de ontdekking van wat een van de belangrijkste elementen in zijn denken zou worden: de mimetische begeerte.¹³ Wie Girard wil begrijpen, kan niet om dit begrip heen.

De manier waarop en de mate waarin het gedachtegoed van René Girard geraakt heeft aan verschillende vakgebieden zal duidelijker worden aan de hand van een inhoudelijke bespreking van de belangrijkste elementen in zijn werk. Ten eerste kijken we naar het thema van de mimetische begeerte. Hierna bespreken we twee andere cruciale thema's bij Girard: eerst het zondebokmechanisme en hoe deze religie en mythologie in de hand werkt en vervolgens de unieke rol van het christendom als de ontmaskering van dit mechanisme. Door een uiteenzetting van deze samenhangende thema's – volgens Girard zelf zijn dit zijn drie grote ontdekkingen¹⁴ – zullen we tot een antwoord komen op de vraag die in dit hoofdstuk centraal staat: hoe komt René Girard tot zijn theorie van een geweldloze God?

2.2 'IK WOU DAT IK JOU WAS'. OVER MIMETISCHE BEGEERTE

*Wat van jezelf is, waardeer je toch meer. Het is misschien niet goed,
maar ik heb het zelf ook hoor. Zo vind ik mijn tuin mooier ingericht
dan die van mijn buurman. En ik vind mijn cd-verzameling smaakvoller
dan die van de buurman. En ik vind mijn buurvrouw leuker dan die...
van de buurman.*

*En opeens dacht ik: 'Maar dat is het!' Als we nou allemaal ons buurland leuker
gaan vinden dan het buurland van het land naast ons, dan zijn we er toch?*

- Herman Finkers¹⁵

Mimetische begeerte is een kernbegrip in het gedachtegoed van Girard.¹⁶ Volgens hem wordt het menselijk verlangen naar een bepaald object of persoon altijd bemiddeld via een

¹¹ Adams, “Violence, Difference, Sacrifice,” 11.

Dat hij spreekt over ‘self-taught’ is in zekere zin ironisch voor iemand die zoveel nadruk legt op mimesis en beweert dat al ons gedrag aangeleerd is.

¹² René Girard, *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, vert. Hans Weigand (Kampen: Kok Agora, 1986).

¹³ Adams, “Violence, Difference, Sacrifice,” 12.

¹⁴ James G. Williams, “Epilogue: The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard,” in *The Girard Reader*, 262.

¹⁵ Herman Finkers, “Een Uur Herman Finkers,” oudejaarsconference 2015, omroep VARA, uitgezonden op NPO1, 31 december 2015, geraadpleegd op 4 juli 2017, <http://humortv.vara.nl/fragment/herman-finkers-oudejaarsconference-hele-show>.

¹⁶ Williams, “René Girard: A Biographical Sketch,” 1.

ander. We zijn imiterende wezens en dat waar ons verlangen naar uitgaat is gebaseerd op het verlangen van anderen die voor ons als modellen fungeren.¹⁷ Menselijke imitatie bevindt zich dus niet alleen op het vlak van gedrag, maar ook op het vlak van de begeerte. Deze zogenaamde driehoeksbegeerte – een verlangen dat van een subject naar een object uitgaat en bemiddeld wordt via een derde – leidt Girard in MRVR in aan de hand van grote literaire werken van Miguel de Cervantes, Gustave Flaubert, Stendhal, Marcel Proust en Fjodor Dostojewski.¹⁸ Volgens hem is hier sprake van wat hij ‘romaneske’ literatuur noemt: werken waarin de aanwezigheid van de bemiddeling onthuld wordt, in tegenstelling tot in de ‘romantische’ literatuur, waar deze verborgen is en de suggestie gewekt wordt dat de personages als autonome individuen begeren.¹⁹ Bij laatstgenoemde categorie lijken de personages hun eigen begeertes te bezitten, terwijl de romaneske waarheid laat zien dat het andersom is en de begeertes de personages bezitten. Bij genoeg afstand tussen het subject en de bemiddelaar brengt mimetische begeertes weinig risico’s met zich mee. Zo volgt in het werk van Cervantes het personage Don Quichot de ridder Amadis na. Omdat Amadis in dit verhaal een fictief persoon is, bestaat er een veilige afstand tussen subject en bemiddelaar. Er is sprake van ‘externe bemiddeling.’ Als de afstand kleiner wordt en invloedssferen van subject en bemiddelaar elkaar overlappen spreekt Girard van ‘interne bemiddeling.’²⁰ Deze afstand hoeft niet geografisch opgevat te worden. Een leerling en een meester zijn dichtbij elkaar, ze verkeren in elkaars gezelschap, maar door een verschil in hiërarchie bevindt zich tussen hen toch een grote afstand. Bij interne bemiddeling – bijvoorbeeld tussen twee broers of vrienden – is de situatie anders en brengt mimetische begeertes risico’s met zich mee. Als de begeerte van twee of meerdere mensen uitgaat naar hetzelfde object of persoon, leidt deze begeerte immers tot rivaliteit.

Deze mimetische begeerte via interne bemiddeling wordt in volle ornaat getoond in het werk van Dostojewski, waarin ‘geen liefde meer zonder jaloezie, geen vriendschap zonder afgunst, geen aantrekking zonder afstoting’²¹ is. Het model voor het verlangen wordt hier tegelijkertijd het obstakel op de weg naar het object van verlangen. De dynamiek van deze dubbelrol van obstakel en model, heeft een centrale plek in *De eeuwige echtgenoot* van Dostojewski.²² In dit verhaal lezen we hoe het personage Pawel Pawlowitsj in Sint-Petersburg komt wonen om in de nabijheid van de voormalige minnaars van zijn nog maar net overleden echtgenote te kunnen zijn. Als Pawel Pawlowitsj wil hertrouwen, schakelt hij de hulp in van Weltsjaninow, die een van die minnaars is. Hij staat erop dat Weltsjaninow hem vergezelt naar de vrouw met wie hij van plan is te trouwen en mee te helpen een cadeau voor haar te kiezen, ‘opdat Weltsjaninow haar begeert en zich garant stelt voor haar erotische waarde.’²³

Achter deze bemiddelde begeerte zit volgens Girard een begeerte om een ander te zijn.²⁴ Girard vergelijkt de verhouding van het object tot de bemiddelaar met de verhouding van een relikwie tot het heilige. Hoe dichter het model bij het subject staat, hoe groter de

¹⁷ James G. Williams, “A Note to the Reader,” in *The Girard Reader*, red. James G. Williams (New York: Crossroad, 1996), viii.

¹⁸ Girard, *De romantische leugen*, 7-50.

¹⁹ Girard, *De romantische leugen*, 20.

²⁰ Girard, *De romantische leugen*, 13.

²¹ Girard, *De romantische leugen*, 41.

²² Girard, *De romantische leugen*, 44-45.

²³ Girard, *De romantische leugen*, 45.

²⁴ Girard, *De romantische leugen*, 77.

metafysische waarde van het begeerde object wordt.²⁵ Het model staat garant voor de waarde van het object. In zijn *La Violence et le Sacré* (in het Nederlands vertaald onder de titel *God en geweld*) weidt Girard hier verder over uit:

Als hij eenmaal zijn primordiale behoeften heeft bevredigd, en soms al voordien, verlangt de mens heel intens, maar hij weet niet wat, aangezien hij naar een zijn verlangt, een zijn waarvan hij zich verstoken voelt en dat een andere wel lijkt te bezitten. Van die *andere* verwacht het subject dat hij hem zegt wat hij moet begeren om dit zijn te bereiken. Als het model, dat reeds over een superieur zijn lijkt te beschikken, iets begeert, dan kan het alleen maar om een object gaan dat een nog grotere zijnsvolheid kan verschaffen. Het model wijst dit hoogst begeerlijke object niet aan met woorden, maar gewoon door zijn begeerte.²⁶

Girards gedachten over mimetische begeerte behelzen dus meer dan een simpele constatering dat de mens imiteert en daarom met elkaar rivaliseert. Uiteindelijk gaan ze over een ontologisch verlangen. Ten diepste gaat het hier over een verlangen naar iets waarvan de mens niet weet wat het is, maar een ander altijd lijkt te bezitten. Achter deze begeerte zit wat Girard een 'honger naar het heilige' noemt:

Alles is toch vals in de begeerte, alles is toneel en gekunsteld, met uitzondering van *de geweldige honger naar het heilige*. Het is deze honger die de elementen van een armetierig positief bestaan een metamorfose doet ondergaan zodra het kind zijn God ontdekt, zodra hij op de goddelijke *Ander*, op zijn bemiddelaar, de almacht gaat projecteren welks gezicht hem verplettert.²⁷ [eerste cursivering, DS]

Dit leidt er zelfs toe dat die ander, van wie de verlangens gekopieerd worden, als een soort godheid gaat functioneren. In het hoofdstuk met de veelbetekenende titel "De mensen zullen elkaars goden zijn" schrijft Girard:

De mensen die de vrijheid niet in het gezicht kunnen zien, staan bloot aan de angst. Ze zoeken een steunpunt om daarop hun blik te richten. Er is geen God meer, geen koning, geen heer om hen aan het universele te verbinden. Om te ontsnappen aan het gevoel van bijzonderheid begeren de mensen volgens de *Ander*; ze kiezen vervangende goden, want ze kunnen het oneindige niet opgeven.²⁸

Het thema van de mimetische begeerte blijft als een rode draad door het werk van Girard lopen. Hij spreekt over mensen als 'interdividuen', die niet individueel en autonoom hun beslissingen maken en verlangen (zoals de romantische leugen wil doen geloven), maar voortdurend gevormd en geleid worden door anderen, die hun modellen zijn.²⁹ We zagen echter al dat het model, in het geval van interne bemiddeling, kan veranderen in een rivaal. Subject en model zullen immers dezelfde dingen begeren. Wie we het meeste liefhebben, wordt zo ons grootste obstakel. Omdat imitatie diep in het menselijke wezen zit, werkt deze

²⁵ Girard, *De romantische leugen*, 78.

²⁶ René Girard, *God en geweld: over de oorsprong van mens en cultuur*, vert. Michel Perquy (Tielt: Lannoo, 1994), 147.

²⁷ Girard, *De romantische leugen*, 74.

²⁸ Girard, *De romantische leugen*, 61.

²⁹ René Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, trans. James G. Williams (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001), 137.

twee kanten uit: ook het model wordt erdoor beïnvloed. Het model wordt de imitator van zijn imitator en de imitator wordt het model van zijn model.³⁰ Er ontstaat een rivaliteit die enkel kan escaleren en waar geen einde aan komt.

Of wel? Voor de beantwoording van deze vraag moeten we inzoomen op een tweede thema dat een centrale plek in het gedachtegoed van René Girard heeft: de zondebok.

2.3 IN HET BEGIN WAS DE MOORD: DE REDDENDE ZONDEBOK

*Red crosses on wooden doors
And if you float you burn
Loose talk around tables
Abandon all reason
Avoid all eye contact
Do not react
Shoot the messengers*

*This is a low flying panic attack
Sing the song of sixpence that goes*

*Burn the witch
Burn the witch
We know where you live*

- Radiohead³¹

Geloof je naaste niet, vertrouw je vriend niet, let op je woorden, ook bij wie er in je armen ligt. De zoon veracht zijn vader, de dochter verzet zich tegen haar moeder, de schoondochter tegen haar schoonmoeder, en huisgenoten blijken vijanden.

- Micha 7:5-6

In een wereld waar vrienden in vijanden veranderen, waar geliefden elkaars rivalen zijn en waar mensen langzaam worden wat ze het meest haten, valt niet op een vredige manier samen te leven. Waar Girard in MRVR aan de hand van literaire voorbeelden het mimetische karakter van de menselijke begeerten laat zien, is LVLS het werk waarin hij ingaat op hoe menselijke beschavingen zijn omgegaan met de problemen waartoe deze begeerten onvermijdelijk leiden. Zo schrijft hij:

Daar waar er enkele ogenblikken tevoren nog duizend particuliere conflicten waren, duizend vijandige en van elkaar geïsoleerde broederparen, is er nu opeens weer een gemeenschap, een eensgezindheid in de haat tegen één van haar leden. Alle rancunes die over duizend

³⁰ René Girard, "Mimesis and Violence," in *The Girard Reader*, 12.

³¹ Radiohead, "Burn the Witch," van het album *A Moon Shaped Pool*, XL Recordings, 2016.

Op het weblog Lazarus schreef ik eerder wat over dit lied van Radiohead en de bijbehorende videoclip met betrekking tot de ideeën van René Girard over het zondebokmechanisme: <http://www.lazarusmagazine.nl/2016/05/jezus-antwoord-op-burn-the-witch-radiohead/>.

verschillende individuen rondgestrooid lagen, alle divergerende haatgevoelens convergeren voortaan naar één enkel individu, naar de *zondebok*.³²

Een gemeenschap die de eenheid compleet verloren is als gevolg van mimetische rivaliteit, vindt haar redding in het aanwijzen van een zondebok, een individu of een ander volk, dat als schuldige wordt beschouwd van de crisis die de eigen orde in gevaar brengt. Eenheid wordt zo gevonden in een gezamenlijke vijand. In dit proces is sprake van een 'dubbele transformatie'.³³ De eerste transformatie vindt plaats als er een zondebok is gevonden en er een geloof postvat waarbij men er heilig van overtuigd is dat dit slachtoffer daadwerkelijk de grote schuldige is. De tweede transformatie vindt plaats na dit slachtoffer te hebben vermoord of uitgedreven. De gemeenschap ziet in dat zij haar nieuw gevonden eenheid te danken heeft aan haar zondebok, die de weg naar verzoening gebaad heeft.³⁴ Volgens Girard vinden mensen niet hun goden uit, maar vergoddelijken ze hun slachtoffers.³⁵ In mythologie zijn de sporen van dit proces te vinden. Zo schrijft Girard over Oedipus:

enerzijds ziet men in hem een ellendig, verwerpelijk en zelfs schuldig personage; hij is het voorwerp van allerlei spot, verwensingen en vanzelfsprekend ook van geweld. Anderzijds wordt hij met een soort religieuze verering omringd; hij speelt de hoofdrol in een soort cultus.³⁶

Uit dit zondebokmechanisme ontspringen drie belangrijke zaken die volgens Girard de pilaren zijn waarop primitieve religie en beschaving haar grondvesting vindt: mythes, offers en verboden.³⁷ Het thema van de enkeling die het slachtoffer wordt, komt terug in talloze stichtingsmythen. We vinden het in Soemer, India, Egypte, China en onder Germaanse volken.³⁸ Ook in de Bijbel vinden we zo'n stichtingsmythe, namelijk in het verhaal van Kain en Abel (waarover later meer). In offercultussen is het slachtoffer dat zijn weg naar het altaar vindt een vertegenwoordiging van het slachtoffer dat oorspronkelijk vermoord werd.³⁹ Volgens Girard zijn de overeenkomsten tussen de verschillende offerpraktijken over de wereld heen een teken dat er aan de basis van deze praktijken concrete geweldsdaden liggen.⁴⁰ Het offer speelt voor de gemeenschap dan ook een onmisbare rol. Het is als het ware een uitlaatklep: het voorziet als maatregel om tijdig het geweld een weg naar buiten te laten vinden, zodat het voortbestaan van de gemeenschap niet verder bedreigd wordt. Het offer is een 'preventief wapen in de strijd tegen geweld'.⁴¹ In een notendop is dat dan ook volgens René Girard de functie van primitieve religie: het verhinderen dat het wederzijdse geweld zijn weg naar de gemeenschap weer terugvindt.⁴² De derde pilaar – waar we hier verder niet heel diep op in zullen gaan – is die van het verbod of de wet: de regelgeving die moet voorkomen dat een nieuwe geweldscrisis kan uitbreken. Zo noemt Girard het

³² Girard, *God en geweld*, 86.

³³ Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 72.

³⁴ Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 62-70.

³⁵ Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 70.

³⁶ Girard, *God en geweld*, 100.

³⁷ Girard, *Things Hidden*, 154-155.

³⁸ Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 82.

³⁹ Girard, *God en geweld*, 102-103.

⁴⁰ Girard, *God en geweld*, 79.

⁴¹ Girard, *God en geweld*, 23.

⁴² Girard, *God en geweld*, 61.

opvallende verbod op imiterend gedrag in primitieve samenlevingen⁴³ en bespreekt hij verschijnselen als de angst voor tweelingen.⁴⁴ In het gedachtegoed van Girard zijn het dan ook niet de onderlinge verschillen die mensen met elkaar in conflict brengen, maar zit het probleem juist in uniformiteit, in het feit dat mensen op elkaar lijken. Deze uniformiteit, begeleid door mimetische begeerte, kan tot rivaliteit en geweld leiden. Het aanbrenge van een verschil – namelijk het verschil tussen de zondebok en de rest van de gemeenschap – is in dit geval juist de redding en remedie. Mythologie, offers en verboden – de pilaren van primitieve religie – voorzien hierin.

Zoals eerder vermeld vergoddelijken mensen hun slachtoffers volgens Girard. De dubbelheid waarmee dit gepaard gaat – enerzijds de unanieme opvatting dat het slachtoffer schuldig en verwerpelijk is, anderzijds de zondebok als de goddelijke redder zonder wie de gemeenschap niet had kunnen voortbestaan – vindt haar weerslag in hoe het heilige of het sacrale ervaren wordt:

Het sacrale is alles wat de mensen des te meer beheerst naarmate de mensen zich in staat achten het te beheersen. [...] Het geweld vormt de ware en geheime kern van het sacrale.⁴⁵

Het heilige, dat is het samenstel van postulaten waartoe de menselijke geest aan het eind van de mimetische crises steeds wordt gebracht door de collectieve overdracht op de verzoenende slachtoffers. In plaats dat het heilige een sprong in het irrationele is, vormt het, zolang die overdracht de kracht van haar werking niet ziet slinken, de enig mogelijke hypothese voor de mensen.⁴⁶

Het sacrale is volgens Girard onlosmakelijk verbonden met geweld. Als het over deze gewelddadige vorm van goddelijkheid, heiligheid of sacraliteit gaat – wat eigenlijk de menselijke projectie van het eigen geweld is – zullen we hier, in navolging van Girard, kiezen voor de term ‘het sacrale.’ Op deze manier onderscheiden we het van de geweldloze God, die Girard in het christendom meent te vinden (*God en geweld*, de titel van de Nederlandse vertaling van *La Violence et le Sacré*, roept in die zin verwarring op).⁴⁷ Aan de rol van het christendom in het gedachtegoed van Girard besteden we dan ook nu aandacht.

2.4 HET CHRISTENDOM EN DE GEWELDLOZE GOD

Bij wie bekend is met het christelijke gedachtegoed zullen bovengenoemde ideeën van Girard vragen oproepen. Was Jezus ook niet een zondebok waarvan beweerd werd dat hij een goddelijke status had? En is de Bijbel niet net zo goed een mythologisch boek, waarin geweld gelegitimeerd en een offercultus ingesteld wordt? Girard kent echter een unieke plaats toe aan het christendom, dat volgens hem haaks staat op het mythologische denken. Hoe komt hij tot deze conclusie?

⁴³ Girard, *Things Hidden*, 10-11.

⁴⁴ Girard, *God en geweld*, 62.

⁴⁵ Girard, *God en geweld*, 36.

⁴⁶ René Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, vert. J. Kleisen e.a. (Kampen: Kok Agora, 1990), 57.

⁴⁷ Girard, *Things Hidden*, 233.

2.4.1. De zondebok die de zondebokken redde

In het interview met Rebecca Adams verwoordt Girard op treffende wijze de centrale rol die het christendom in zijn werk speelt:

Everything in my research leads to this special revelation which defines the uniqueness of Christianity. My ultimate purpose is to show that this special Christian revelation can and must be approached in rational terms, in terms of the Gospels' own critique of all human religion. All religions, including the great Eastern religions, and also Judaism and Christianity, were preceded by archaic forms of the sacred, rooted in the mimetic unanimity of a scapegoat mechanism. The special revelation of Christianity really centers on the claim that Jesus was unjustly put to death. This claim is a denial of the scapegoat's guilt, which is the basis for the scapegoat consensus by the community, the very essence of religion. This vindication of Christ extends to all victims "since the foundation of the world" and is the source of all genuine demystification in our world.⁴⁸

De evangeliën uiten volgens Girard een kritiek op de menselijke religie, door te wijzen op de onschuld van de zondebok. In de Bijbel ontdekte hij dat zich een nieuw zienswijze aandient: de teksten onthullen het perspectief van de slachtoffers en laten zien dat God aan hun kant staat.⁴⁹ Zo zien we in Genesis 4 al hoe in een 'stichtingsmythe' – Kaïn doodt zijn broer Abel en sticht na deze moord de eerste beschaving – een tegenstem te horen is: de moord op Abel wordt afgekeurd en God neemt het op voor dit onschuldige slachtoffer. In tegenstelling tot wat gangbaar is in mythologieën – denk bijvoorbeeld aan de stichtingsmythe van Rome, waarin Romulus zijn broer Remus vermoordt – wordt de stem van het slachtoffer gehoord:⁵⁰ 'Hoor toch hoe het bloed van je broer uit de aarde naar mij schreeuwt' (Genesis 4:10). Andere voorbeelden zijn de Psalmen die passages bevatten waarin een individu door vele vijanden omringd wordt en het uitschreeuwt tot God; Job, die als zondebok van zijn gemeenschap God aanroept; de Lijdende Knecht in Jesaja 52:13-53:12; en Jozef in Genesis 37-47. Het verhaal van deze laatstgenoemde vergelijkt Girard met de Griekse mythe van Oedipus.⁵¹ De overeenkomsten zijn opvallend. Zowel Jozef als Oedipus wordt verstoten uit zijn familie. Oedipus begint een nieuw bestaan in Thebe, Jozef in Egypte. De verstoting van Oedipus wordt echter omschreven als een legitieme daad – het orakel had immers voorspeld dat hij op een dag zijn vader zou vermoorden en met zijn moeder zou trouwen – terwijl Jozef het onschuldige slachtoffer is van een complot dat zijn jaloerse broers tegen hem smeden. Oedipus en Jozef maken een vergelijkbare carrière mee: Oedipus wordt koning in Thebe nadat hij de stad van de ondergang heeft gered en aan Jozef wordt het bestuur van het paleis toevertrouwd. In beide verhalen vindt hierop volgend een crisissituatie plaats: Oedipus wordt beschuldigd van incest en vadermoord en Jozef van overspel met de vrouw van de farao. Ook hier geldt weer dat Oedipus neergezet wordt als daadwerkelijk schuldig, terwijl Jozef het slachtoffer van een leugen is. Het verhaal van Jozef kent zijn climax als zijn

⁴⁸ Adams, "Violence, Difference, Sacrifice," 31.

⁴⁹ James G. Williams, voorwoord van Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, xvii. Williams, "Epilogue: The Anthropology of the Cross," 282.

⁵⁰ Matthew J. Distefano, *From the Blood of Abel: Humanity's Root Causes of Violence and the Bible's Theological-Anthropological Solution* (Orange, California: Quoir, 2016), Kindle Edition, Location 1205-1217.

⁵¹ Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 106-120.

broers afreizen naar Egypte, op de vlucht voor de hongersnood en dan Jozef ontmoeten. Zij herkennen Jozef niet, maar hij hen wel. Jozef staat voor een belangrijke keuze: gaat hij voor vergelding of vergeving voor wat hem aangedaan is? Volgens Girard is dit moment fundamenteel:

Het verschil tussen het bijbelverhaal [sic] en de mythe van Oedipus, of willekeurig welke andere mythe, 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 waar datzelfde geweld wordt doorzien, aangeklaagd en tot slot wordt vergeven. Het is het verschil tussen een absolute waarheid en een absolute leugen. Ofwel men zwicht voor de besmetting van de mimetische hype en men blijft bij de leugen van de mythen, ofwel men weerstaat die besmetting en men is in de waarheid met de Bijbel.⁵²

Het ontmaskeringsproces dat in de Bijbel plaatsvindt, komt tot een hoogtepunt in de evangeliën.⁵³ Ook hier komen we dezelfde dynamiek van overeenkomsten en verschillen met mythologie tegen. Jezus sterft als slachtoffer van een menigte, als een zondebok, en ook aan hem wordt een goddelijke status toegekend. Door zijn dood worden vijanden (rivalen) met elkaar verzoend: 'Op die dag werden Herodes en Pilatus vrienden, terwijl ze altijd elkaars vijanden waren geweest' (Lucas 23:12). Maar ook hier geldt weer dat de zondebok, in tegenstelling tot in de mythologieën, het onschuldige slachtoffer is. De evangeliën zijn er duidelijk over dat de dood van Jezus een onrechtvaardige daad is. In het lijdensverhaal van Jezus wordt het slachtoffer niet vergoddelijkt, maar wordt het goddelijke een slachtoffer. De openbaring die hier plaatsvindt is de definitieve formulering van iets dat al deels in het Oude Testament zichtbaar is, maar dat hier radicaal doorgevoerd wordt, doordat God in eigen persoon de rol van slachtoffer accepteert.⁵⁴ De kruisiging van Jezus is niet de oorzaak van zijn goddelijkheid, maar de consequentie van zijn goddelijkheid.⁵⁵ De teksten die de kruisiging van Jezus beschrijven bevatten niet de wonderelementen die gebruikelijk zijn bij de mythologieën waarin geweld gelegitimeerd wordt: de dood van Christus betekent volgens Girard dan ook het einde van het sacrale.⁵⁶ Hier zijn we getuige van een executie die in alle kilheid, barbaarsheid en rauwheid wordt omschreven. De enige wonderen waar nog wel sprake van is, zijn in lijn met de ontmaskering die Girard in zijn werk op het spoor kwam: het tempelvoorhangsel dat in Marcus en Lucas scheurt, toont het failliet van de 'sacrale' religie en de graven die opengaan in Matteüs staan symbool voor een in ere herstelling van de slachtoffers die de mensheid sinds het begin der tijden gemaakt heeft.⁵⁷ Hiermee gepaard gaat ook Girards negatieve waardering van het offer, waarover hij zegt dat God ze 'afschuwelijk acht'.⁵⁸

Het christelijk geloof wil ons doen denken dat, anders dan de valse mythische verrijzenissen, die werkelijk in collectieve moorden zijn geworteld, de verrijzenis van Christus niets te maken heeft met het geweld van de mensen. Zij doet zich voor na de dood van Christus,

⁵² René Girard, *Ik zie Satan vallen als een bliksem*, vert. Robert Lemm (Kampen: Kok Agora, 2000), 116-117.

⁵³ Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 121-136.

⁵⁴ Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 130.

⁵⁵ Girard, *Things Hidden*, 233.

⁵⁶ Girard, *Things Hidden*, 231-235.

⁵⁷ Girard, *Things Hidden*, 234-235.

⁵⁸ Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 278.

onvermijdelijk, maar niet dadelijk, pas op de derde dag en ze heeft, vanuit christelijke gezichtspunt, haar oorsprong in God zelf.⁵⁹

Volgens Girard is de ontmaskering van het zondebokmechanisme niet enkel de boodschap van de Bijbelse teksten, maar ook het effect ervan in de geschiedenis: het gevolg van de blootlegging van deze geweldsdynamiek heeft een speciale zorg voor slachtoffers in samenlevingen als gevolg gehad. In de woorden van James G. Williams:

The New Testament Gospels are the starting point for a new science or knowledge of humanity. This new knowledge begins with faith in Christ the innocent victim, and it becomes the leaven that will work itself out and expand to the point that the concern for victims becomes the absolute value in all societies molded or affected by the spread of Christianity.⁶⁰

Het humanisme en de filantropie zijn volgens Girard uit christelijke grond gegroeid.⁶¹ Omdat de Bijbelse teksten en het christendom een bewustzijn van het zondebokmechanisme de wereld in hebben gebracht, bestaat er vandaag de dag ironisch genoeg een mimetische rivaliteit rondom de zorg voor slachtoffers.⁶² Waar vroeger de zondebok een oplossing was voor mimetische rivaliteit, wordt er nu gerivaliseerd over wie er de echte zondebok is. Het proces dat de Bijbel in gang heeft gezet, heeft dan ook niet louter positieve effecten als gevolg. De evangeliën hebben ervoor gezorgd dat het zondebokmechanisme niet meer werkt, in ieder geval niet met de effectiviteit zoals het dat ooit deed, en zo kan deze openbaring zelfs een toename van geweld met zich meebrengen: ‘Denk niet dat ik gekomen ben om op aarde vrede te brengen. Ik ben niet gekomen om vrede te brengen, maar het zwaard’ (Jezus in Matt. 10:34).⁶³ In *Le bouc émissaire* (in het Nederlands vertaald als *De zondebok*) bespreekt Girard de zogenaamde ‘intermediaire teksten,’ vervolgingsteksten die bijvoorbeeld gaan over Jodenvervolging en heksenjachten.⁶⁴ Door het proces dat de Bijbel in gang heeft gezet, lezen we deze teksten voor wat ze zijn – teksten over politieke, religieuze of raciale vervolgingen – en worden de gebeurtenissen niet langer meer als mythes overgeleverd.⁶⁵

Met de claim van Girard dat mythologie haar zondebokken vergoddelijkt en het christendom de antimythe is waarin het tegenovergestelde gebeurt – God wordt een zondebok – zullen we nu verder ingaan op de God die we in het werk van Girard op het spoor komen en hoe deze God verschilt van ‘het sacrale.’

2.4.2 De honger naar het heilige en het affectieve geheugen

Girard plaatst de God van het christendom dus tegenover een valse verwrongen vorm van heiligheid – het sacrale, de vergoddelijkte zondebokken van de mythologie. Maar in paragraaf 2.2 zagen we al dat Girard over de menselijke neiging tot het vergoddelijken van

⁵⁹ Girard, *Ik zie Satan vallen als een bliksem*, 135.

⁶⁰ Williams, voorwoord van Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, xix.

⁶¹ Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 163.

⁶² Girard, *I See Satan Fall Like Lightning*, 164.

⁶³ Williams, “Epilogue: The Anthropology of the Cross,” 275.

⁶⁴ René Girard, *De zondebok*, vert. Ben Hoffschulte (Kampen: Kok Agora, 1986).

⁶⁵ René Girard aan Raymund Schwager, 22 februari 1978, in *René Girard and Raymund Schwager*, red. Scott Cowdell e.a., vert. Sheelah Treflé Hidden en Chris Fleming (Londen, Verenigd Koninkrijk: Bloomsbury Academic, 2016), Kindle Edition, Location 1384.

hun rivalen spreekt. Van vergoddelijking is in die zin dus niet alleen sprake na het doden of uitdrijven van een zondebok, maar al eerder, in het begeren via de 'Ander' – een proces dat kan leiden tot rivaliteit en in een latere fase dus ook tot het aanwijzen van een zondebok. De bemiddelaar, die tegelijkertijd het obstakel is, krijgt op deze manier net zo'n dubbele functie als het sacrale, 'kwaadaardig en heilig.'⁶⁶ Zoals de Bijbel het zondebokmechanisme ontmaskert, vindt Girard in romans de ontmaskering van deze metafysische begeerte. Girard spreekt hier over het 'affectieve geheugen' als bestrijdingsmiddel tegen de metafysische begeerte:

Het affectieve geheugen vindt de neiging tot het heilige terug, en deze neiging is puur genot, omdat ze niet meer door de bemiddelaar wordt onderbroken. [...] Het geheugen ontbindt de tegenstrijdige elementen van de begeerte. Het heilige verliest zijn wierookgeur, terwijl het aandachtige en vrijgelaten begrip nu het obstakel kan herkennen waarover het struikelde. Het begrijpt nu de rol van de bemiddelaar en openbaart ons het helse mechanisme van de begeerte. [...] De begeerte in zijn ware gedaante doorzien, is de middelaar doorzien in zijn dubbelrol: kwaadaardig en heilig. [...] Het affectieve geheugen is het brandpunt van heel het proustiaanse werk. Het is bron van waarheid en bron van heiligheid; hieruit ontspringen de religieuze metaforen; het openbaart de goddelijke en duivelse functie van de bemiddelaar.⁶⁷

Net als de vergoddelijkte zondebok vervult ook de bemiddelaar een dubbelrol van zowel kwaadaardigheid als heiligheid. En zoals de weg naar de ware heiligheid gevonden wordt door een ontmaskering van het zondebokmechanisme, noemt Girard het affectieve geheugen als het wapen waarmee de begeerte ontbonden wordt van de tegenstrijdige elementen en de waarheid in de ogen gekeken kan worden. Een 'serene vredige herinnering' en weergave van de gebeurtenissen zoals ze echt hebben plaatsgevonden, kan een stap naar bekering zijn.⁶⁸ 'An experience of demystification, if radical enough, is very close to an experience of conversion,' zegt Girard in een interview dat James G. Williams met hem hield.⁶⁹ Het is dan ook tijdens het schrijven van MRVR dat zijn eigen bekering plaatsvond. Terwijl hij naar eigen zeggen met een cynische en destructieve instelling, in de geest van de atheïstische intellectuelen van zijn tijd, begon aan dit boek, realiseerde Girard zich tijdens het schrijven van het laatste hoofdstuk dat hij dezelfde bekeringservaring onderging als die hij beschreef.⁷⁰ Zijn eigen 'demystificatieproject' leidde hem naar het christendom. Hoewel hij in dit interview deze eerste intellectuele stap in zijn bekering als een aangename ervaring omschrijft, spreekt hij tegelijkertijd in een brief aan theoloog Raymund Schwager over de intellectuele ervaring als een 'afdeling in de hel.'⁷¹ Girard benadrukt de noodzakelijke stap van schuldbesef, het onder ogen komen van de eigen ellendige situatie: 'Awareness of guilt is forgiveness in the Christian sense.'⁷² Het onder ogen komen van de waarheid, hoe pijnlijk en confronterend ook, is voor Girard de weg van bekering, naar het ware heilige.

Nu we gezien hebben hoe mensen volgens Girard in staat zijn hun rivalen en zondebokken te vergoddelijken, zullen we aandacht besteden aan Girards opvatting van het

⁶⁶ Girard, *De romantische leugen*, 75.

⁶⁷ Girard, *De romantische leugen*, 75-76.

⁶⁸ Williams, "Epilogue: The Anthropology of the Cross," 283-284.

⁶⁹ Williams, "Epilogue: The Anthropology of the Cross," 284.

⁷⁰ Williams, "Epilogue: The Anthropology of the Cross," 283-285.

⁷¹ René Girard aan Raymund Schwager, 24 januari 1991, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 3704-3712.

⁷² Williams, "Epilogue: The Anthropology of the Cross," 286.

ware heilige.

2.4.3 De geweldloze God van liefde

*Some of us we hide away
Some of us we don't
Some will live to love another day
And some of us won't
But we all know there is a law
And that law, it is love
And we all know there's a war coming
Coming from above*

*There is a war coming
There is a war coming*

- Nick Cave & the Bad Seeds⁷³

Volgens René Girard is de geschiedenis op weg naar een complete openbaring van de geweldloze God.⁷⁴ We zagen hoe volgens hem geweld de kern vormt van het sacrale. De God van de evangeliën daarentegen heeft niets met geweld te maken. Girard ziet de openbaring van de evangeliën als een voortzetting en voltooiing van het ontmaskeringsproces dat al in het Oude Testament in gang gezet wordt. Hij maakt dus niet, zoals Marcion in de tweede eeuw, een onderscheid tussen de wrede God van het Oude Testament en de vredelievende God van het Nieuwe Testament. Daarentegen spreekt Girard over de Bijbel als een 'text in travail,' waarin zich niet zozeer een vloeiend progressief openbaringsproces met een rechte lijn voordoet, als wel een worsteling van een tekst op weg, met dan weer vooruitgang dan weer achteruitgang.⁷⁵ Dat er in de teksten sporen van sacrale noties van God te vinden zijn (teksten waarin God geweld pleegt of hiertoe oproept), is dan ook niet verbazingwekkend. De Bijbel moet gelezen worden in het licht van Christus, die Girard identificeert met 'het woord van God' in Johannes 1:

een wetenschappelijke verantwoording van de religieuze intuïtie valt samen met de door de proloog van Johannes aangereikte gedachte, dat we in het Woord der waarheid het weten aangaande de zondebok, die altijd maar weer door de mensen wordt uitgedreven, moeten onderkennen willen we de hele bijbel in het licht van het Nieuwe Testament verklaren en hem herlezen in werkelijk christologisch licht. Zolang dit inzicht er nog niet is blijft een rationeel inzicht in de objectieve relatie die de beide Testamenten verenigt onmogelijk.⁷⁶

⁷³ Nick Cave & the Bad Seeds, "Hiding All Away," in *Abattoir Blues / The Lyre of Orpheus*, Mute Records, 2004.

⁷⁴ Brief van René Girard aan Raymund Schwager, 22 februari 1978, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1384-1392.

⁷⁵ Robert G. Hamerton-Kelly, red., *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1987), 141.

⁷⁶ Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 325-326.

De openbaring van de geweldloze God via de evangeliën brengt een schok te weeg. Doordat de onschuld van de zondebok, die onder lagen mythologieën verborgen lag, op tafel komt te liggen en God aan de kant van de onschuldige slachtoffers blijkt te staan, wordt de mensheid beroofd van haar meest effectieve wapen om het geweld te bestrijden. Het zondebokmechanisme is failliet. De openbaring van de geweldloze God gaat in die zin gepaard met een escalatie van menselijk geweld, zoals de bekering die we bij Girard tegenkomen gepaard gaat met een afdaling in de hel. Maar te midden van deze negatieve noties vinden we uiteindelijk toch een nadruk op een God die liefde is en op het feit dat deze liefde volledig haaks staat op het menselijk geweld.

Het evangelie van Johannes betuigt dat God liefde is en de synoptische evangeliën spitsen dit toe door te zeggen dat God de elkaar vijandige broers met dezelfde welwillendheid bejegt. Het indelen in categorieën dat uit het geweld voortkomt en dat er weer in opgaat, bestaat niet voor de God van het evangelie. Laat niemand van Hem vragen dat Hij gedwee ingaat op het beroep dat wij op Hem doen met onze moordzuchtige, tegen onze broeders gerichte haatgevoelens.⁷⁷

Ook al heeft Girard een uitgebreide theorie waardoor hij tot zijn overtuiging van een geweldloze God komt en benadrukt hij de rationele benadering van de christelijke openbaring (zie eerste citaat in subparagraaf 2.4.1), geeft hij aan dat uiteindelijk de liefde de grond van alle ware kennis is:

de liefde is tegelijk het goddelijke zijn en de grond van alle ware kennis. [...] Geen enkel zuiver „intellectueel” proces kan ooit tot ware kennis leiden, want dat degene die de vijandige broers vanuit de hoogte van zijn wijsheid bekijkt niets met hen te maken heeft, lijkt alleen maar zo. Alle menselijke wijsheid is schijn, in de mate waarin zij niet de beslissende proef heeft doorstaan, die van de vijandige broers, en misschien zal zij die nooit doorstaan, misschien zal zij zich in de ivoren toren van haar trots veilig voelen, maar zij zal er allen maar onvruchtbaarder door worden.⁷⁸

De openbaring van deze geweldloze God heeft volgens Girard ook ethische implicaties. Dit ethische aspect is voor hem zelfs van groot belang. Een geweldloze levensstijl is voor hem belangrijker dan een intellectueel verstaan van het evangelie. Als James G. Williams hem vraagt waar in de kerkgeschiedenis hij de mensen vindt die zijn interpretatie delen, antwoordt hij: “All those who have tried to follow the way of Christ and the Kingdom of God, living as nonviolent as possible, have understood, though not necessarily intellectually.”⁷⁹ In *Des Choses* merkt hij er het volgende over op:

deze geweldloosheid, die zo belachelijk schijnt bij een transcendente godheid, komt er totaal anders uit te zien wanneer men haar overbrengt naar deze aarde, wanneer de mensen er hun eigen gedrag ten opzichte van andere mensen naar gaan richten.

Als de Vader is zoals de Zoon Hem afschildert, dan is het Woord van de Zoon, zoals ik dat weergaf, zeker ook het Woord van de Vader, want het is het wezen van de Vader, en niet zomaar een eenvoudig beeld ervan, dat door het Woord van de Zoon wordt beschreven. Het nodigt ons uit te handelen zoals de Vader handelt, op Hem te gaan lijken. Het Woord van de

⁷⁷ Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 319.

⁷⁸ Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 328-329.

⁷⁹ Williams, “Epilogue: The Anthropology of the Cross,” 273.

Vader, dat identiek is met Hem, houdt in dat de mensen gezegd wordt wat het wezen van de Vader is, opdat zij Hem kunnen navolgen: „Hebt uw vijanden lief en bidt voor wie u vervolgen, opdat gij kinderen moogt zijn van uw Vader die in de hemelen is.”⁸⁰

Waar de effecten van de christelijke openbaring gepaard gaan met een escalatie geweld doordat het zondebokmechanisme zijn effectiviteit verloren, doet het christendom dus tegelijkertijd een oproep om het geweld volledig af te zweren: een oproep tot een nieuwe imitatie voorbij de mimetische rivaliteit, waarbij de geweldloze God, zoals hij zich getoond heeft in Jezus, nagevolgd wordt.

2.5 CONCLUSIE: DE GOD MET BLOED AAN ZIJN HANDEN

In dit hoofdstuk zijn we door de hoofdlijnen van het gedachtegoed van René Girard gelopen en hebben we de vraag gesteld hoe Girard in zijn werk tot een theorie van een geweldloze God komt. Deze vraag kunnen we op twee manieren beantwoorden. We zien enerzijds dat Girard door zijn analyse van literatuur, mythologie en de Bijbel en zijn drie grote ontdekkingen – mimetische begeerte, het zondebokmechanisme en de ontmaskering van het zondebokmechanisme in het christendom – komt tot zijn theorie van een geweldloze God, met de nadruk op ‘geweldloze.’ Tegelijkertijd zien we dat Girards eigen bekering tot het christelijk geloof eerder plaatsvond, tijdens het werken aan MRVR, waarin hij dezelfde ontwikkeling doormaakte als de romanpersonages waar hij over schreef. Als we de vraag beantwoorden naar hoe Girard tot zijn theorie van een geweldloze God komt – met de nadruk op ‘God’ – moeten we ons realiseren dat zijn vroege werk, waarin hij vooral ingaat op mimetische begeerte, hier een belangrijke rol bij heeft gespeeld.

Vanwaar het gekozen beeld van de God met bloed aan zijn handen? Girard hangt het idee van een geweldloze God aan, dus dit beeld lijkt haaks te staan op wat hij beweert. Het bloed zit dan ook niet aan de handen van God, omdat hij een God is die actief moord en doodslag aanricht, maar omdat hij zich solidair toont met de onschuldige slachtoffers van moord en doodslag en in de persoon van Jezus, wanneer die met spijkers aan een kruis geslagen wordt, letterlijk het bloed aan zijn doorboorde handen heeft. Bovendien houdt deze God het menselijk geweld niet tegen, maar neemt hij een escalatie ervan voor lief. Jezus bracht geen vrede, maar het zwaard. De confrontatie met deze gewelddadige realiteit is een belangrijk onderdeel van het werk van Girard. Een soortgelijke dubbelheid speelt op meerdere niveaus in het werk van Girard een rol: onze grootste rivalen zijn onze grote voorbeelden; de zondebok wordt unaniem als schuldige gezien, maar is tegelijkertijd de redder bij uitstek; de openbaring van het evangelie leidt tot escalaties van geweld, maar doet tegelijkertijd een oproep tot het volledig afzweren van geweld; de weg van bekering gaat via een afdaling in de hel.

In het volgende hoofdstuk zal ik hier verder theologisch over uitweiden. We kijken daar naar René Girard als de schoenmaker die bij zijn leest bleef, maar de wereld van de theologie – waar hij zelf niet toe behoorde – toch niet onberoerd liet met zijn ideeën. We besteden in het bijzonder aandacht aan het werk van theoloog Raymund Schwager, die de theorie van Girard opgepakt en uitgewerkt heeft en intensief met hem correspondeerde. Ook zullen we zien hoe Girard enkele van zijn eigen ideeën nuanceerde en zelfs van mening veranderde.

⁸⁰ Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 319-320.

3. RENÉ GIRARD EN RAYMUND SCHWAGER: DE GEWELDLOZE GOD IN DE THEOLOGIE

I can well see that neither progressivism, nor the wish to keep the church within the constraints of the old formulations, can really hear what we try to say. Quite a lot more time is needed, but I'm sure it will come about one day.

- René Girard in een brief aan Raymund Schwager⁸¹

3.1. INLEIDING

Dit tweede hoofdstuk zal voortborduren op het vorige. Wederom zal het gedachtegoed van René Girard centraal staan, maar hier zullen we proberen de brug naar de theologie te slaan. Waar we in het vorige hoofdstuk het werk van Girard zelf onderzochten, besteden we nu aandacht aan de katholieke theoloog Raymund Schwager (1935-2004), die in zijn boek *Brauchen wir einen Sündenbock?* de ideeën van Girard theologisch uitgewerkt heeft. We zullen zien hoe zijn ideeën nieuw licht werpen op Girards denken en in het bijzonder op zijn theorie van de geweldloze God. Schwager vult Girard op enkele punten aan en soms wijkt hij zelfs van hem af. Bovendien is Girard niet alleen van invloed geweest op Schwager, maar is ook andersom het geval.⁸² Tussen de twee is door de jaren heen een bijzondere vriendschap ontstaan en een groot deel van de brieven die ze tussen 1974 en 1991 aan elkaar stuurden zijn gebundeld in het boek *René Girard and Raymund Schwager*.⁸³ Deze briefwisseling maakt niet alleen inzichtelijk hoe Girard en Schwager elkaars gedachten aanscherpten, maar geeft ook weer hoe hun eigen achtergronden en contexten meespeelden bij de ontwikkeling van hun werk. We eindigen dit hoofdstuk met enkele punten waarop Girard zijn gedachten heeft genuanceerd of zelfs veranderd. De centrale vraag in dit hoofdstuk luidt: hoe verhoudt het gedachtegoed van René Girard zich tot de theologische uitwerking ervan door Raymund Schwager? Op welke punten heeft Schwager aangevuld of tegengesproken? Met deze zoektocht hopen we een beter zicht te krijgen op wat een theologische doordenking van Girards gedachtegoed behelst.

3.2 TWEE VERSCHILLENDE WERELDEN

Het werk van René Girard heeft de theologie niet onberoerd gelaten. Zo richtten bijvoorbeeld Michael en Lorri Hardin de organisatie *Preaching Peace* op om predikanten te helpen de mimetische theorie van Girard te gebruiken als hulpmiddel bij het preken.⁸⁴ Verwant daaraan is ook de *Girardian Lectionary*, die voorziet van commentaren op het kerkelijk leesrooster vanuit de mimetische theorie en is opgesteld door theoloog Paul Neuchterlein.⁸⁵ Ook in andere vakgebieden wordt gebruik gemaakt van Girards

⁸¹ René Girard aan Raymund Schwager, 10 januari 1986, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 3124.

⁸² Scott Cowdell e.a., introductie van *René Girard and Raymund Schwager*, Location 76.

⁸³ *René Girard and Raymund Schwager*, red. Scott Cowdell e.a., vert. Sheelah Treflé Hidden en Chris Fleming (Londen, Verenigd Koninkrijk: Bloomsbury Academic, 2016), Kindle Edition.

⁸⁴ "About Preaching Peace," *Preaching Peace*, geraadpleegd op 3 juli 2017, <http://www.preachingpeace.org/about/mission-statement.html>.

⁸⁵ *Girardian Lectionary*, geraadpleegd op 3 juli 2017, <http://girardianlectionary.net>.

gedachtegoed. Sinds 1990 is *The Colloquium on Violence Religion (COV&R)* actief in het toepassen van de inzichten van Girard omtrent imitatie en geweld op verschillende disciplines, waaronder religiewetenschappen, Bijbelse hermeneutiek, filosofie, literatuur, sociologie en antropologie.⁸⁶

Toch wordt niet enkel op de (theologische) loftrumpet geblazen als reactie op het werk van René Girard. Van zowel christelijke als atheïstische zijde kreeg hij kritiek.⁸⁷ Zelf was Girard geworteld in de wereld van de avant-garde en de revolutionaire traditie. En hoewel hij deze later steeds meer is gaan bekritisieren,⁸⁸ is hij altijd meer in die wereld thuis geweest dan in die van het Franse katholicisme. In die zin is de dubbelheid van zowel verbinding als vervreemding een belangrijk onderdeel geweest in het leven en werk van Girard. In zijn briefwisseling met Raymund Schwager schreef Girard in 1978 nog dat hij – in tegenstelling tot wat later in zijn leven het geval zou zijn – geen contacten had in theologische kringen.⁸⁹ En hoewel hij in 1980 werd uitgenodigd voor een lunch met paus Johannes Paulus II,⁹⁰ vernam hij van Schwager in 1984 dat professoren van het Pauselijk Bijbels Instituut in Rome diep geschokt waren door wat Girard over de brief aan de Hebreëen geschreven had.⁹¹ Schwager zelf merkte op dat er zowel een enthousiasme als terughoudendheid is als het gaat om de relevantie die de theorie van Girard heeft voor de theologie.⁹² Toen Schwager in een van zijn brieven Girard enkele theologische vragen stelde, reageerde laatstgenoemde met de opmerking dat de uitwerking van bepaalde religieuze thema's niet tot zijn domein behoort, maar tot die van Raymund Schwager.⁹³ Omdat we in dit onderzoek de focus leggen op een thema van theologische aard, zullen we dan ook verder ingaan op de theologische uitwerking van Girards gedachtegoed door Schager.

3.3 RAYMUND SCHWAGER

In 1978 verscheen *Brauchen wir einen Sündenbock?*, het boek waarin Raymund Schwager laat zien hoe de belangrijkste inzichten van de theorie van Girard de Bijbel in een verhelderend perspectief plaatsen.⁹⁴ Voor een groot deel gaat Schwager mee in de conclusies van Girard, zoals we die in het vorige hoofdstuk bespraken, maar op een aantal

⁸⁶ "About COV&R," *The Colloquium on Violence and Religion*, geraadpleegd op 4 juli 2017, <http://violenceandreligion.com/about-covr/>.

⁸⁷ René Girard aan Raymund Schwager, 17 april 1978, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1523.

⁸⁸ Adams, "Violence, Difference, Sacrifice," 14.

⁸⁹ René Girard aan Raymund Schwager, 14 januari 1978, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1346.

⁹⁰ René Girard aan Raymund Schwager, juni 1980, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 2119.

⁹¹ Raymund Schwager aan René Girard, 26 februari 1984, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 2904.

Het gaat hier over de bewering van Girard dat de brief aan de Hebreëen een verkeerde weergave geeft van de betekenis van de dood van Christus, omdat hierin over deze dood als 'offer' wordt gesproken. Zie: Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 275-278.

⁹² Raymund Schwager aan René Girard, 4 februari 1987, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 3328-3346.

⁹³ René Girard aan Raymund Schwager, 17 april 1978, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1483.

⁹⁴ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, vii.

punten vult Schwager Girard aan of gaat hij zelfs tegen hem in. In dit hoofdstuk kijken we naar een aantal belangrijke kerngedachten van Schwager en hoe deze zich verhouden tot Girard.

3.3.1 Het Oude Testament en het geweld van God

We zagen hoe Girard de God van het christendom als fundamenteel geweldloos ziet. Maar wanneer een theoloog beweert of zelfs maar suggereert dat God geweldloos is, kan hij of zij niet heen om de teksten waarin het tegenovergestelde het geval lijkt te zijn. De Bijbel, en met name het Oude Testament, bevat passages waarin God expliciet betrokken is bij geweld, ofwel als actieve uitvoerder, ofwel als de opdrachtgever ervan. Schwager bespreekt dan ook de teksten die gaan over het geweld van God in het Oude Testament en deelt ze op in vier categorieën.⁹⁵ Als eerste noemt hij de teksten waarin Gods toorn een volledig irrationele reactie is. Hier valt bijvoorbeeld de passage in 2 Samuel 6 onder, waarin Uzzah dood neervalt omdat hij de Ark van het Verbond aanraakt. Dit soort teksten zijn zeldzaam. Veel vaker lezen we teksten van de tweede categorie, waarin God gewelddadig ingrijpt als reactie op het kwaad door mensen aangericht wordt. Een duidelijk voorbeeld is Leviticus 26:23-25:

Als jullie hieruit geen lering trekken en tegen mij in blijven gaan, zal ik op mijn beurt ook tegen jullie in gaan. Zevenmaal zo streng zal ik jullie voor je zonden straffen: Ik zal jullie met het zwaard treffen om de schending van het verbond te wreken. Wanneer jullie je dan in de steden verschansen, zal ik de pest op je loslaten, zodat je aan je vijand overgeleverd bent.

De derde categorie waar Schwager over schrijft, is hieraan gerelateerd, maar hier is het niet God zelf die de straf uitvoert, maar zijn andere individuen de werktuigen in zijn handen: 'ik zal je aan barbaren overleveren, aan mannen die dood en verderf zaaien' (Ezechiël 21:37). Hier horen ook de vele teksten bij waarin God aan zijn eigen mensen opdracht geeft andere volken uit te roeien. In deze teksten is weinig ruimte voor genade. Zo moeten de Amalekieten in 1 Samuel, inclusief vrouwen, kinderen en baby's, afgestraft worden om iets wat hun voorouders gedaan hebben. In totaal zijn er meer dan honderd passages waarin God expliciet de opdracht geeft om mensen te doden.⁹⁶ Tot slot is er de vierde categorie, met teksten waarin God niet actief straft, maar waarin hij zich terugtrekt, mensen aan hun lot overlaat en dus juist helemaal niet meer ingrijpt, met als gevolg dat mensen slachtoffers van hun eigen daden worden: 'Maar jullie allen ontsteken vuur en wapenen je met brandpijlen. Ga door de gloed van dat vuur, brand je aan je eigen pijlen!' (Jesaja 50:11) De dader straft hier als het ware zichzelf. Schwager ziet deze categorieën als de vier fasen in een progressieve openbaring, waarin gaandeweg duidelijk wordt dat het geweld niet van God afkomstig is.⁹⁷

3.3.2 Het Oude Testament en het geweld van de mens

Waar God niets met geweld te maken heeft volgens Schwager, heeft de mens dat des te

⁹⁵ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 53-71.

⁹⁶ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 60.

⁹⁷ Raymund Schwager aan René Girard, augustus / september 1976, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1077-1094.

meer.⁹⁸ Ruim zeshonderd passages in het Oude Testament gaan expliciet over naties, koningen of individuen die elkaar aanvallen, vernietigen en doden. Veel belangrijker dan de hoeveelheid van deze teksten is volgens Schwager de negatieve waardering die in het Oude Testament aan dit geweld gegeven wordt. In de analyse van Schwager is de Oudtestamentische visie op geweld in de eerste plaats er een van afkeur: geweld wordt primair beschouwd als een probleem, verbonden met het kwaad en de zonde zelf, in plaats van als een oplossing om het kwaad en de zonde mee te bestrijden. Hiervoor verwijst hij naar hoe de priestercodex, die de menselijke misdaden samenvat onder de noemer 'geweld' (het Hebreeuwse '*hamas*', zie Genesis 6:12 en 6:13). Ook de profetische teksten zien het fenomeen van geweld in dit licht. De analyse van Schwager vindt er geen doekjes om:

On the one hand, all interhuman transgressions are summed up under the term "violence"; on the other, no human being is exempt from this violent urge. All are described as lusting for blood, all in Israel as well as all nations.⁹⁹

Niet alleen is geweld te classificeren als zonde, maar is andersom ook het geval en impliceert zonde geweld: het geweld is de consequentie van de zonde. Dit maakt Schwager duidelijk aan de hand van zijn interpretatie van de zondeval.¹⁰⁰ De dood die volgens God zou volgen als consequentie van de zonde, voltrekt zich niet onmiddellijk, zo merkt Schwager op. Sterker nog: aan Adam was bepaald geen kort leven beschoren. De eerste die daadwerkelijk de dood vindt, is Abel:

Abel is the first human being to die. His death figures therefore as a paradigm for human mortality. But he died a violent death. Because Adam and Eve sinned, they lost the privilege of being in God's presence. That is why Abel was slain.¹⁰¹

De dood die de consequentie van de zonde is, is volgens Schwager dan ook geen biologische dood, maar een gewelddadige dood. Hij benadrukt het belang van dit punt nog eens aan het eind van zijn boek:

...since the advent of the theory of the origin of species, even Christians believe less and less that the biological death of all humans should be ascribed to the failure of a prehistoric ancestor. The biblical statement that death is the fruit of sin is in danger of disappearing. This erosion of meaning can be countered only by confirming unequivocally that the Old and New Testament writings are speaking primarily of violent death when they speak of the fruit of sin.¹⁰²

3.3.3 "Girardiaanse" thema's in het Oude Testament

In het eerste gedeelte van *Brauchen wir einen Sündenbock?* bespreekt Raymund Schwager het Oude Testament en hoe daarin verschillende thema's uit het denken van Girard de revue passeren. Zo spelen in verscheidene teksten rivaliteit en jaloezie een grote rol.¹⁰³ Hij noemt

⁹⁸ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 47-53.

⁹⁹ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 53.

¹⁰⁰ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 68-69.

¹⁰¹ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 69.

¹⁰² Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 230.

¹⁰³ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 71-75.

onder andere Kaïn en Abel (Gen. 4), Abraham en Lot (Gen. 13:15-13), Sarah en Hagar (Gen. 16:1-16), Jakob en Esau (Gen. 25:29-34; 27:1-40), Jozef en zijn broers (Gen. 37:4); en Mirjam, Aäron en Mozes (Num. 12:2). Op politiek niveau escaleert broederlijke rivaliteit op gewelddadige wijze later in de strijd tussen Israël en Juda. En al helemaal aan het begin in Genesis 1 zien we hoe rivaliteit de weg naar de zonde opent: de slang brengt de leugen dat God jaloers is op de mensheid de wereld in.

Ook het specifiek *mimetische* aspect van begeerte vindt Schwager terug in het Oude Testament.¹⁰⁴ Het imiteren van de afgodendienst van de vreemde volken is ten strengste verboden: 'ik waarschuw u op voorhand dat u dan zeker zult omkomen.' (Deut. 8:19). Maar de militaire macht en de politieke prestige van de Assyriërs maken dat Israël toch voor de bijl gaat (Ez. 23:5-6). In 1 Samuël zien we dat het volk een koning aan het hoofd wil, 'zoals alle andere volken er een hebben' (1 Sam. 8:5). En ook mimesis is in het allerbegin aan de orde, als de slang wijst op de verboden vrucht en zo het verlangen van Eva aanwakkert. Tussen afgoderij en goddelijk geweld bestaat een relatie: God dreigt met vernietiging als consequentie van deze imitatie. Tegelijkertijd zien we hoe in Jeremia 7 God tot de profeet vertelt dat niet hij zelf lijdt onder deze afgoderij, maar dat het volk eraan onder door zal gaan. Ezechiël benadrukt dat de straf voor Juda uitgevoerd gaat worden door de volken die zij zelf achterna is gaan lopen in hebzucht (Ez. 23:12; 23:22-23). Het volk roept de problemen over zichzelf af en God hoeft hier niet actief voor te straffen.

Net als Girard ziet ook Schwager het thema van de unanieme vijandschap en het collectieve geweld tegen de enkeling terugkomen in het Oude Testament.¹⁰⁵ Behalve Job en de Psalmen noemt Schwager ook de profeten, die niet alleen vaak het slachtoffer van collectief geweld worden, maar dit thema zelf ook laten klinken in hun boodschap: 'nu lopen alle volken tegen je te hoop' (Mi. 4:11).

Schwager ziet in het Oude Testament bevestigd worden dat de Bijbel het idee van een God die bloed wil zien afwijst. Zo brokkelt de offercultus in het Oude Testament volgens hem als het ware af, in eerste instantie doordat de cultus van de vreemde volken veroordeeld wordt, maar vervolgens ook via een interne kritiek van de eigen cultus (Am. 5:21-25; Hos. 10:1-15; Mi. 6:6-7; Jer. 7:21-22):¹⁰⁶

To the prophets violence is such a great evil that it can no longer be outwardly transferred to a goat and removed from the community. That is why the sacrifices are no longer effective. God is "sick" of them, they "revolt" him. Instead, the hidden truth appears: the hands of the sacrificers are full of blood. Indirectly this indicates that the sacrifices had a meaningful function as long as the true character of violence was not yet recognized. But as soon as this step is taken one can only say:

For I desire steadfast love and not sacrifice,
the knowledge of God, rather than burnt offerings. (Hos. 6:6)

Sacrifices belong to the realm of violence. Opposed to that realm stands the kingdom of love and of knowledge of God.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 76-81.

¹⁰⁵ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 91-109.

¹⁰⁶ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 81-91.

¹⁰⁷ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 88.

Het brengen van offers heeft uiteindelijk geen functie en leidt niet tot gehoorzaamheid aan God:

In the final analysis, one cannot serve God with sacrifices. He does not need them, and they have no effect. But the human beings need an ear to be able to hear the voice of God, accept his word, and follow instructions with all his or her heart. The word makes possible the inner personal relationship that we call faith, trust and love.¹⁰⁸

Een vergelijkbare ontwikkeling vindt plaats als het gaat om het thema van de jaloezie van God.¹⁰⁹ In bepaalde teksten is de jaloezie van God bijna identiek aan zijn heiligheid en bovendien wordt zijn jaloezie nauw in verband gebracht met zijn geweld (Deut. 4:23-24; 6:15; 32:16). Net zoals bij geweld, is er volgens Schwager bij jaloezie sprake van een menselijk fenomeen, dat geprojecteerd wordt op God. Pas in Deutero-Jesaja wordt duidelijk dat God geen rivaal is van andere goden, die immers niet blijken te bestaan. Dit is niet het enige nieuwe geluid dat in Deutero-Jesaja te horen is. In de tekst die gaat over de 'Lijdende Knecht' zien we opnieuw het motief van het collectieve geweld tegen de eenling, maar hier zonder een reactie van vergelding en tegengeweld (een reactie die in bijvoorbeeld veel Psalmen wel een rol speelt).¹¹⁰

The writing of Second Isaiah contains the clearest expression in the Old Testament of the transfer of many violent actions unto one innocent individual. Here too Yahweh reveals himself in a most personal way and at the same time empowers his servant to adopt a completely new, nonviolent mode of behavior. [...] Second Isaiah makes it clear that God does not miraculously remove the tendency to violence from the human world. But he enables his servant (a single individual or a complete community) to carry the misdeeds of others without repaying them in kind. The true character of violence is thus more decisively unmasked, and even evildoers can, at least subsequently, recognize the truth.¹¹¹

Al in het vorige hoofdstuk zagen we dat Girard wees op het unieke karakter van de Bijbelse teksten, die een stem geven aan de onschuldige slachtoffers. Schwager wijst erop dat het Oude Testament daarin nog verder gaat en niet alleen de bevrijding van individuen op het oog heeft, maar ook een universele redding en de vorming van een nieuwe gemeenschap.¹¹² Wie verdrukt wordt door zijn of haar vijanden, brengt God *bijeen* (zie bij. Ps. 107:1-3). Over wat er met de vijanden gebeurt, zijn de teksten niet eenduidig: soms wordt gesproken over hun totale vernietiging (Zach. 12:9), maar ook zijn er aanwijzingen voor een nieuw verbond waarbij uiteindelijk zelfs een volk als Assyrië gezegend zal worden (Jes. 19:24-25). Daar waar het afgezonderd leven van God dood (moord en geweld) als gevolg had en offers de weg naar God niet konden banen, is voor deze nieuwe manier van leven een radicale verandering nodig: geen nieuwe wetten, kennis of een vergeldend ingrijpen van God, maar een verandering van het hart:

¹⁰⁸ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 116.

¹⁰⁹ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 74-75.

¹¹⁰ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 129.

¹¹¹ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 133-134.

¹¹² Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 133-134.

God promises to inscribe the law directly in the human heart. [...] Only when human beings find fulfillment of their most intimate and most personal strivings in the spirit of God will they be free of the spell of imitation and the jealousy that springs from it. Then they become capable of the one act that Cain could not do: gain master over the sin lurking everywhere.¹¹³

Hoe dit precies in zijn werk zal gaan, blijft hier nog in het ongewisse. Bovendien bestaat er nog onduidelijkheid, zelfs in Deutero-Jesaja, over of het God is die de misdaden op de knecht legt of dat het volk dit zelf doet. Met andere woorden: is de knecht de zondebok van God of de zondebok van de mens?

Schwager ziet het Oude Testament als een geschiedenis van herinterpretaties en gaat daarin mee met Girards idee van een 'text in travail.' Dat zien we dus bij thema's als het geweld en de jaloezie van God, de waardering van de offercultus en bij de Lijdende Knecht, waar het kwaad niet langer meer vergolden wordt. Het lot dat Jezus treft, biedt volgens Schwager een nieuwe herinterpretatie en geeft daarmee een antwoord op de vragen die na het bestuderen van het Oude Testament nog bestaan.¹¹⁴ Daarom kijken we nu naar hoe Schwager op het Nieuwe Testament ingaat.

3.3.4 Jezus: de zondebok die wel moest sterven

Ook Schwagers interpretatie van het Nieuwe Testament sluit over het algemeen aan bij die van Girard. Tegelijkertijd gaat Schwager op een aantal punten verder dan Girard. Centraal bij Schwager is de gedachte dat het Nieuwe Testament laat zien dat Jezus niet stierf als een willekeurige zondebok – zoals de zondebokken die in LVLS beschreven worden – maar dat hij wel *moest* sterven.¹¹⁵ Op verschillende manieren is dit het geval. Jezus ging de confrontatie aan met zijn tijdgenoten door het geweld dat latent onder hen aanwezig was, openlijk te benoemen.¹¹⁶ De aankondigingen van de vernietiging van de tempel betekenden een aankondiging dat het volk zou lijden onder het geweld van hun eigen wandaden.¹¹⁷ Jezus beschuldigde de Farizeeën en Schriftgeleerden van hypocrisie en noemde hen de zonen van degenen die de profeten vermoord hadden (Matt. 23:31-32).¹¹⁸ Al het onschuldige bloed dat sinds Abel vergoten was, zou deze generatie worden aangerekend (Matt. 23:35-36). Dit betekent niet dat specifiek de mensen tot wie Jezus het woord richtte schuldig waren aan deze moord en doodslag – in het Oude Testament kreeg men gaandeweg al het besef dat niemand voor de zonden van zijn vader hoefde te sterven (Jer. 31:29-30; Ez. 18:1-4) – maar dat deze generatie zich niet langer meer kon verbergen achter excuses:

If everyone dies only for his or her own sins, and if the blood of all past violent acts comes nonetheless upon the present generation, it could mean that through the message of Jesus people are confronted with the fundamental propensity of all past misdeeds. In contrast to earlier generations, who remained completely or partially ignorant of the true impulse of their own deeds, from now on this is no longer true. What has dominated human history since Cain now becomes evident. The present generation has no excuses. It is fully

¹¹³ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 125.

¹¹⁴ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 134-135.

¹¹⁵ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 190-200.

¹¹⁶ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 146-166.

¹¹⁷ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 147.

¹¹⁸ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 149-154.

confronted with its deep-seated violence and called to unrestricted responsibility. In this respect all blood shed in the past comes upon this generation.¹¹⁹

In dit licht verstaat Schwager ook de teksten waarin Jezus zegt geen vrede, maar verdeeldheid en het zwaard te brengen (Matt 10:34-36; Luc. 12:51-53): omdat Jezus het verborgen geweld ontmaskert, kan het niet meer onder de oppervlakte blijven bestaan en krijgt het de ruimte te escaleren. Verzoening kan zo onmogelijk het eerste gevolg zijn van zijn komst.¹²⁰

Zoals *al* het onschuldige bloed dat sinds Abel vergoten is deze specifieke generatie in Jeruzalem wordt aangerekend, zo zijn ook bij de executie van Jezus *alle* mensen op aarde betrokken: 'de koningen van de aarde' en de 'heersers' (Hand. 4:25-27), 'de machthebbers van deze wereld' (1 Kor. 2:8).¹²¹

The New Testament says that *all men and women on earth* have banded together against one man, against Jesus. This statement can in no way be verified historically. It is a theological judgement based on the unique claims of Jesus and on his fate, inclusive also his resurrection and the sending of the Spirit.¹²²

Op dit punt kiest Schwager andere taal dan Girard: hij spreekt expliciet over een geloofsperspectief, iets dat volgens hem onmogelijk rationeel te bewijzen is.¹²³

Schwager benadrukt dat Jezus niet alleen kwam om het verborgen geweld aan het licht te brengen, maar ook om zijn Koninkrijk te vestigen, in woord en daad.¹²⁴ Jezus doet niet alleen een diagnose van een ziekte, maar komt ook met een medicijn. Zijn ethische geboden om geen kwaad met kwaad te vergelden, moeten dan ook in dit licht verstaan worden: niet als moralistische oproepen, maar als de enige manier om uit de besmettelijke geweldscyclus te breken.¹²⁵ In het opvolgen van deze geboden, handelt de mens zoals God ook handelt. Niet alleen zijn de geboden van Jezus een onderdeel van dit medicijn, maar ook zijn dood. De 'bijeenvrenging' waarover we net al spraken, vindt uiteindelijk daar plaats. De manier waarop dit gebeurt kent een zekere ironie: Jezus weet iedereen bijeen te brengen, omdat iedereen zich tegen hem keert.¹²⁶ Jezus is in die zin een klassieke zondebok. En hier ontvouwt zich ook waar de tekst over de Lijdende Knecht een voorafschaduw van was: er is geen goddelijke vergelding, het kwaad komt niet terug op de hoofden van de uitvoerders, maar wordt beantwoord met liefde.

The Father saved from death the one who was burdened with all the sins and the violence of the world; and he made the Crucified, in response to his act of self-giving, the source of life for the many. The stone rejected by the builders became the cornerstone. The worst act of

¹¹⁹ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 154.

¹²⁰ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 154-157.

¹²¹ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 187-190.

¹²² Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 190.

¹²³ Raymund Schwager aan René Girard, augustus/september 1976, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1086-1094.

¹²⁴ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 166-183.

¹²⁵ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 171-176.

¹²⁶ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 183-190.

violence in the world was not answered with a vengeful counterblow; instead, rivers of forgiving love flowed back.¹²⁷

Als Schwager spreekt over Jezus als noodzakelijke ('necessary') zondebok – als we zeggen dat Jezus wel *moest* sterven – kunnen we dat dus op twee manieren opvatten. Zijn missie, daden en woorden, lokten een gewelddadige reactie uit. Doordat hij het geweld dat onder zijn tijdsgenoten aanwezig was benoemde, maakte hij zich niet geliefd en werd hij uiteindelijk zelf het slachtoffer van dat geweld. Het kon dus niet anders dan uitlopen op deze executie. Het *moest* wel zo gaan. Ten tweede benadrukt Schwager dat doordat *allen* zich tegen hem hadden gekeerd, Jezus ook in staat was *allen* te redden. Hij neemt de zonde van allen op zich, transformeert die tot vergevende liefde en doorbreekt zo de cyclus van geweld. 'Allen tegen één' wordt 'één voor allen.' Om dit te kunnen doen *moest* Jezus wel een zondebok worden. Aan het kruis vindt een uitwisseling plaats, waarbij de zonde en het geweld van de mens wordt verruild voor Gods liefde. Schwager gaat hierin verder dan Girard en noemt het kruis dan ook niet alleen een bron van kennis, maar ook – in de navolging van de traditie – een bron van leven.¹²⁸ Gods reactie op het menselijke geweld, is het sturen van de Geest, die vervolgens een nieuwe 'bijeengbrenging', een nieuwe gemeenschap, mogelijk maakt:

The Son of God first provokes a gathering in the negative sense: all gang up against him and unload their ill will upon him. The Spirit, however, creates a positive gathering of the converted conspirators and evildoers. In this process the two actions depend on each other.¹²⁹

De Geest is voor Schwager belangrijk, niet alleen als degene die de mensen bijeenbrengt in een nieuw soort gemeenschap, maar ook als degene die de mens in staat stelt het geweld af te zweren, door een verandering in het menselijk hart teweeg te brengen.¹³⁰ Deze nieuwe gemeenschap belichaamt een alternatieve orde ten opzichte van de bestaande machtsstructuren en het geweld in de wereld. Het is aan de kerk om deze gemeenschap te vertegenwoordigen:

Girard's analyses show how all the authoritarian power functions according to the scapegoat mechanism. Thus the uncovering of the underlying processes of violence through the message of boundless love must lead inevitably to a fundamental change in power structures. This is precisely what the New Testament witnesses to. Where the complete truth appears, the powerful are toppled from their thrones, the oppressed are elevated, and the leader can remain a true leader only when he or she is equal to the servant. Whereas the old social order was founded on the scapegoat mechanism, the new people distinguish themselves by the fact that they no longer need to compete with one another for supremacy. [...] The community of the faithful, the church, thus has the task of making symbolically

¹²⁷ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 213.

¹²⁸ Raymund Schager aan René Girard, 29 maart 1978, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1435-1442.

¹²⁹ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 221.

¹³⁰ Raymund Schwager aan René Girard, 29 maart 1978, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1433.

visible the fledging gathering of the Spirit in the midst of an as-yet-fragmented and violent human world.¹³¹

Schwager gaat zodoende verder dan Girard in zijn nadruk op het werk van de Geest en de alternatieve gemeenschap die de kerk is. Waar Girard het heeft over hoe Christus het zondebokmechanisme blootlegt en ons de geweldloosheid van God toont, werkt Schwager verder uit hoe dat tot een nieuwe manier van leven kan leiden.

3.3.5 De toorn van God

*Volg het spoor dat er ligt
Zoek niet wat er nooit meer is*

- Spinvis¹³²

Schwager ziet dus in Christus een radicaal geweldloze reactie op het menselijk geweld, waarbij afgerekend met het kwaad afgerekend wordt, zonder dat het vergolden wordt. We zagen hoe hij een ontwikkeling in het denken over Gods geweld ziet, waarbij uiteindelijk het inzicht opkomt dat de mens lijdt onder haar eigen kwaad en niet onder de straf die hierop zou volgen. In Christus wordt deze ontwikkeling naar een hoger plan getild en wordt het kwaad zelfs met liefde beantwoord. Toch wordt ook in het Nieuwe Testament nog gesproken over Gods toorn. Volgens Schwager betekent deze toorn dat God mensen overlevert aan hun eigen kwaad en de noodzakelijke consequenties ervan, zonder dat God daar zelf geweld aan toevoegt.¹³³ In die zin is het een respect vanuit God voor de keuzes die de mens maakt. Schwager beroept zich hiervoor in het bijzonder op Romeinen 1. Ook het geweld in het boek Openbaring wordt volgens hem niet toegeschreven aan God zelf.¹³⁴ Er wordt in joods apocalyptische taal geschreven over engelen – die in die taal vaak symbool staan voor hele gemeenschappen en volken – en ruiters die geweld gebruiken. Verder is er het ‘Woord van God’ in Openbaring 19, een ruiter met een zwaard dat uit zijn mond komt. Deze ruiter heeft als wapen zijn woord, wat Schwager vergelijkt met hoe Jezus beweerde dat hij geen vrede, maar een zwaard kwam brengen door het geweld te ontmaskeren met de woorden die hij sprak:

God’s word is the word of boundless love as well as of judgement because it unmasks the deep-seated desires and strivings and confronts humans with the decision: either allow their own wicked inclinations to be conquered, or succumb to merciless (mutual) self-punishment.¹³⁵

Met betrekking tot Gods toorn ziet Schwager dat in het Nieuwe Testament het spoor van voortschrijdend inzicht – waarin God en geweld uit elkaar gehaald worden – verder gevolgd wordt. Het menselijk geweld wordt door Jezus beantwoord met liefde. Als het dan gaat over

¹³¹ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 225.

¹³² Spinvis, “Kom Terug,” van het album *Tot Ziens*, Justine Keller, Excelsior, 2011.

¹³³ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 214-220.

¹³⁴ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 218.

¹³⁵ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 219-220.

Gods toorn, wordt daarmee niet Gods vergelding bedoeld, maar de consequentie van een menselijke keuze voor zonde.

3.3.6 Navolging zonder mimetische rivaliteit

*Ik was overal en nergens
In mijn eigen web verward
Zag een doorgedraaide wereld
En de waan van elke dag
En ik trok mezelf in twijfel
Tot er niets meer over was
Maar ik was dichterbij de kern
Dan ik dacht*

- Stef Bos¹³⁶

We zagen in het vorige hoofdstuk dat imitatie volgens Girard tot mimetische begeerte leidt en dat deze begeerte rivaliteit en geweld tot gevolg kan hebben. Jezus doet echter ook een oproep tot navolging. In hoeverre leidt deze vorm van imitatie ook niet tot geweld? Dit is een vraag waar Schwager uitgebreid op ingaat.¹³⁷ Jezus wijst volgens hem een derde weg: niet die van een mimetische begeerte die tot rivaliteit leidt, maar ook niet die van het opgeven van elke vorm van imitatie. Jezus roept op tot een navolging die zich volledig richt op het Koninkrijk van God en het verlangen God te dienen (denk aan alle verleidingen waar Jezus niet voor viel tijdens zijn verblijf in de woestijn, Matt. 4:1-11; Luc. 4:1-13). Hij verlangde ernaar de wil van zijn Vader te doen en dit verlangt hij ook van zijn leerlingen. Hij riep hen op alles achter zich te laten. Zijn Vader is een *oneindig* goed dat voor *iedereen* beschikbaar is. De angst voor rivaliteit is hier dus niet nodig. God is ook geen concurrent van zijn schepselen: hij wil barmhartigheid, geen offers (Matt. 12:1-8; Luc. 6:1-5), en waar mensen goed doen aan elkaar vindt ware aanbidding plaats (Matt. 25:31-46). Ook het verlangen om zo dichtbij God te zijn als Jezus zelf hoeft niet meer tot rivaliteit te leiden. Jezus houdt uiteindelijk niets achter voor zijn leerlingen: hij noemt hen voortaan geen slaven meer, maar vrienden. Alles wat hij van de Vader heeft gehoord, maakt hij aan hen bekend (Joh. 15:15).¹³⁸

Voordat de discipelen vrienden worden genoemd, moeten ze tot het besef komen dat ze van zichzelf niks zijn, of in ieder geval niet meer dan knechten (Luc. 17:10). Volgens Schwager is er niets problematisch aan de wens om als God te zijn, maar is deze wens in Christus op een onverwachtse manier al vervuld:¹³⁹ als een mens ontdekt dat hij van zichzelf niks is, ontdekt hij paradoxaal genoeg tegelijkertijd dat hij dichterbij God is dan hij ooit had verwacht. Wat Schwager hier benadrukt doet denken aan wat Girard schrijft over de valsheid van de begeerte en de echtheid van de honger naar het heilige (zie paragraaf 2.4.2).

¹³⁶ Stef Bos, "Dichterbij de Kern," van het album *Een Sprong in de Tijd*, Niemandsland, 2016.

¹³⁷ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 176-180.

¹³⁸ Schwager noemt dit vers niet, maar Joh. 14:12 is als het gaat over rivaliteit ook treffend: 'Waarachtig, ik verzeker jullie: wie op mij vertrouwt zal hetzelfde doen als ik, en zelfs meer dan dat, ik ga immers naar de Vader.'

¹³⁹ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 179-180.

Zoals de ontdekking van de valsheid van de begeerte met het terugvinden van de 'neiging tot het heilige' samenvalt, zo gaat dit zelfinzicht – de mens die ontdekt dat hij van zichzelf niets is – gepaard met de ontdekking dichterbij God te zijn dan verwacht.

3.3.7 Bevrijde begeerte: van de driehoeksbegeerte naar de Drie-eenheid

God is geen object dat buiten de mens staat en op die manier mimetische begeerte in de hand werkt.¹⁴⁰ In het vorige hoofdstuk spraken we over de driehoeksbegeerte, waarbij verlangen van een subject naar een object bemiddeld wordt door een derde, een model. De Drie-eenheid is hier volgens Schwager de helende tegenhanger van: zoals iemands verlangen aangewakkerd en aangestuurd wordt naar een object *door* iemand anders, zo wordt de Geest in de harten van mensen gezonden en gericht naar de Vader *door* de Zoon.¹⁴¹ In de openbaring van deze drievoudige liefde wordt de tot rivaliteit leidende driehoeksbegeerte overwonnen.

True love is quite different from merely dreaming an isolated relationship with another. In its original form it is not a dual relationship but a threefold love. Only as such can it conquer the fateful triangular structure of desire at its roots. Threefold love is from the outset directed towards community. Thus, not isolated dual relationships but the communities of the faithful are what form the true realm of love in the New Testament.¹⁴²

De Drie-eenheid is meer dan een model waarmee aan de mens getoond wordt hoe verlangen gericht zou moeten worden en dat om navolging vraagt. Schwager benadrukt ook de concrete *werking* van de Geest, die de mens in staat stelt om rivaliteit achter zich te laten en het verlangen op God te richten. Hier lijkt niet alleen sprake te zijn van *imitatie van God* door de navolging van Christus, maar ook van *participatie in God* door de Geest, die in de harten van mensen gezonden wordt.

3.3.8 De gehate God

Volgens Schwager is er nog een belangrijke reden dat Jezus moest sterven, een reden althans dat hij met zijn optreden dergelijk geweld opriep. Meer nog dan zijn confronterende woorden over het geweld dat zijn toehoorders verborgen, waren het zijn uitspraken waarin hij zichzelf gelijkstelde aan God die hem duur kwamen te staan.¹⁴³ Schwager wijst naar een aantal teksten: Joh. 15:16-18; Joh. 10:33; de steniging van Stefanus en de woede die zijn uitspraak in Hand. 7:56 opriep; Job, die God de schuld geeft van zijn onheil; Rom. 8:7, waarin Paulus zegt dat onze wil vijandig tegenover God staat; en teksten als Ps. 44:22, Ps. 69:8 en Jer. 15:15, waarin mensen omwille van God vervolgd worden. Schwager wil hiermee tonen dat de mens volgens het Nieuwe Testament een haat naar God in zich draagt. Volgens hem

¹⁴⁰ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 222.

¹⁴¹ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 221.

Raymund Schwager aan René Girard, 27 juni 1979, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1835.

Raymund Schwager aan René Girard, 20 april 1980, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 2069.

¹⁴² Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 221.

¹⁴³ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 192-200.

verklaart dit ook beter dan de theorie van Girard waarom zondebokken vergoddelijkt worden: bij elk willekeurig gekozen slachtoffer heeft de mens het ten diepste gemunt op God en daarom wordt een duistere notie van God op dit slachtoffer geprojecteerd.¹⁴⁴ Deze gedachte van Schwager is een extra onderzoek waard, maar voor nu blijft het bij deze korte vermelding. De claims die Jezus over zijn goddelijkheid deed, zouden immers ook geweld oproepen kunnen hebben zonder dat er bij zijn toehoorders van een haat naar God zelf sprake was. In combinatie met zijn eerdere beschuldigingen en confrontaties aan het adres van de Farizeeën en Schriftgeleerden (zie paragraaf 3.3.4) doet het mij niet meer dan logisch voor dat deze claims de woede van de toehoorders versterkten. Dat Job van zijn onheil de schuld aan God gaf, hoeft ook niet verklaard te worden door een menselijke haat naar God. We zagen net dat Schwager zelf aangaf dat het Oude Testament in verschillende teksten het kwaad interpreteert als afkomstig uit de handen van God. Dat Job zijn ellende aan God toeschrijft is in die zin niet zo heel vreemd.

Bij een ander punt waarop Schwager tegen Girard ingaat, zullen we wel uitgebreider stilstaan. Hier gaat het om een confrontatie met Girard waarbij hem zelfs de scherpe vraag wordt gesteld of hij zelf uiteindelijk ook geen zondebok nodig heeft.

3.4 HET OFFER: HEEFT RENÉ GIRARD EEN ZONDEBOK NODIG?

Omdat Girard het offer ziet als een geritualiseerde versie van een oorspronkelijke moord, gaf hij aanvankelijk een negatieve waardering aan de brief aan de Hebreeën, omdat hier over de dood van Jezus in offerterminologie wordt gesproken.¹⁴⁵ Hierover hebben Schwager en Girard uitgebreid gecorrespondeerd. Volgens Schwager staat de inhoud van de Hebreeënbrief in geen enkel opzicht haaks op de analyse van Girard, ook al *lijkt* deze iets anders te beweren, door te spreken over de dood van Christus als 'offer'.¹⁴⁶ De Hebreeënbrief benadrukt vooral de verschillen met het verbond in het Oude Testament, waarin het offeren vereist was om verzoening tussen God en mens te bewerkstelligen. De continuïteit die getoond wordt heeft niet met het offer te maken, maar met de notie van geloof (11:1-12:4). Dit geloof wordt gedefinieerd als het standhouden tegen vervolging (12:3). Het offer van Christus was dan ook dat hij gehoorzaamheid leerde en die gehoorzaamheid betekende dat hij trouw bleef aan zijn eigen boodschap van geweldloosheid, zelfs te midden van de zwaarste beproeving.¹⁴⁷ Schwager komt met pragmatische argumenten tegen de negatieve uitspraken van Girard over de Hebreeënbrief: zolang hij blijft beweren dat deze brief haaks staat op zijn eigen interpretatie van Jezus' dood, alleen maar omdat het woord 'offer' gebruikt wordt, kan deze brief gebruikt worden als wapen om hem te bestrijden.¹⁴⁸ Zijn eigen argumenten zullen zich zodoende tegen hem keren, zo waarschuwt Schwager. Met confronterende woorden be vraagt Schwager Girard in

¹⁴⁴ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 199.

¹⁴⁵ Girard, *Things Hidden*, 227-231.

¹⁴⁶ Raymund Schwager aan René Girard, 31 januari 1977, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1141.

¹⁴⁷ Raymund Schwager aan René Girard, 29 maart 1978, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1452.

¹⁴⁸ Raymund Schwager aan René Girard, 29 maart 1978, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1461-1469.

zijn brief van 22 april 1978 over zijn aanpak.¹⁴⁹ Girard zou omwille van de eenheid van het Nieuwe Testament het gemunt hebben op deze brief, die hij het liefst uit de canon zou verwijderen. Is de Hebreënbrief dan eigenlijk niet zijn zondebok geworden? Voor Schwager is dit punt van wezenlijk belang, omwille van de receptie van Girards gedachtegoed in de wereld van kerk en theologie.¹⁵⁰ Christus accepteerde volgens Schwager het lot om geofferd te worden, om zo te laten zien dat God zelf geen offer nodig heeft. Vanuit het perspectief van de mensen vindt er dus een offer plaats, maar vanuit het perspectief van Christus gebeurt er iets anders.¹⁵¹

Girard geeft Schwager deels gelijk: het is een kwestie van taal en niet van inhoud.¹⁵² Wel brengt hij er tegenin dat het verlangen om de continuïteit met de theologie en de kerk te bewaren ook negatieve gevolgen heeft. De aanpak van Girard geeft dan misschien munitie aan de theologische tegenstanders van Girard, maar het spreken in offerterminologie vervreemdt juist het ongelovige publiek van zijn theorie. Op deze manier blijft de mogelijkheid om de universele en grenzeloze kracht van het Nieuwe Testament over te brengen onbenut.¹⁵³ In een latere brief aan Girard schrijft Schwager dat met het afschaffen van het woord 'offer' niet genoeg nadruk op de solidariteit die Christus met ons 'offeraars' had, wordt gelegd.¹⁵⁴ Hij benadrukt dat de mens wordt bevrijd, doordat Christus tot het einde toe alles wat zij doet, inclusief het offeren, accepteert en zo de liefde van God toont. Ook noemt hij het concilie van Trente,¹⁵⁵ waarin gesproken wordt over het kruis als offer. Het volledig afschaffen van dit woord, zou voor de kerk problematisch zijn.

Deze dialoog tussen Schwager en Girard brengt vooral naar de oppervlakte dat ze allebei vanuit een verschillende achtergrond, en daarmee verschillende betrokkenheden, hun gedachtegoed ontwikkelen. Schwager maakt zich bezorgd over de brug die naar de kerk geslagen moet worden, Girard over die naar de seculiere wereld. Dit maakt dat ze andere bewoordingen en benaderingen kiezen. Het is een kwestie van tactiek, zo geeft Schwager dan ook toe.¹⁵⁶ Toch worden ze in deze briefwisseling niet helemaal eens. Pas later zien we dat Girard van gedachten veranderd is.

¹⁴⁹ Raymund Schwager aan René Girard, 22 april 1978, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1568.

Schwager schrijft hier: 'Here I see a trace of sacrificial thinking. To *unify* the NT, you *throw out a text*. The Epistle to the Hebrews... your scapegoat?!?'

¹⁵⁰ Raymund Schwager aan René Girard, 22 april 1978, in *René Girard and Raymund Schwager*, Location 1570.

¹⁵¹ Raymund Schwager aan René Girard, 28 mei 1978, in *René Girard en Raymund Schwager*, Location 1653-1669.

¹⁵² René Girard aan Raymund Schwager, 7 mei 1980, in *René Girard en Raymund Schwager*, Location 2096-2107.

¹⁵³ René Girard aan Raymund Schwager, 18 augustus 1980, in *René Girard en Raymund Schwager*, Location 2206-2215.

¹⁵⁴ Raymund Schwager aan René Girard, 3 september 1980, in *René Girard en Raymund Schwager*, Location 2263-2289.

¹⁵⁵ Raymund Schwager aan René Girard, 3 september 1980, in *René Girard en Raymund Schwager*, Location 2263-2289.

¹⁵⁶ Raymund Schwager aan René Girard, 3 september 1980, in *René Girard en Raymund Schwager*, Location 2263-2291.

3.5 BEKERING: HOE GIRARD VAN GEDACHTEN VERANDERDE

In het al eerdergenoemde interview met Rebecca Adams uit 1993, geeft René Girard onomwonden toe dat hij een zondebok heeft gemaakt van de brief aan de Hebreëen: 'I was completely wrong. And I don't know what happened to me, really, because I was pretty careful not to do that, generally.'¹⁵⁷ Girard ziet hier in dat het onredelijk was om van Hebreëen hetzelfde taalgebruik te verwachten als wat hij zelf bezigde. Niet alleen van de Hebreënbrief, maar van het woord 'offer' in het algemeen, heeft hij naar eigen zeggen een zondebok gemaakt.¹⁵⁸ In een latere dialoog, uitgebracht in het boek *Evolution and Conversion*, spreekt Girard dan ook expliciet over de dood van Jezus als 'zelfopoffering' ('self-sacrifice').¹⁵⁹

Een ander belangrijk punt waarop Girard in dit interview een ander geluid laat horen dan voorheen is die van mimetische begeerte.¹⁶⁰ Tot nog toe sprak Girard zich hier vooral negatief over uit. Hij bedoelde dan het soort mimetische begeerte dat rivaliteit en geweld tot gevolg heeft. Maar mimetische begeerte houdt net zo goed de mogelijkheid tot een positief openstellen voor de ander in. Jezus zou ook tot een vorm van mimesis hebben opgeroepen als hij vraagt hem en daarmee ook zijn Vader na te volgen. Uiteindelijk is mimetische begeerte ook het verlangen naar God, zegt Girard in dit interview. Als Rebecca Adams aan Girard vraagt naar de mogelijkheden in zijn theorie van een positieve mimetische begeerte in de lijn van de Gouden Regel (verlang voor de ander wat de ander voor zichzelf verlangt), antwoordt hij:

Your question makes sense to me, and more so these days since I no longer hesitate to talk about theology. Wherever you have that desire, I would say, that really active, positive desire for the other, there is some kind of divine grace present. This is what Christianity unquestionably tells us. If we deny this we move into some form of optimism.¹⁶¹

Hoewel het niet duidelijk is waar hier precies de invloed van Raymund Schwager een rol heeft gespeeld, laat dit interview zien dat Girard zowel over het offer als over mimetische begeerte anders is gaan denken en dat dit met een grotere openheid naar de theologie gepaard gaat.

3.6 CONCLUSIE

In dit hoofdstuk hebben we geprobeerd te onderzoeken hoe het gedachtegoed van René Girard zich verhoudt tot de theologische uitwerking ervan door Raymund Schwager. De verkenning van het werk van Schwager en de dialoog tussen hem en Girard laten zien dat er geen sprake van eenrichtingsverkeer is geweest. Het gesprek tussen de twee denkers toont aan dat er een vruchtbare uitwisseling tussen de theologie en het werk van Girard mogelijk is. In dit geval is er bij deze uitwisseling van wederzijdse beïnvloeding sprake geweest: Girard beïnvloedde Schwager en Schwager beïnvloedde Girard. De verschillen – met name omtrent

¹⁵⁷ Adams, "Violence, Difference, Sacrifice," 28.

¹⁵⁸ Adams, "Violence, Difference, Sacrifice," 29.

¹⁵⁹ René Girard, João Cezar de Castro Rocha en Pierpaolo Antonello, *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture* (Londen en New York: Continuum, 2007), 314-315.

¹⁶⁰ Adams, "Violence, Difference, Sacrifice," 23-25.

¹⁶¹ Adams, "Violence, Difference, Sacrifice," 25.

de waardering voor het offer – tussen de twee hebben meer te maken met de doelgroep waarvoor en het vakgebied waarin respectievelijk Girard en Schwager schrijven dan met inhoud.

Opvallend is dat waar Girard veel nadruk legt op hoe het christendom een mechanisme blootlegt – het zondebokmechanisme en hoe mensen die van oudsher verborgen hielden met mythologieën en offercultussen – Schwager benadrukt hoe Christus de mens hier concreet van bevrijdt. Schwagers belangrijkste aanvullingen ten opzichte van Girard hebben te maken met zijn nadruk op het kruis als bron van leven en het werk van de Heilige Geest. In het denken van Girard roept de geweldloze God op tot een imitatie van zijn geweldloosheid, die getoond wordt in Christus. Bij deze imitatie is er sprake van een beweging vanuit de mens naar God. Schwager benadrukt dat het de Heilige Geest is die het voor de mens mogelijk maakt om zijn verlangen weer naar God te richten en dit is uiteindelijk wat leidt tot een nieuwe manier van leven. Bij hem is er dus meer nadruk op een beweging vanuit God naar de mens.

3.7 RENÉ GIRARD EN DE THEOLOGIE: EEN UITEENLOPENDE ERFENIS

Op 4 november 2015 overleed René Girard. Raymund Schwager overleed op 27 februari 2004. René Girard werd benoemd tot ‘onsterfelijk lid’ van de Académie française en is zelfs ooit ‘de Darwin van de menswetenschappen’ genoemd.¹⁶² Van de eerder vermelde oprichting van het *Colloquium on Violence & Religion* tot aan de uitvinding van het like-knopje op Facebook:¹⁶³ zijn werk heeft op veel verschillende plekken zijn sporen achtergelaten. Waar het de een inspireert tot het preken van een geweldloze God, maakt het de ander een fervent aanhanger van secularisatie. De filosoof Gianni Vattimo bijvoorbeeld meent dat Girard niet ver genoeg is gegaan: de ontmaskering van het sacrale die in het christendom plaatsvindt moet uiteindelijk leiden tot de afschaffing van alle noties van transcendentie.¹⁶⁴ René Girard heeft in die zin een uiteenlopende erfenis achtergelaten.

Hoewel door veel mensen bejubeld, is het werk van Girard niet alleen met vreugde overgenomen. In het volgende hoofdstuk kijken we dan ook naar de kritiek van Sarah Coakley, als theologisch tegengeluid op het gedachtegoed van Girard.

¹⁶² Cynthia Haven, “Stanford professor and eminent French theorist René Girard, member of the Académie Française, dies at 91,” Stanford News, 4 november 2015, geraadpleegd op 5 juli 2017, <http://news.stanford.edu/2015/11/04/rene-girard-obit-110415>.

¹⁶³ Arnaud Auger, “The Godfather of the like button is dead. Long Live his work,” 5 november 2015, geraadpleegd op 5 juli 2017, <https://www.linkedin.com/pulse/godfather-like-button-dead-long-live-his-work-arnaud-auger>.

¹⁶⁴ Voor een dialoog tussen Girard en Vattimo hierover, zie: René Girard en Gianni Vattimo, *Waarheid of zwak geloof?: dialoog over christendom en relativisme*, vert. J.M.M. de Valk (Kapellen: Pelckmans / Kampen: Klement, 2008).

4. RENÉ GIRARD EN SARAH COAKLEY: VAN MIMETISCHE BEGEERTE TOT EEN ONTOLOGIE VAN VERLANGEN

4.1 INLEIDING

Nu we achtereenvolgens in het werk van René Girard en Raymund Schwager zijn gedoken en naar een zogenaamde ‘Girardiaanse’ theologie van een geweldloze God op zoek zijn gegaan, wordt het tijd om het gesprek aan te gaan met een kritisch geluid. Sarah Coakley is een Anglicaans systematisch theologe, die momenteel aan Cambridge doceert. In dit hoofdstuk krijgt zij het woord. De vraag die centraal staat luidt: hoe verhoudt de kritiek van Sarah Coakley op René Girard zich tot diens werk?

Er zijn meerdere redenen om het werk van Sarah Coakley bij dit onderzoek te raadplegen. De meest voor de hand liggende reden is uiteraard dat zij zich meerdere malen kritisch heeft uitgelaten over het werk van Girard. Maar toch heeft ook juist wat beide denkers bindt mij aangespoord om hun werk met elkaar te vergelijken. Coakley werkt aan wat zij een ‘théologie totale’ noemt: een nieuwe vorm van systematische theologie, die van inzichten die in elke laag van de samenleving gedaan worden gebruik gemaakt en daarbij zowel intellect als emotie en verbeelding (getuige hiervan is een hoofdstuk dat ze volledig aan afbeeldingen van de Drie-eenheid wijdt)¹⁶⁵ integreert.¹⁶⁶ Hoewel Girard niet per se een ‘antropologie totale’ had, zocht ook hij in zijn werk een reikwijdte die meer dan enkel één vakgebied behelsde en verbond hij verschillende disciplines met elkaar.

De ‘théologie totale’ van Sarah Coakley is echter meer dan interdisciplinair. Ze is gestoeld op contemplatie en een openheid voor de Geest, die zich telkens opnieuw openbaart.¹⁶⁷ Daarom is de ‘théologie totale’ ook niet statisch, maar een ‘theologie in via’: een theologie die onderweg en daarom nooit af is:

It is the graced work of contemplation and theology and ethics and politics – without division, without confusion. The greatest of these, the essential work of love, is fostered in contemplation.¹⁶⁸

Behalve de openheid en onafheid die bij een ‘théologie totale’ komt kijken, speelt in dit onderzoek ook mee dat het geraadpleegde boek *God, Sexuality and the Self: An Essay ‘On the Trinity’* het eerste deel van een dogmatische reeks is, die tijdens het schrijven van dit hoofdstuk nog niet voltooid is. Er zullen dus nog veel vragen open blijven staan aan het eind van dit hoofdstuk. Pas in het tweede boek van haar reeks zal Coakley uitgebreid haar kritiek op Girard toelichten. Voor nu maak ik gebruik van een aantal van haar lezingen, waarin deze kritiek ook al aan bod komt.

4.2 DE KRITIEK VAN SARAH COAKLEY OP RENÉ GIRARD

In haar lezing die uitgegeven is als *Sacrifice Regained: Reconsidering the Rationality of*

¹⁶⁵ Sarah Coakley, *God, Sexuality and the Self: An Essay ‘On the Trinity’* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2013), 190-265.

¹⁶⁶ Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 352.

¹⁶⁷ Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 88.

¹⁶⁸ Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 92.

*Religious Belief*¹⁶⁹ geeft Sarah Coakley kritiek op René Girard met name vanwege zijn negatieve waardering voor het offer, die volgens Girard een uiting van menselijk geweld zou zijn.¹⁷⁰ Coakley is zich hier overigens bewust van het interview met Rebecca Adams, waarin Girard zijn oorspronkelijke visie hierop herroept. Maar voor haar blijft er genoeg kritiek overeind staan. Deze kritiek betreft niet alleen Girards negatieve visie op het offer, maar ook de negativiteit en het gebrek aan hoop en perspectief bij Girard in het algemeen. Zo noemt Coakley de rol van Christus in het werk van Girard:

If violence is primary and without it we have no social stability, how can that function be sublated by a saviour who merely *announces* its end but then becomes another victim of it? This theory of sacrifice surely merely re-establishes what it purportedly seeks to critique. If there is nothing metaphysically hopeful behind or before the absolute basicality and social necessity of violence, then who can stop its ravages?¹⁷¹

In een latere lezing aan de universiteit van Virginia spreekt Coakley van een 'ontologie van geweld' in het werk van Girard:

there remains in Girard a deep theological problem in what has been called his primary 'ontology' of violence. [...] it has to be said that Girard continues to propound an overwhelmingly pessimistic account of human history, seemingly without a sufficiently balancing (originary or eschatology) ontology of grace and hope. [...] Where is the capacity for *supernatural* (and ultimate) transformation of Christ in Girard, since culture is fundamentally violent?¹⁷²

Een soortgelijke kritiek uit Coakley tevens in *Sacrifice Regained*. Ze geeft aan dat ze ervan op de hoogte is dat Girard in een latere fase benadrukt dat mimetische begeerte niet per definitie negatief is. Deze terugtrekking weerhoudt haar niet van verdere kritiek:

Indeed he now hypothesises [...] that one (the violent desire) can somehow be turned into the other - (i.e. *a good mimetic desire*) - though quite how, without an undergirding metaphysic of hope, and/or an originally good creation, remains murky.¹⁷³

Samengevat komen we in deze citaten een aantal kritiekpunten tegen: de kritiek op Girards interpretatie van het werk van Christus, die bij hem alleen wat hij bekritiseert zou herstellen; de ontologie van geweld in het werk van Girard, de vraag hoe Christus ooit bovennatuurlijke transformatie kan brengen als de cultuur ten diepste gewelddadig is en het verwijt dat het bij Girard aan een metafysica van hoop en /of een oorspronkelijk goede schepping ontbreekt. In de context van dit laatste bezwaar noemt Coakley ook Girards omgang met evolutionaire biologie, waarbij hij enerzijds Richard Dawkins op bepaalde punten bekritiseert, maar anderzijds zijn bijval aan evolutionaire biologen en cognitieve wetenschappers (waaronder ook Dawkins) betuigt als het gaat om hun nadruk op de

¹⁶⁹ Sarah Coakley, *Sacrifice Regained: Reconsidering the Rationality of Religious Belief* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2012).

¹⁷⁰ Coakley, *Sacrifice Regained*, 12-15.

¹⁷¹ Coakley, *Sacrifice Regained*, 13.

¹⁷² Sarah Coakley, "Repressing Sacrifice? Freudian and Feminist Critiques in the Modern Era" (lezing aan de universiteit van Virginia, Charlottesville, Virginia, 20-22 september 2016), 5.

¹⁷³ Coakley, *Sacrifice Regained*, 14.

evolutionaire implicaties van mimesis.¹⁷⁴ Coakley hekelt Dawkins negatieve visie, waarin de menselijke aard niet alleen gewelddadig, maar tot in de kern zelfzuchtig is.¹⁷⁵

Een ander bezwaar dat Coakley uit is gericht op wat zij ziet als een problematische nadruk op de ratio in het werk van Girard.¹⁷⁶ Volgens Girard komt Christus om het zondebokmechanisme te ontmaskeren en is redding daarom vooral het brengen van een bepaalde kennis naar de mensheid. De benadering van Girard doet Coakley denken aan Immanuel Kant en zijn nadruk op de rede en ze vraagt zich dan ook af:

if modernistic 'reason' has been so signally ineffectual in transforming culture and religion up till now, what resources can be brought to bear by Girard to redirect the ever-dangerous proclivities of distorted desire?¹⁷⁷

Girard lijkt hierin een soort dokter die een diagnose doet, maar geen medicijn geeft. Volgens Coakley is het frappant dat iemand die zoveel studie heeft gedaan naar rituelen, niet inziet dat juist in rituelen ons verlangen aangesproken en veranderd wordt.¹⁷⁸

Tot slot is er het al eerder genoemde bezwaar dat Coakley inbrengt tegen Girards negatieve waardering van het offer. Ze zet hier zelf een positieve waardering tegenover. Zo noemt ze het moederschap, waarbij een moeder pijn lijdt om een kind ter wereld te brengen en hierin dus een offer brengt.¹⁷⁹ Dit voorbeeld gebruikt ze om aan te tonen dat een offer geen geweld hoeft te impliceren. Coakley verwijst hiervoor naar Romeinen 8, waarin de kinderen van God door de Geest worden uitgenodigd tot het zuchten in barensweeën. Hier gaat het over het sterven en opstaan met Christus, over het brengen van nieuw leven door te lijden. Ook in haar lezing "Cooperation, *alias* Altruism: Game Theory and Evolution Reconsidered"¹⁸⁰ houdt Coakley een pleidooi voor het offer. Ze bespreekt hier evolutionaire coöperatie, die ze definieert als 'a form of working together in an evolutionary population, in which one individual pays a cost (in terms of fitness, whether genetic or cultural) and another gains a benefit.'¹⁸¹ Een individu geeft bij deze vorm van coöperatie dus iets van zichzelf op voor de ander(en). Als deze coöperatie gepaard gaat met een intentie van welwillendheid of liefde vanuit dit individu is er sprake van altruïsme.¹⁸² Volgens Coakley is de ontdekking van evolutionaire coöperatie en altruïsme revolutionair binnen het denken van de evolutietheorie, waar veelal in termen van zelfzuchtigheid en individualiteit is gedacht.¹⁸³ Blijkbaar speelt opoffering een centrale rol in evolutie en het voortbestaan van de mensheid. Coakley gebruikt deze noties van evolutionaire coöperatie en altruïsme om te laten zien dat er wel degelijk een positieve waardering aan het offer gegeven kan worden.

¹⁷⁴ Coakley, *Sacrifice Regained*, 14.

¹⁷⁵ Richard Dawkins, *The Extended Phenotype* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 55.

¹⁷⁶ Coakley, "Repressing Sacrifice?," 5-6.

¹⁷⁷ Coakley, "Repressing Sacrifice?," 5.

¹⁷⁸ Coakley, "Repressing Sacrifice?," 6.

¹⁷⁹ Coakley, "Repressing Sacrifice?," 6.

¹⁸⁰ Sarah Coakley, "Cooperation, *alias* Altruism: Game Theory and Evolution Reconsidered," *Gifford Lectures* (2012).

¹⁸¹ Coakley, "Cooperation, *alias* Altruism," 5-6.

¹⁸² Coakley, "Cooperation, *alias* Altruism," 9.

¹⁸³ Coakley, "Cooperation, *alias* Altruism," 9.

4.3 EEN WEERWOORD

We kijken nu uitgebreider naar deze punten van kritiek en hoe ze zich verhouden tot het werk van René Girard. Doet Coakley recht aan wat Girard zegt? Waar zitten de grootste verschillen tussen deze twee denkers?

Ten eerste gaan we in op Coakley's kritiek op de plek die Jezus krijgt in het werk van Girard. Jezus zou een einde komen brengen aan het zondebokmechanisme, maar gaat er vervolgens zelf aan onder door. Deze theorie van het offer herstelt wat het bekritiseert, volgens Coakley. Chelsea Jordan King is in haar artikel "Girard Reclaimed: Finding Common Ground between Sarah Coakley and René Girard on Sacrifice" ingegaan op deze kritiek.¹⁸⁴ Zij merkt hier mijns inziens terecht op dat deze kritiek van Coakley op een misinterpretatie van Girard berust.¹⁸⁵ Christus is namelijk geen zondebok zoals slachtoffers dat historisch zijn geweest, juist omdat Jezus expliciet als zondebok wordt neergezet in de evangeliën. Jezus' dood zou alleen herstellen wat het bekritiseerde als er daadwerkelijk in de teksten werd beweerd dat Jezus schuldig zou zijn: 'precisely because Jesus is explicitly represented as a scapegoat, Christianity, as a religion, cannot be founded on scapegoating; rather it is the denunciation of it.'¹⁸⁶

Vervolgens is er Coakley's kritiek op de 'ontologie van geweld' in het werk van Girard. Ten eerste kan daarover gezegd worden dat onduidelijk is wat Coakley hier precies mee bedoelt. Het ene moment noemt ze Girards negatieve visie op menselijke culturen, op een ander moment beweert ze zelfs dat het bij Girard aan een positieve visie op de schepping en een metafysica van hoop ontbreekt. We kunnen niet ontkennen dat er in het werk van Girard veel nadruk op menselijk geweld ligt, en op de vernuftige wijzen waarmee dit geweld verborgen wordt door religie, wetgeving en mythologie. Maar in zijn werk vinden we tegelijkertijd wel degelijk een nadruk op de goedheid van de schepping en een metafysica van hoop. Duidelijk wordt dit in *Des choses*, waarin hij 'de Logos' (het Woord) uit Johannes 1 tegenover de Logos uit het Griekse denken (de Logos van Heraclitus), plaatst. Hij definieert het filosofische begrip van de Logos als 'het goddelijke, rationele en logische principe volgens hetwelk de wereld is ingericht'¹⁸⁷ en zegt vervolgens over de Logos in Johannes dat deze 'op Christus als verlosser, voor zover hij nauw verbonden is met Gods *scheppingswerk* en met God zelf'¹⁸⁸ duidt [cursivering DS]. Deze Logos staat haaks op iedere vorm van geweld:

De johanneïsche Logos is zonder twijfel de Logos, aan wie het geweld vreemd is; het is dus een Logos die steeds wordt verdreven, een Logos die er nooit is en die nooit rechtstreeks ingrijpt in de menselijke culturen. [...] De johanneïsche Logos is de Logos, die de waarheid betreffende het geweld aan het licht brengt door zich te laten uitdrijven.¹⁸⁹ [...] De Logos van de liefde laat de dingen hun beloop hebben; hij laat zich steeds verdrijven door de Logos van het geweld, maar zijn uitdrijving komt meer en meer aan het licht, en daarmee komt deze

¹⁸⁴ Chelsea Jordan King, "Girard Reclaimed: Finding Common Ground between Sarah Coakley and René Girard on Sacrifice," *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 23 (2016): 63-74.

¹⁸⁵ King, "Girard Reclaimed," 67.

¹⁸⁶ Girard, De Castro Rocha en Antonello, *Evolution and Conversion*, 84.

¹⁸⁷ Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 313.

¹⁸⁸ Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 313.

¹⁸⁹ Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 321-322.

Logos van het geweld aan het licht als slechts bestaande voor zover hij de ware Logos verdrijft en er in zekere zin op parasiteert.¹⁹⁰

Als Girard spreekt over de Logos uit Johannes 1, 'het rationele en logische principe volgens hetwelk de wereld is ingericht', die 'verbonden is met Gods scheppingswerk', dan spreekt hij over de Logos van geweldloze liefde, die verdreven wordt. Girard ageert tegen het idee dat de Logos van liefde en de Logos van geweld een en dezelfde zijn.¹⁹¹ Het is precies met dit misverstand dat de mens volgens hem de mist in gaat. De schepping door God zelf valt niet samen met de door mensen gecreëerde instituten. Girard maakt een scherp onderscheid tussen enerzijds de geschapen werkelijkheid ('in het begin was het Woord') en anderzijds de menselijke orde van geweld ('in het begin was de moord'). Dit toont aan dat de kritiek van Coakley dat het in Girards werk zou ontbreken aan een metafysica van hoop of een schepping die in de kern goed geschapen is niet terecht is. Ook haar argument waarin ze Dawkins in de discussie betreft, houdt geen stand. Ze geeft aan dat Girard Dawkins op sommige punten gelijk geeft en vervolgens dat Dawkins de mens ziet als in de kern zelfzuchtig. Maar hieruit hoeft niet te volgen dat Girard hem ook op specifiek dit punt gelijk geeft. In zijn latere werk *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre* beweert Girard zelfs: 'Peaceful identity lies at the heart of violent identity as its most secret possibility. This is the secret strength of eschatology.'¹⁹² Niet geweld, maar geweldloosheid heeft bij Girard het eerste en laatste woord. Zoals Chelsea Jordan King opmerkt:

To claim that violence is foundational to human nature is a misreading of Girard's theory, even if one acknowledges the violence present in primitive sacrifices. Violence may be foundational to human culture, but it is not foundational to human nature. Once we understand this distinction properly, there is room for a fall from innocence because human beings are not primarily constituted by violence. As has been traditionally understood in Western Christianity, human beings are born into a violent culture (the product of "original sin"), but it is assuredly not foundational to human nature itself.¹⁹³

Toch is hiermee niet Coakley's hele kritiek weerlegd. We zagen namelijk dat zij wel degelijk een probleem ziet in Girards negatieve waardering van de menselijke cultuur. Omdat deze kritiek Coakley tot een aanname leidt – namelijk dat Christus geen bovennatuurlijke transformatie zou kunnen brengen als de cultuur fundamenteel gewelddadig is – zullen we in de volgende paragraaf uitgebreid op deze kritiek ingaan.

Hoe zit het met Coakley's kritiek dat Girard te veel nadruk legt op de rol van de ratio? Coakley kaart hier iets wezenlijks aan. Nadat Girard vastgesteld heeft dat offerrituelen ooit een uitlaatklep voor menselijk geweld waren, moet de vraag gesteld worden of simpelweg de ontmaskering hiervan door Christus tot een afname van dit geweld leidt of zelfs tot een redding van dit geweld. Als offerrituelen ooit nodig waren om geweld kwijt te raken, hoe raken we dit geweld dan kwijt als de offercultus zijn effectiviteit verloren heeft? Net als Schwager – die benadrukt dat het kruis niet alleen een bron van kennis, maar ook een bron van leven is – neemt ook Coakley geen genoegen met de analyse van Girard. Tegelijkertijd gaat Coakley te ver als ze het optimisme van Immanuel Kant over de rede erbij haalt en stelt

¹⁹⁰ Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 324-325.

¹⁹¹ Girard, *Things Hidden*, 272.

¹⁹² René Girard, *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*, vert. Mary Baker. (East Lansing, Michigan: Michigan University Press, 2010), 46.

¹⁹³ King, "Girard Reclaimed," 66-67.

dat de modernistische rede weinig positieve verandering heeft gebracht ('has been so signally ineffectual in transforming') in cultuur en religie. Ook al zou dat laatste waar kunnen zijn, doet dit verwijt en de vergelijking met Kant geen recht aan hetgeen Girard probeert te zeggen. De kennis waar Girard het over heeft is van een volstrekt andere orde dan de ratio van de Verlichting. Zo is het volgens Girard een illusie dat we de evangeliën lezen in het licht van wat moderne etnologie ons laat zien.¹⁹⁴ Hij beweert dat het andersom is en dat we dergelijke wetenschap te danken hebben aan wat de evangeliën ons hebben geopenbaard. Hoewel Girard benadrukt dat de evangeliën een nieuwe kennis de wereld in gebracht hebben, kan deze onmogelijk een op een gelegd worden met de moderne rede. Ook zijn eerdergenoemde 'affectieve geheugen', waarmee volgens hem 'de honger naar het heilige' teruggevonden kan worden, is van een andere orde dan *rationele* kennis. Daarbij zagen we in subparagraaf 2.4.3 dat Girard in *Des choses* benadrukt dat liefde de grond van ware kennis is en dat hij betoogt dat het kiezen voor een geweldloze levensstijl belangrijker is dan het begrijpen van het evangelie op een intellectueel niveau.

Tot slot is er het pleidooi dat Coakley houdt voor het offer. Terwijl ze deze positieve waardering mist bij Girard, laat ze aan de hand van het voorbeeld van een moeder die een kind baart zien dat er een vorm van lijden bestaat dat leven geeft en stipt ze aan dat er binnen het gedachtegoed van de evolutietheorie inmiddels een besef van evolutionaire coöperatie is, een vorm van samenwerking waarbij een individu een prijs betaalt voor het welzijn van de ander(en). We zagen in paragraaf 3.5 dat er een ontwikkeling in het denken van Girard is geweest, waarbij hij later in is gaan zien dat het offer ook een positieve betekenis kan hebben. Coakley is zich hier van bewust, maar voor haar is er daarmee nog te veel negativiteit in het werk van Girard te vinden. Over deze kritiek komen we nog uitgebreider te spreken, want deze werpt licht op de verschillende insteken die respectievelijk René Girard en Sarah Coakley hebben.

4.4 HET FUNDAMENTELERE VERSCHIL TUSSEN GIRARD EN COAKLEY

Als we aandachtiger kijken naar de kritiek van Coakley ontdekken we een fundamenteeler verschil tussen haar visie en die van Girard. Zoals hierboven al bleek, speelt het thema van het offer een grote rol bij Coakley. In een van haar lezingen aan de universiteit van Virginia lijdt ze haar pleidooi voor het offer in. Ze noemt hier de drie vormen van menselijk lijden waar de priester Samuel Wells onderscheid in maakt:¹⁹⁵ lijden dat op te lossen is via de openbare orde (wetten en democratisch recht), lijden dat ons betekenisstelsel aan het wankelen brengt en vraagt om een nieuw levensnarratief of een nieuwe theodicee en ten slotte een lijden dat alle betekenis uit onze handen slaat en ons achterlaat met een existentiële ontsteltenis en een gefrustreerd verlangen naar een oplossing. Volgens Coakley komt het offer aan deze laatste vorm van lijden tegemoet, omdat het offer verschillende betekenissen die zich paradoxaal tot elkaar verhouden met elkaar weet te verbinden, zonder de tegenstellingen uit te leggen of te pretenderen dat ze er niet zijn.¹⁹⁶ Bij deze driedeling wordt de toevlucht gezocht in de openbare orde, een betekenisstelsel of – als die laatste niet meer voldoet – volgens Coakley in het offer. De vraag is of deze driedeling ruimte laat voor een vorm van lijden, waartegen niet op te treden is via de openbare orde –

¹⁹⁴ Girard, *Things Hidden*, 277.

¹⁹⁵ Sarah Coakley, "Return to Sacrifice? Biblical and Historical Mandates for a Messy Metaphor" (lezing aan de universiteit van Virginia, Charlottesville, Virginia, 20-22 september 2016), 4.

¹⁹⁶ Coakley, "Return to Sacrifice?," 4.

bijvoorbeeld omdat de openbare orde in sommige gevallen het lijden veroorzaakt of in standhoudt – maar die wel degelijk vraagt om een vorm van verzet. En is het niet juist deze vorm van lijden waar Girard wel oog voor heeft in zijn analyse van het zondebokmechanisme? Deze analyse toont dat de openbare orde net zo goed lijden kan veroorzaken en dat God aan de kant van de slachtoffers hiervan staat. En was dit niet het lijden waar Jezus zich tegen verzette?

Voor haar visie op het offer dat Christus bracht, haalt Coakley inspiratie bij de katholieke theoloog Maurice de la Taille¹⁹⁷, en over dit offer zegt ze:

This comes, of course with profound human pain to Jesus and – by extension – to any who unite themselves to him in his mystical body; but it is the *productive* pain of purgation and contemplation and transformation, not the mandating of sacrifice as hostile violence.¹⁹⁸

Dit doet denken aan wat Coakley al zei over het offer dat een moeder brengt om een kind ter wereld te brengen: het heeft betrekking op een lijden dat leven geeft. Ook is het in lijn met Schwager als hij benadrukt dat het kruis een bron van leven is. Maar mist in deze interpretatie niet de notie dat Jezus wel degelijk leed aan concreet geweld dat uitgevoerd werd door een politieke macht? Is dit niet een lijden dat van een andere orde is dan de pijn van contemplatie? Mary Catherine Hilkert merkt in een reactie op Coakley's *God, Sexuality and the Self* dan ook terecht op dat Coakley de connectie tussen de sociale structuren en verdeling van politieke macht enerzijds en persoonlijke identiteit, vrijheid en transformatie anderzijds benoemt, maar niet verder uitwerkt.¹⁹⁹ Ze mist een uitwerking van de verhouding tussen het mystieke en het politieke en over hoe contemplatie het concreet werken aan vrede en gerechtigheid beïnvloedt.²⁰⁰ Coakley laat weten hier in een later deel van haar reeks nog op in te gaan.²⁰¹ Wellicht gaat het toekomstige werk van Coakley dan ook meer duidelijkheid geven over de vragen die in dit hoofdstuk naar voren komen.

Deze vragen werpen ook een nieuw licht op Coakley's kritiek op de negativiteit in het denken van Girard en in het bijzonder op haar vraag hoe Christus een bovennatuurlijke transformatie kan brengen als de cultuur ten diepste gewelddadig is. Want waarom zou dit geweld, dat inherent aan de cultuur zou zijn, deze transformatie noodzakelijkerwijs onmogelijk maken? Volgens Girard was in het begin van de menselijke beschaving de moord, maar in het begin van de schepping zelf het Woord (de geweldloze Logos). Als dit Woord uiteindelijk oorspronkelijker is dan de moord en in Jezus Christus mens wordt, zou transformatie dan niet mogelijk zijn, puur en alleen om dat menselijke beschavingen gestoeld zijn op geweld? We zagen in subparagraaf 2.4.3 dat Girard over de geweldloosheid van God spreekt, 'die zo belachelijk schijnt bij een transcendente godheid'²⁰², maar die 'er totaal anders uit [komt] te zien wanneer men haar overbrengt naar deze aarde, wanneer de mensen er hun eigen gedrag ten opzichte van andere mensen naar gaan richten.'²⁰³ Het

¹⁹⁷ Sarah Coakley, "Rescuing Sacrifice? The Irreducible Significance of Sacrifice in a *Théologie Totale*" (lezing aan de universiteit van Virginia, Charlottesville, Virginia, 20-22 september 2016), 10.

¹⁹⁸ Coakley, "Rescuing Sacrifice?," 11.

¹⁹⁹ Hilkert, Mary Catherine, "Desire, Gender, and God-Talk," in *Modern Theology* 30.4 (2014): 578.

²⁰⁰ Hilkert, "Desire, Gender, and God-Talk," 580.

²⁰¹ Sarah Coakley, "Response to Reviewers of *God, Sexuality and the Self*," in *Modern Theology* 30.4 (2014): 591-599.

²⁰² Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 319.

²⁰³ Girard, *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*, 319.

imiteren van de geweldloze God – ‘heb je vijanden lief en bid voor wie jullie vervolgen, alleen dan zijn jullie werkelijk kinderen van je Vader in de hemel’ (Matt. 5:44-45) – kan volgens hem daadwerkelijk verandering brengen in deze wereld. In subparagraaf 2.4.1 bespraken we al hoe Girard de effecten van het evangelie ziet in de speciale zorg voor slachtoffers die er in onze samenleving bestaat. Zijn negatieve visie op de menselijke cultuur impliceert dus niet dat er geen positieve transformatie mogelijk is binnen die cultuur. Heeft René Girard dus een te negatieve visie op de cultuur of heeft Sarah Coakley een te negatieve visie op het vermogen van Christus – de geweldloze Logos die mens werd – om, ondanks de gewelddadige oorsprong van die cultuur, binnen die menselijke orde een tegenbeweging in gang kan zetten? Het echte verschil tussen Girard en Coakley heeft dan ook niet te maken met een negatieve visie in het werk van de één versus een positieve visie in het werk van de ander. Het verschil heeft te maken met waar de positieve waardering dan wel negatieve waardering heengaat.

4.5 OVEREENKOMSTEN TUSSEN GIRARD EN COAKLEY

Nu we de kritieken van Sarah Coakley op René Girard behandeld hebben, zullen we kijken naar de verbanden tussen deze twee denkers. De verschillen tussen Girard en Coakley zouden weleens minder groot kunnen zijn dan ze aanvankelijk lijken. Dat wordt duidelijk bij een analyse van twee thema’s: Coakley’s interpretatie van het offer en de rol van rivaliteit en verlangen bij beide denkers.

4.5.1 Het offer: tussen coöperatie en moord

We zagen al dat Coakley een pleidooi voor het offer houdt door naar de rol van evolutionaire coöperatie en altruïsme te verwijzen. Toch geeft ze hier ook toe dat deze coöperatie niet per definitie positief van aard is: ‘cooperating human groups are – as Darwin himself saw – capable of inflicting destruction on other groups, or of being propelled by violent or (what we might now call) ‘unethical’ goals.’²⁰⁴ Volgens Coakley’s definitie valt het zondebokmechanisme net zo goed onder coöperatie, zo merkt Chelsea Jordan King dan ook terecht op.²⁰⁵ Ook bij het zondebokmechanisme is er sprake van een samenwerking, waarbij een individu omwille van de anderen lijdt. Terwijl Coakley een pleidooi houdt voor het offer vanuit evolutionaire ontdekkingen met betrekking tot coöperatie en hiermee tegen Girard in wil gaan, bevestigt ze tegelijkertijd ironisch genoeg indirect Girards analyse van het zondebokmechanisme. We kunnen met King concluderen: ‘Now, if Girard can be blamed for promoting an overly negative view of sacrifice, I believe Coakley can be charged with offering us an overly positive understanding of sacrifice that neglects its negative dimensions as presented in *Sacrifice Regained*.’²⁰⁶

4.5.2 Een ontologie van verlangen en de honger naar het heilige

Meer overlap tussen Coakley en Girard vinden we als we hun gedachten over de rol van

²⁰⁴ Coakley, “Cooperation, *alias* Altruism,” 20.

²⁰⁵ King, “Girard Reclaimed,” 69.

²⁰⁶ King, “Girard Reclaimed,” 72.

rivaliteit en verlangen bestuderen. Aan het einde van haar boek *God, Sexuality and the Self* – waarin ze verder niet ingaat op René Girard – stelt Coakley het volgende:

It has been the daring invitation of this book to make the problematic ‘third’ in God the ‘first’ in human encounter, not because the Spirit is thereby jostling *competitively* with the Father to be the primary ontological source, but because humans have to cleanse our hearts and minds of any suggestion that the paternal divine ‘source’ could ever involve that sort of rivalry: ‘source’ here has become ecstatic goal as much as ecstatic origin, propelled inherently towards the transformative appearance of the God/Man. If, finally, we make this mind-shift, then everything changes.²⁰⁷

Volgens Coakley is rol van de Heilige Geest ondergesneeuwd geraakt in de kerkgeschiedenis.²⁰⁸ In haar werk probeert ze de Geest weer een centrale rol in de theologie te laten spelen en het citaat hierboven doet denken aan een tekst die volgens Girard de hermeneutische sleutel naar een juiste interpretatie van de Bijbelteksten bevat: ‘de steen die de bouwers afkeurden is een hoeksteen geworden’ (o.a. in Psalm 118:22).²⁰⁹ Zoals de Bijbel volgens Girard een stem geeft aan de zondebok, houdt Coakley een pleidooi voor de Geest, die in de kerkgeschiedenis (als een zondebok) naar de marge van de theologie is gedreven. Daarbij laat uitgerekend de Geest ons volgens Coakley weten dat er in God *geen rivaliteit* is. Het besef dat die rivaliteit er niet is, verandert volgens Coakley alles. Waar volgens Girard de Bijbel een stem geeft aan de zondebokken en zo de mens confronteert met haar gewelddadige neigingen, zo is bij Coakley de Geest degene die voor de mens de weg opent naar een manier van verlangen voorbij rivaliteit.

Het thema van begeerte dat bij Coakley zo’n grote rol speelt, lijkt zelfs zeer goed aan te sluiten bij wat Girard schrijft over mimetische rivaliteit:

how human ecstatic loves (*at their best*) might ultimately relate to divine ecstatic love: not by any direct emulation of the trinitarian nature, but by the ‘interruption’ by the Spirit of any merely ‘egological’ duality inherent in their relationship, such that the human lovers are themselves aware of a necessary ‘third’ between them – both uniting them and protecting their integrity in their new ecstasy of exchange.²¹⁰

Waar Girard schrijft over de driehoeksbegeerte, waarin ‘een derde’ het verlangen van een subject naar een object aanwakkert, noemt Coakley de Geest als de *noodzakelijke* derde, die een authentieke en oprechte liefde mogelijk maakt. Dit lijkt overeen te komen met wat ik in het vorige hoofdstuk opgemerkt heb met betrekking tot Schwager, namelijk dat hij de Drie-eenheid als een alternatief voor de driehoeksbegeerte ziet.

Als Coakley de theorie van Girard inleidt en het thema van mimetische begeerte introduceert, omschrijft ze dit als volgt: ‘I want what you want, goes the theory, because all desire copies from others (‘mimetic desire’); when this rivalry leads to violent feelings, which it inevitably does, each again mirrors the other (‘mimetic doubling’), until a *dénouement* is inevitably reached.’²¹¹ Deze weergave is onvolledig, aangezien Girard ook erkent dat achter het verlangen ten diepste een verlangen naar een ‘zijn’ schuilt en dat er bij de mens een

²⁰⁷ Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 334.

²⁰⁸ Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 330.

²⁰⁹ Schwager, *Must There Be Scapegoats?*, 139-140.

²¹⁰ Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 318.

²¹¹ Coakley, “Repressing Sacrifice?” 2.

oorspronkelijke ‘honger naar het heilige’ bestaat. Daarbij kan mimetische begeerte tot rivaliteit leiden, maar het valt er niet mee samen, zoals Coakley hierboven suggereert (‘this rivalry’).²¹² Mimetische begeerte is in zichzelf niet verkeerd en kan zelfs iets positiefs omvatten. Het is zonde dat Coakley dit element in haar lezing van Girard mist, want juist in de nadruk van Girard op de menselijke begeerte zit een belangrijke overeenkomst in wat ze zelf schrijft in *God, Sexuality and the Self*. Uiteindelijk is begeerte of verlangen zo belangrijk voor haar dat ze over een trinitarische ‘ontologie van verlangen’ spreekt. Ze bedoelt hiermee dat Gods wezen zowel de bron als het doel van menselijke begeertes is.²¹³

It indicates how God the ‘Father’, in and through the Spirit, both stirs up, and progressively chastens and purges, the frailer and often misdirected desires of humans, and so forges them, by stages of sometimes painful growth, into the likeness of his Son. Here ethics and metaphysics may be found to converge; here divine desire can be seen as the ultimate progenitor of human desire, and the very means of its transformation.²¹⁴

Kunnen we zodoende niet stellen dat zowel Coakley als Girard een zogenaamde honger naar het heilige in hun werk opmerken? Beiden benadrukken de belangrijke rol van verlangen en beiden zien in hoe deze zowel een positieve rol als een negatieve rol kan spelen. Dat laatste zien we bij Girards notie van mimetische rivaliteit en bij Coakley wanneer zij het heeft over verlangen dat verkeerd ‘gericht’ (‘misdirected’) wordt. Waar Girard veel nadruk legt op de rol van imitatie, zien we bij Coakley meer aandacht voor transformatie en participatie:

When humans come, in contrast, into *authentic* relation with God as Trinity through the Spirit, their values and orders of ‘hierarchy’ change; they are not *imitating* God thereby, but rather being radically transformed by ecstatic participation in the Spirit.²¹⁵

We zagen in subparagraaf 2.4.2 dat Girard sprak over een ‘afdaling in de hel’ bij zijn bekering en over het belang van schuldbesef. Coakley zegt in een van haar lezingen iets soortgelijks over het werk van de Geest: ‘One has to acknowledge one’s own darkness in order to reap the full transformative effects that the Spirit holds out to us in prayer and sacrament.’²¹⁶ Dit roept de vraag op hoe de rol van het affectieve geheugen bij Girard – wat volgens hem de mens terugleidt van een verkeerde vorm van verlangen naar de oorspronkelijke honger naar het heilige – zich tot verhoudt de rol van het werk van de Geest en contemplatie bij Coakley. Het zou goed kunnen dat Girard en Coakley andere woorden kiezen voor dezelfde verschijnselen en minder tegenover elkaar staan dan aanvankelijk het geval lijkt te zijn.

4.6 CONCLUSIE

Als we de kritiepunten van Sarah Coakley zorgvuldig bestuderen in het licht van het werk van René Girard komen we tot de ontdekking dat deze voor een groot deel op een verkeerde interpretatie van Girard berusten. Als we het werk van beide denkers met elkaar vergelijken

²¹² Chelsea Jordan King merkt deze foutieve weergave van Girards theorie ook op, zie:

King, “Girard Reclaimed,” 65.

²¹³ Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 6.

²¹⁴ Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 6.

²¹⁵ Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 321-322.

²¹⁶ Coakley, “Rescuing Sacrifice?,” 13.

zien we dat ze eigenlijk meer gemeenschappelijk hebben dan deze kritiek aanvankelijk doet vermoeden. Ironisch genoeg bevestigt Coakley Girards interpretatie van het zondebokmechanisme op het moment dat ze juist tegen hem in wil gaan en een pleidooi houdt voor het offer. Uiteindelijk erkent zowel Coakley als Girard dat er een positieve en een negatieve vorm van offeren bestaat. Coakley's beperkte uitleg van mimetische begeerte bij Girard lijkt ertoe te leiden dat ze niet ziet hoeveel ze eigenlijk op een lijn zit met hem als het gaat over de zowel positieve als negatieve rol die verlangen kan spelen.

Coakley heeft een punt als ze aanstipt dat Girard veel nadruk op de rol van kennis legt. Als de mens ooit offers nodig had om geweld kwijt te raken, hoe doen we dat dan vandaag de dag als die offercultussen hun effectiviteit verloren hebben? Laat Girard in zijn analyse niet bij uitstek zien dat de mens een bepaald ritueel nodig heeft om geweld te kanaliseren? Dit punt hoeft echter niet af te doen aan de beweringen van Girard, maar vraagt om een extra uitwerking van zijn ideeën.

Het daadwerkelijke verschil tussen Coakley en Girard lijkt te maken te hebben met hun visies op politiek, cultuur en geweld(loosheid). In Coakley's positieve waardering van het offer mist een analyse van (politiek) geweld. Coakley vraagt zich tegelijkertijd af hoe Christus een positieve verandering kan brengen als geweld aan de menselijke cultuur inherent is. Girard benadrukt dat de geweldloze God tot een geweldloze imitatie oproept en dat dit wel degelijk een concrete verandering in deze wereld kan brengen, ook al zijn menselijke culturen gebouwd op geweld. Daarmee lijkt op de achtergrond van de discussie tussen René Girard en Sarah Coakley verschillende visies op de cultuur, politiek en geweld(loosheid) een rol te spelen.

5. CONCLUSIE

5.1 RENÉ GIRARD ALS GESPREKSPARTNER VAN DE THEOLOGIE

De verkenningen in de voorgaande hoofdstukken leiden naar een beantwoording van de hoofdvraag van deze scriptie: hoe verhoudt de theorie van een geweldloze God, zoals we die in het werk van René Girard vinden, zich tot de theologische uitwerking van deze theorie door Raymund Schwager en de theologische kritiek op deze theorie van Sarah Coakley? Zowel het gesprek tussen Girard en Schwager als het gesprek tussen Girard en Coakley laten zien dat er een vruchtbare uitwisseling mogelijk is tussen Girards theorie en de wereld van de theologie. Ook al wordt Schwager in deze scriptie opgevoerd als voorstander en Coakley als criticus van Girard, vullen beide denkers Girard vooral aan.

Als titel voor deze scriptie heb ik gekozen voor het beeld van een God met bloed aan zijn handen. Dit beeld kan verwarring oproepen, omdat het in tegenspraak lijkt te zijn met een God wiens aard geweldloos is. Omdat in het gedachtegoed van Girard de aard van God geopenbaard wordt in de persoon van Jezus Christus is het bloed aan zijn handen dan ook niet het bloed dat God vergiet, maar het bloed dat de mens vergiet: het is het bloed aan de handen van Christus, die sterft aan het kruis. Ik heb bewust gekozen voor deze titel omdat de verwarring die deze woordspeling oproept bij het werk van Girard past. Als Girard bijvoorbeeld over het 'heilige' of 'sacrale' spreekt, gaat het vaak over iets dat volledig haaks staat op de God van de christelijke theologie. Wat in de ogen van mensen heilig en goddelijk lijkt, blijkt in werkelijkheid kwaad en gewelddadig te zijn. Iets is niet wat het lijkt in het werk van Girard. We zien iets van deze verwarring terug in de kritiek van Sarah Coakley. Zoals eerder aangetoond berusten veel van haar kritiekpunten op misverstanden en dit heeft deels heeft dat te maken met een taalbarrière tussen de wereld van de theologie en de wereld waarin Girard zijn gedachtegoed heeft ontwikkeld.

Het is opvallend dat Coakley en Schwager allebei nadrukkelijk de aandacht besteden aan de rol van de Heilige Geest, die de mensen in staat stelt hun verlangen op God te richten. Waar het bij Girard vooral draait om hoe het evangelie het menselijke geweld en rivaliteit ontmaskert en een kennis daarover in de wereld brengt, zien we dat Coakley en Schwager ingaan op hoe de Geest de mens vernieuwt en in staat stelt dit geweld en deze rivaliteit achter te laten. De mens maakt niet alleen een beweging naar God in het imiteren van Jezus, maar God maakt ook een beweging naar de mens door het sturen van de Heilige Geest.

5.2 SUGGESTIES VOOR VERDER ONDERZOEK

In deze scriptie is een aantal thema's teruggekomen die vragen om een nader onderzoek. Zoals al aangegeven in hoofdstuk 4 blijven er nog vragen openstaan over het werk van Sarah Coakley met betrekking tot het gedachtegoed van René Girard. Pas in het volgende boek van haar dogmatische reeks zal ze uitgebreid haar kritiek op René Girard toelichten. Dan zal er ook meer duidelijkheid volgen over haar visie op politiek en cultuur, en wellicht ook over haar specifieke verwijt met betrekking tot de ontologie van geweld, die er in het werk van Girard te vinden zou zijn.

Zowel Schwager als Girard benadrukken dat de geweldloze God tot een geweldloze levensstijl oproept. Volgens Schwager is het de Geest die dit mogelijk maakt, door in de harten van individuen te werken en een nieuwe gemeenschap in het leven te roepen. De

vraag blijft staan hoe Coakley denkt over de ethische keuze voor geweldloosheid en of het antwoord op die vraag nieuw licht werpt op haar kritiek op Girard. Maar ook vragen naar een praktisch-theologische uitwerking van Girard en Schwager staan open: hoe ziet de nieuwe gemeenschap die door de Geest bij elkaar geroepen is er precies uit? Zo beweert Fergus Kerr²¹⁷ dat een Girardiaanse ecclesiologie eruitziet zoals die van Stanley Hauerwas: ‘the church [as] the organized form of Jesus’ story.’²¹⁸ En hiermee verbonden is er de vraag: leidt een visie op een geweldloze God daadwerkelijk tot een geweldloze levensstijl? Volgens Girard dient de mens in imitatie van God geweldloos te leven, maar ook valt te beweren dat de mens juist geweldloos kan leven vanuit de hoop dat God ooit het kwaad met geweld zal vergelden en het daarom voor de mens niet nodig is het heft in eigen handen te nemen. Zo verwijst bijvoorbeeld de theoloog Hans Boersma naar Romeinen 12:19 om te benadrukken dat de mens van vergelding af kan zien, omdat God in de toekomst wraak zal nemen.²¹⁹

Ook de ‘honger naar het heilige’ en ‘het affectieve geheugen’ die we bij Girard tegenkomen vragen om verdere uitwerking. Wat betekent het om die honger naar het heilige terug te vinden? Girard benadrukt dat mimetische begeerte ook een positief verlangen naar God kan inhouden. Maar hoe is dat verlangen te cultiveren en te voeden? Volgens Coakley vervult contemplatie hier een cruciale rol. Hoe verhoudt het affectieve geheugen – waarmee we volgens Girard terug kunnen komen bij de honger naar het heilige – zich tot de rol van contemplatie bij Coakley? Heeft dit affectieve geheugen, de ‘serene vredige herinnering’ waar Girard het over heeft, niet per definitie een meditatief en contemplatief karakter? De aanknopingspunten tussen Coakley en Girard zijn er op dit punt, maar aan een verdere uitwerking is nog behoefte. Brian D. Robinette ziet in zijn onlangs verschenen artikel “Contemplative Practice and the Therapy of Mimetic Desire” dan ook de noodzaak van een contemplatieve uitwerking van mimetische theorie, die anders vooral ‘een theorie’ blijft:

Contemplative practice would assist in purging us (*kenosis*) from acquisitive desire so that God’s utterly creative desire may come to fuller expression in our lives through our wakeful participation.²²⁰ [...] contemplative practice offers something indispensable to mimetic theory as well, namely, a resource for the therapy of desire that mimetic theory calls for, but that is not sufficiently elaborated in terms of transformative practices, i.e., “spiritual exercises.”²²¹

Ook wat betreft René Girard en zijn visie op het offer is nog lang niet alles gezegd. De priester Anthony R. Lusvardi stipt in zijn artikel “Girard and the “Sacrifice of the Mass”: Mimetic Theory and Eucharistic Theology” aan dat binnen de Bijbelwetenschappen vandaag de dag het idee van Girard en Schwager dat de offercultus in de Bijbel gaandeweg veroordeeld wordt, veel tegenspraak vindt.²²² Welk licht werpen deze ontwikkelingen in de

²¹⁷ Kerr, “Rescuing Girard’s Argument,” 396-397.

²¹⁸ Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1981), 50.

²¹⁹ Hans Boersma, “Eschatological Justice and the Cross: Violence and Penal Substitution,” *Theology Today* 60.2 (2003): 192.

²²⁰ Brian, D. Robinette, “Contemplative Practice and the Therapy of Mimetic Desire,” *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 24 (2017): 76.

²²¹ Robinette, “Contemplative Practice and the Therapy of Mimetic Desire,” 83.

²²² “This reading [...] is a misleading oversimplification. Such a trajectory ignores entirely the postexilic prophets Haggai, Zechariah, and Malachi, as well as (arguably) the greatest prophet of the

Bijbelwetenschappen op het werk van Girard en Schwager?

Hoewel veel van Coakley's kritiekpunten op Girard op misverstanden lijken te berusten, heeft ze gelijk wanneer ze aangeeft dat Girards idee over het faillissement van het zondebokmechanisme een belangrijke vraag oproept. Als de mens het zondebokmechanisme – en daarmee offercultussen – nodig heeft gehad om het geweld in de gemeenschap kwijt te raken, hoe moet de mens dat dan doen als dit mechanisme niet meer werkt? Girard stipt niet voor niks aan dat het evangelie tot een escalatie van geweld leidt, omdat de voormalige uitlaatklep voor dit geweld verdwenen is. Maar betekent dit niet dat er naar nieuwe manieren gezocht moet worden om dit geweld kwijt te raken? Toont dit niet het belang van rituelen aan? Hierbij kan ook gedacht worden aan het perspectief dat de eucharistie op dit alles werpt. Is de eucharistie niet hét ritueel waarbij zowel het zondebokmechanisme blootgelegd wordt en erkenning daarvoor plaatsvindt – allen drinken het bloed en eten het lichaam van Christus en geven daarmee toe medeplichtig te zijn – als waarbij rechtgedaan wordt aan een positief verlangen naar God en er daadwerkelijk een honger naar het heilige gestild wordt? Anthony Lusvardi doet in zijn artikel al een aanzet tot een 'Girardiaanse' visie op de (in dit geval Rooms-katholieke) eucharistie:

Girard's work can make a constructive contribution to Catholic sacramental theology precisely by highlighting the necessity of emphasizing the sacrifice of the Mass as a divine and not merely human act. In fact, reading Girard gives new life and meaning to the traditional phrase "the holy sacrifice of the Mass," allowing us to see that this act of worship makes present the central moment in human history when seemingly endless cycles of violence and falsity are brought to a halt by the limitless self-offering of God.²²³

Mijn hoop is dat deze scriptie heeft aangetoond dat het werk van René Girard een belangrijke bijdrage aan de christelijke theologie kan leveren en dat de beperktheid en onafheid van mijn onderzoek impulsen zal geven om bovengenoemde onderwerpen nader te onderzoeken.

exile, Ezeziel." Zie: Anthony R. Lusvardi, "Girard and the "Sacrifice of the Mass": Mimetic Theory and Eucharistic Theology," *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 24 (2017): 171

²²³ Lusvardi, "Girard and the "Sacrifice of the Mass": Mimetic Theory and Eucharistic Theology," *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 24 (2017): 181.

BIBLIOGRAFIE

Afbeelding op de kaft

Zurbarán, Francisco de. 1635-1640. *Agnus Dei*. Olieverfschilderij. Madrid: Prado Museum.

Literatuur en artikelen

Adams, Rebecca. "Violence, Difference, Sacrifice: A Conversation with René Girard." *Religion and Literature* 25.2 (1993): 9-33.

Akkerman, Stevo. "De gruwelijke Bijbel van Dimitri Verhulst." *Trouw*, 7 november 2015. Geraadpleegd op 6 juli 2017. <https://www.trouw.nl/cultuur/de-gruwelijke-bijbel-van-dimitri-verhulst~a37a1f37/>.

Auger, Arnaud. "The Godfather of the like button is dead. Long Live his work." 5 november 2015. Geraadpleegd op 5 juli 2017. <https://www.linkedin.com/pulse/godfather-like-button-dead-long-live-his-work-arnaud-auger>.

Boersma, Hans "Eschatological Justice and the Cross: Violence and Penal Substitution." *Theology Today* 60.2 (2003): 186-199.

Coakley, Sarah. *Sacrifice Regained: Reconsidering the Rationality of Religious Belief*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2012.

—. "Cooperation, *alias* Altruism: Game Theory and Evolution Reconsidered." *Gifford Lectures* (2012): 5-6.

—. "Return to Sacrifice? Biblical and Historical Mandates for a Messy Metaphor." Lezing aan de universiteit van Virginia. Charlottesville, Virginia, 20-22 september 2016.

—. "Repressing Sacrifice? Freudian and Feminist Critiques in the Modern Era." Lezing aan de universiteit van Virginia. Charlottesville, Virginia, 20-22 september 2016.

—. "Rescuing Sacrifice? The Irreducible Significance of Sacrifice in a *Théologie Totale*." Lezing aan de universiteit van Virginia, Charlottesville, Virginia, 20-22 september 2016.

Cowdell, Scott, Joel Hodge, Chris Fleming en Mathias Moosbrugger, red. *René Girard and Raymund Schwager: Correspondence 1974-1991*. Vertaald door Sheelah Treflé Hidden. New York: Bloomsbury Academic, 2016.

Dawkins, Richard. *The Extended Phenotype*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

Distefano, Matthew J. *From the Blood of Abel: Humanity's Root Causes of Violence and the*

- Bible's Theological-Anthropological Solution*. Orange, California: Quoir, 2016. Kindle Edition.
- Gilhus, Ingvild Sælid. "Hermeneutics." In *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, onder redactie van Michael Stausberg en Steven Engler, 275-284. Londen en New York: Routledge, 2011.
- Girard, René. *God en geweld: over de oorsprong van mens en cultuur*. Vertaald door Michel Perquy. Tiel: Lannoo, 1994.
- . *De romantische leugen en de romaneske waarheid*. Vertaald door Hans Weigand. Kampen: Kok Agora, 1986.
- . *De zondebok*. Vertaald door Ben Hoffschulte. Kampen: Kok Agora, 1986.
- . *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Vertaald door Stephen Bann en Michael Metteer. Stanford, Californië: Stanford University Press, 1987.
- . *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*. Vertaald door J. Kleisen e.a. Kampen: Kok Agora, 1978.
- . "Mimesis and Violence." In *The Girard Reader*, onder redactie van James G. Williams. New York: Crossroad, 1996, 9-19.
- . *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. Vertaald door Robert Lemm. Kampen: Kok Agora, 2000.
- . *I See Satan Fall Like Lightning*. Vertaald door James G. Williams. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001.
- . *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*. Vertaald door Mary Baker. East Lansing, Michigan: Michigan University Press, 2010.
- Girard, René, João Cezar de Castro Rocha en Pierpaolo Antonello, *Evolution and Conversion: Dialogues on the Origins of Culture*. Londen en New York: Continuum, 2007.
- Girard, René en Gianni Vattimo, *Waarheid of zwak geloof?: dialoog over christendom en relativisme*. Vertaald door J.M.M. de Valk. Kapellen: Pelckmans / Kampen: Klement, 2008.
- Hamerton-Kelly, Robert G. red. *Violent Origins: Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.
- Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1981.

Haven, Cynthia. "Stanford professor and eminent French theorist René Girard, member of the Académie Française, dies at 91." *Stanford News*, 4 november 2015. Geraadpleegd op 5 juli 2017. <http://news.stanford.edu/2015/11/04/rene-girard-obit-110415/>.

Hilkert, Mary Catherine. "Desire, Gender, and God-Talk." *Modern Theology* 30.4 (2014): 575–81.

Kerr, Fergus. "Rescuing Girard's Argument?" *Modern Theology* 8.4 (1992): 385-399.

King, Chelsea Jordan. "Girard Reclaimed: Finding Common Ground between Sarah Coakley and René Girard on Sacrifice." *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 23 (2016): 63-74.

Lusvardi, Anthony R. "Girard and the "Sacrifice of the Mass": Mimetic Theory and Eucharistic Theology." *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 24 (2017): 159-190.

Robinette, Brian D. "Contemplative Practice and the Therapy of Mimetic Desire." *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* 24 (2017): 73-100.

Savert, Daan. "Jezus antwoord op *Burn the Witch* van Radiohead." *Lazarus Magazine*. 17 mei 2016. Geraadpleegd op 5 juli 2017. <http://lazarus.nl/2016/05/jezus-antwoord-op-burn-the-witch-radiohead/>.

Schwager, Raymond. *Must There Be Scapegoats: Violence and Redemption in the Bible*. San Francisco: Harpercollins, 1987.

Verhulst, Dimitri. *Bloedboek*. Amsterdam: Atlas Contact, 2015.

Williams, James G. "Epilogue: The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard." In *The Girard Reader*, onder redactie van James G. Williams. New York: Crossroad, 262-288.

—. "A Note to the Reader." In *The Girard Reader*, onder redactie van James G. Williams. New York: Crossroad, 1996, vii-x.

—. "René Girard: A Biographical Sketch." In *The Girard Reader*, onder redactie van James G. Williams. New York: Crossroad, 1996, 1-6.

—. Voorwoord van *I See Satan Fall Like Lightning*, geschreven door René Girard, vertaald door James G. Williams. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001.

Muziek

Bos, Stef. "Dichterbij de Kern." Van het album *Een Sprong in de Tijd*. Niemandsland, 2016.

Cave, Nick & the Bad Seeds. "Hiding All Away." Van het album *Abattoir Blues / The Lyre of Orpheus*. Mute Records, 2004.

Radiohead. "Burn the Witch." Van het album *A Moon Shaped Pool*. XL Recordings, 2016.

Spinvis. "Kom Terug." Van het album *Tot Ziens, Justine Keller*. Excelsior, 2011.

Stevens, Sufjan. *Death with Dignity*. Van het album *Carrie & Lowell*. Asthmatic Kitty Records, 2015.

TV-uitzendingen

Finkers, Herman. "Een Uur Herman Finkers." Oudejaarsconference 2015. Omroep VARA. NPO1. 31 december 2015. Geraadpleegd op 4 juli 2017.
<http://humortv.vara.nl/fragment/herman-finkers-oudejaarsconferencehele-show>.

Pauw. Omroep VARA. NPO1. Uitzending van 24 november 2016. Geraadpleegd op 6 juli 2017. http://www.npo.nl/pauw/24-11-2016/VARA_101380211.

Websites

The Colloquium on Violence and Religion, "About COV&R." Geraadpleegd op 4 juli 2017.
<http://violenceandreligion.com/about-covr>.

Girardian Lectionary. Geraadpleegd op 3 juli 2017. <http://girardianlectionary.net>.

Preaching Peace, "About Preaching Peace." Geraadpleegd op 3 juli 2017.
<http://www.preachingpeace.org/about/mission-statement>.