

WOORD VOORAF

De denkweg van deze thesis startte zes jaar geleden op het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte. Voor een werkcollege schreef ik een paper over het bekende aforisme 125 *Der tolle Mensch* van Friedrich Nietzsche en geheel toevallig ontdekte ik in de bibliotheek dat ook ene René Girard dat aforisme had besproken. Vooral de heftigheid waarmee René Girard zich tegen het nietzscheaanse denken verzette, wekte onmiddellijk mijn aandacht en fascinatie. Er vloeide uiteindelijk een eerste idee voor een thesisvoorstel uit voort: een vergelijking van de Jezusfiguur bij beide denkers met als promotor Patricia De Martelaere en als copromotor Geert Van Coillie. Twee zaken verliepen echter niet zoals gepland: vooreerst temperde Geert Van Coillie al tijdens ons eerste gesprek mijn nietzscheaanse gedrevenheid om het denken van René Girard te weerleggen. Daarnaast bleek uit het verkennend lezen al gauw dat een hoofdstuk over de Griekse tragedie noodzakelijk was om daarna de overstap naar het christendom te kunnen maken. Uiteindelijk was er in de titel van de filosofie-thesis geen sprake meer van die Jezus Christus en werd het duel tussen Nietzsche en Girard onbeslist, hoewel Girard stiekem toch de bovenhand leek te hebben.

Op een kruispunt op de denkweg aangekomen, werd een nieuwe weg ingeslagen. Ik schreef me in aan de faculteit Godgeleerdheid, publiceerde mijn filosofie-thesis bij uitgeverij Garant en leerde Frederiek Vanoplynes als intellectuele *soulmate* kennen. Het thema van de bachelorscriptie liet zich gemakkelijk raden en resulteerde in deel 1 van deze thesis. Waar de discussies met Frederiek me zouden leiden was veel minder voorspelbaar. Van de memorabele, intellectuele momenten die ook belangrijk zijn geweest voor deze thesis som ik er drie op: het theaterbezoek in Den Haag voor de voorstelling *Inside Out* en het gesprek nadien met de Hollandse actrices Joan Nederlof en Lineke Rijxman over René Girard, de heftige, maar fundamentele tafeldiscussie in een fonduehuisje in Bern en het bijwonen van een verrijkend debat over theologie met René Girard, James Alison en Benoît Chantres in het Parijse Collège des Bernardins. De vele discussies met Frederiek hebben de thesis fundamenteel mee gevormd en een woord van dank is dus hier volledig op zijn plaats.

Dé vraag waarmee ik jarenlang geworsteld heb, werd ook de uiteindelijke onderzoeksvraag van deze thesis. Nietzscheaans ressentiment, allerhande persoonlijke ervaringen en een hoogmoedig intellect bleken obstakels te zijn om de essentie en relevantie van de christelijke wende in Girards denken te kunnen volgen. De aandachtige lezer zal waarschijnlijk merken dat de drie delen van de thesis van stijl en aanpak verschillen, maar dat komt omdat elk deel van deze thesis ook een doorleefd onderdeel geweest is van de denkweg die ik bewandeld heb. Dat ik uiteindelijk die obstakels mocht overwinnen, is een genade geweest en heb ik te danken aan vele mensen die voor mij voorbeelden zijn in geloof: Patrick Perquy, Marc Steen, Rik Cloet... Ook met verschillende vrienden heb ik mooie discussies gehad over geloof of religieuze

momenten mogen beleven: Stefaan Neiryck, Klaartje Merrigan, Christof Bouweraerts, Jo Coenen, Zenen Kristensen... Ook de pelgrimstochten van IJD Brugge hebben me voor het leven positief getekend en ik heb er twee goede vrienden aan overgehouden: Gertjan Monteyne en Nele Fiers.

Na mijn benoeming als directeur op het Leo XIII seminarie bleek al snel dat voltijds studeren niet meer zou lukken. Hierdoor werd de thesis uiteindelijk twee jaar uitgesteld, maar zo konden ook bepaalde ideeën en intuïties verder rijpen. Prof. Em. Roger Burggraeve wil ik dan ook bedanken voor de tijd en ruimte die ik van hem kreeg om de thesis te voltooien, maar zeker ook voor de goede begeleiding en de vele interessante impulsen, bemerkingen en aanvullingen die deze thesis hebben getekend. Ook Dr. Geert Van Coillie wil ik bedanken omdat hij ook dit thesisproject van nabij heeft gevolgd en de methodologie grondig heeft nagelezen en waar nodig gecorrigeerd. Verder nog een woord van dank voor alle familie en vrienden die me hebben gesteund. In het bijzonder voor Alexandra Corremans en Jo Coenen die grote delen uit de thesis hebben nagelezen en ze van commentaar voorzien en voor Laura Tack die me bij de laatste loodjes liefdevol heeft gesteund en aangemoedigd!

Stijn Demaré

Leuven, 15 augustus 2010

INHOUDSOPGAVE

WOORD VOORAF	I
INHOUDSOPGAVE.....	III
BIBLIOGRAFIE	VI
§ 1. Geciteerde boeken & artikels	vi
Werken van René Girard.....	vi
Werken over René Girard	vii
Andere bronnen.....	ix
§ 2. Geciteerde Films.....	xiv
§ 3. Veel gebruikte websites	xiv
INLEIDING.....	XV
METHODOLOGIE.....	1
§ 1. De girardiaanse hypothese: mimese en zondebokdenken	3
§ 2. Vanuit de antropologie: comparatieve methode	5
§ 3. Vanuit de theologie: belijdenis, bekering, apologie.....	7
§ 4. Op zoek naar de goddelijkheid van Jezus Christus	9

DEEL I: JEZUS, DE EERSTE (EN ENIGE) CHRISTEN?	10
§ 1. Friedrich Nietzsche, de antichrist(en)?	12
De heilige Anarchist	14
De eenzame Idiot	16
Het evangelie: een kruis erover?	19
De paulinische vervalsing	21
§ 2. René Girard en de (on)schuld van het slachtoffer	23
De grote Overtreder	23
Profetie in quarantaine	25
Jezus of Barabbas?	29
Jezus pleit onschuldig	31
§ 3. Nietzsche en Girard in strijd om de christelijke Waarheid	32
De moord op God	32
Dionysos versus de Gekruisigde	34
Nietzsches via crucis	36
Jezus, de zondebok	38
 DEEL II: ANTROPOLOGISCH, CHRISTELIJK VERSCHIL	 40
§ 1. Jezus, het idoolschap en afgoderij	41
Hedendaagse pop- en podiumcultuur	42
TV-Idolen en halfgoddelijke aanverwanten	43
Susan Boyle, Britney Spears en Michael Jackson	45
Popsterren als rolmodellen: imitatio idoli	48
Jezus Christus, idolatrie en het Messiasgeheim	50
§ 2. Jezus als Koning en het hemelse Koninkrijk Gods	52
Koning Zondebok	52
Ceremonieel koningschap en Lady-Dianamanie	53
Koning Zondebok	55
Jezus, Koning van de Joden of van het Rijk Gods?	58
Jezus en de doornenkroning	58
Hosanna, aan het kruis met hem!	59
Leidende dienaar	60
Jezus Christus, Koning van het Rijk Gods	62
Jezus als Peace Child	64
§ 3. Jezus als eerste en ‘volmaakte’ slachtoffer	66
Hedendaagse slachtoffercultuur	67
Natascha Kampusch, klaagfeminisme en slachtofferitis	67
De onthullingsgeschiedenis van het zondebokmechanisme	70
Jezus als hét slachtoffer	70
Jezus’ kruisdood: een offer?	71
Een korte etymologie van het woord slachtoffer/victim	72
Het zichtbare slachtoffer	72
Het kruis als keerpunt	74
De dubbele paradox van het kruis	75
Golgotha als open plek van het lichtende kruis	77
Voorbij het kruis en de limieten van de antropologie	81

DEEL III: THEOLOGIE EN PERSOONLIJKE BEKERING.....	83
§ 1 Bekering en de christelijke innerlijkheid	85
“Ik ben Jezus die jij vervolgt!”	85
“Veel te laat heb ik je liefgekregen!”	88
Het ‘empty self syndrome’ en het ‘Axe-effect’	89
Christelijke innerlijkheid	93
De narcistische spiegel en het ware zelf	95
§ 2. Uniciteit van Jezus Christus	99
Leven en verkondiging.....	99
God als liefhebbende Vader	99
Jezus en zijn radicaal geweldloze boodschap.....	101
Kruisdood en verrijzenis	103
De list van het kruis.....	103
De heropstanding uit de dood.....	104
Het eerste christendom.....	107
Apostelen als eerste christenen	107
Jezus Christus, én God én mens	109
§ 3. Imitatio Christi en het Christelijk Verschil	112
<i>Imitatio Christi</i>	112
Voorbeeldethiek van Max Scheler.....	113
Imitatio Christi in de Traditie: Fritz Tillmann en Dietrich Bonhoeffer.....	115
Imitatio Christi in de Mimetische Theorie: Intieme Mediatie.....	117
De beleving van het christelijk verschil	120
Dostojevski’s Grootinquisiteur	120
Eucharistie	123
Einde der tijden.....	126
BESLUIT	129
§ 1. Victimaire differentie en christelijke deconstructie	131
§ 2. Transformatieve bekering en christelijke paradox	134
§ 3. De goddelijkheid van Christus	137

BIBLIOGRAFIE

Voor alle bijbelfragmenten hebben we een beroep gedaan op de *Nieuwe Bijbelvertaling* van 2004 (via <http://www.biblija.net>). Wanneer een andere Bijbelvertaling wordt gebruikt, dan wordt dit expliciet vermeld.

§ 1. GECITEERDE BOEKEN & ARTIKELS

Werken van René Girard

- GIRARD, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris, Grasset, 1961.
- GIRARD, R., *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972.
- GIRARD, R., “Superman in the Underground: Strategies of Madness – Nietzsche, Wagner, and Dostoevsky” in: *MLN*. 91 (1976) 6, pp. 1161-1185.
- GIRARD, R., *Critique dans un souterrain*. Lausanne, l'Age d'Homme, 1976.
- GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset, 1978.
- GIRARD, R., *Le bouc émissaire*. Paris, Grasset, 1982.
- GIRARD, R., *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985.
- GIRARD, R., *De romantische leugen en de romaneske waarheid*. Kampen/Kapellen, Kok Agora/Pelckmans, 1986.
- GIRARD, R., *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...* Kampen/Kapellen, Kok Agora/Pelckmans, 1990.
- GIRARD, R., *God en Geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*. Tiel, Lannoo, 1994.
- GIRARD, R., *Quand les choses commenceront*. Paris, Arléa, 1994.
- GIRARD, R., *Dubbels en demonen. Over het ondergrondse verlangen*. Tiel, Lannoo, 1995.
- GIRARD, R., “Mythologie, geweld en christendom.” in: Pelckmans, P. & Vanheeswijck, G. (red.), *René Girard. Het labirint van het verlangen*. Kapellen/Kampen, Pelckmans/Kok Agora, 1996, p. 13-30.
- GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris, Grasset, 1999.
- GIRARD, R., “Literature and Christianity. A Personal View.” in: *Philosophy and Literature*. 23 (1999) 1, pp. 32-43.
- GIRARD, R., *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. Kampen, Agora, 2000.

- GIRARD, R., "De funderende moord in het denken van Nietzsche." in: LATRÉ, S., VANHEESWIJCK, G., *Dionysus of de gekruisigde. Friedrich Nietzsche versus René Girard over de kern van het christendom*. Kapellen, Pelckmans, 2001, pp. 52-71.
- GIRARD, R., "Dionysus versus de Gekruisigde." in: LATRÉ, S., VANHEESWIJCK, G., *Dionysus of de gekruisigde. Friedrich Nietzsche versus René Girard over de kern van het christendom*. Kapellen, Pelckmans, 2001, pp. 38-50.
- GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- GIRARD, R., *De zondebok*. Kampen, Agora/Pelckmans, 2001.
- GIRARD, R., *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris, Grasset, 2002.
- GIRARD, R., "On Mel Gibson's The Passion of the Christ." in: *Anthropoetics*. 10 (2004) 1 (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1001/RGGibson.htm>).
- GIRARD, R., *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*. Paris, Carnets Nord, 2007.
- GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. Paris, Grasset, 2007.
- GIRARD, R., *Evolution and Conversion. Dialogues on the Origins of Culture*. London/New York, Continuum, 2007.
- GIRARD, R., GOUNELLE, A., HOUZIAUX, A., *Dieu, une invention?* Paris, Les éditions de l'atelier, 2007.
- GIRARD, R., SERRES, M., *Le tragique et la Pitié. Discours de réception de René Girard à l'Académie Française et réponse de Michel Serre*. Paris, Le Pommier, 2007.
- GIRARD, R., *Anorexie et désir mimétique*. Paris, L'Herne, 2008.
- GIRARD, R., *La conversion de l'art*. Paris, Carnet Nord, 2008.
- GIRARD, R., VATTIMO G., *Waarheid of zwak geloof? Dialoog over christendom en relativisme*. Kapellen, Pelckmans, 2008.

Werken over René Girard

- AGNEW, M. B., "A Transformation of Sacrifice: An Application of René Girard's Theory of Culture and Religion." in: *Worship*. 61 (1987) 6, pp. 493-509.
- ALISON, J., *Knowing Jesus*. London, SPCK, 1998.
- ALISON, J., *The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes*. New York, The Crossroad Publishing Company, 1998.
- BAILIE, G., "The imitative self: The contribution of René Girard." in: VITZ, P. C., FELCH, S. M. (eds.) *The self: Beyond the postmodern crisis*. Wilmington, ISI Books, 2006, pp. 3-23.
- BAILIE, G. *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads*. New York, Crossroad, 1995.
- BELLINGER, C. K., "The Crowd is Untruth: a Comparison of Kierkegaard and Girard." in: *Contagion: A Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 3 (1996), pp. 103-199.
- BERTONNEAU, T. F., "Celsus, the First Nietzsche: Resentment and the Case Against Christianity." in: *Anthropoetics*. 3 (1997) 1. (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0301/CELSUS.htm>).
- BUYS, E., *Vrouwen, Jezus, en rock-'n-roll. Met René Girard naar een dialoog tussen het christelijk verhaal en de populaire cultuur*. Averbode, Altiora, 2009.
- DEMARÉ, S., "De stem van het volk." in: *Muziek en Woord*. 33 (2007) 4, p. 14.
- DEMARÉ, S., *Goden, helden en de massa. Hedendaagse tragedie*. Antwerpen, Garant, 2007.
- DUMOUCHEL, P. (ed.), *Violence and Truth. On the Work of René Girard*. London, The Athlone Press, 1988.
- FOX, C. A., "Sacrificial pasts and messianic futures. Religion as a political prospect in René Girard and Giorgio Agamben." in: *Philosophy and Social Criticism*. 33 (2007) 5, pp. 563-595.

- GANS, E., "Chronicles of Love and Resentment. On Celebrity." in: *Anthropoetics*. 1997. (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw108.htm>).
- GANS, E., "The Victim as Subject: The Esthetic-Ethical System of Rousseau's *Réveries*." in: *Studies in Romanticism*. 21 (1982) 2, pp. 3-31.
- GRANDE, B., *Mimesis and Desire: An Analysis of the Religious Nature of Mimesis and Desire in the works of René Girard*. 2007. (<https://bora.hib.no/bitstream/10049/146/1/grande.pdf>)
- GROOT, G., *Twee zielen. Gesprekken met hedendaagse filosofen*. Amsterdam, SUN, 1998.
- HAMERTON-KELLY, ROBERT G. *The Gospel and the Sacred: Poetics of Violence in Mark*. Minneapolis, Fortress Press, 1994.
- HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice. A Theology of the Cross*. Michigan/Cambridge, Eerdmans, 2006.
- KEARNEY, R., "Myths and Scapegoats: The Case of René Girard" in: *Theory Culture Society*. 12 (1995), pp. 1-14.
- KIRWAN, M., "Eucharist and Sacrifice." in: *New Blackfriars*. 2007, pp. 213-227.
- KIRWAN, M., *Girard and Theology*. London/New York, T&T Clark, 2009.
- LASCARIS, A., *Advocaat van de zondebok. Het werk van René Girard en het evangelie van Jezus*. Hilversum, Gooi en Sticht, 1987.
- LASCARIS, A., WEIGAND, H. (red.), *Nabootsting. In discussie over Girard*. Kampen, Kok Agora, 1992.
- LATRÉ, S., VANHEESWIJCK, G., *Dionysus of de gekruisigde. Friedrich Nietzsche versus René Girard over de kern van het christendom*. Kapellen, Pelckmans, 2001.
- MACK, B. L. "The innocent Transgressor: Jesus in early christian myth and history." in: *Semeia. René Girard and Biblical Studies*. 33 (1985), pp. 135-165.
- MCKENNA, A. J., "Religious Differance." in: *Anthropoetics*. 4 (1998) 1 (http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0401/AM_DERR.htm)
- MCKENNA, A. J., *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*. University of Illinois Press, 1992.
- MILBANK, J., "Stories of Sacrifice: From Wellhausen to Girard." in: *Theory Culture Society*. 12 (1995), pp. 15-48.
- MÜLLER, M., "Interview with René Girard." in: *Anthropoetics* 2 (1996) 1. (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/AP0201/interv.htm>).
- OTTEN, W. J., "René Girard en de crisis van het nagebootste verlangen." in: *NRC Handelsblad*. 2005, pp. 64-65.
- POPULIER, J., *God heeft echt bestaan. Met René Girard naar een nieuw mens- en wereldbeeld*. Tiel, Mimesis, 1993.
- SCHWAGER, R., "La mort de Jésus. René Girard et la théologie." in: Anspach, M. R. (red.), *Girard*. Paris, L'Herne, 2008, pp. 125-135.
- SCHWAGER, R., *Must There be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*. New York, Gracewing, 2000.
- SIMONSE, S., "A la recherche des derniers rois boucs émissaires." in: Anspach, M. R. (red.), *Girard*. Paris, L'Herne, 2008, pp. 98-103.
- SWARTLEY, W. M., *Violence Renounced. René Girard, Biblical Studies and Peacemaking*. Telford, Pandora Press, 2000.
- VAN BEEK, W. (red.), *Mimese en geweld. Beschouwingen over het werk van René Girard*. Kampen, Kok Agora, 1988.
- VAN COILLIE, G., "Antigone: Mimetic Violence, Tragedy, and Ethics." in: *Ethical Perspectives*. 15 (2008) 1, pp. 81-102.
- VAN COILLIE, G., "Autarkie en rivaliteit. De homerische held en de schone dood." in: *Kleio. Tijdschrift voor oude talen en antieke cultuur*. 35 (2006) 4, pp. 146-159.

- VAN COILLIE, G., “De ethiek van het lezen. Taal – lectuur – cultuur: de drieweg van de ‘logos.’” in *Ethische Perspectieven. Nieuwsbrief van het Overlegcentrum voor Christelijke Ethiek*, 11 (2001) 4, pp. 237-246.
- VAN COILLIE, G., “Gewoonte en verandering. Naar een meta-ethiek van de oplossingsgerichte cognitieve therapie.” in: ISEBAERT, L., VAN COILLIE, G., e.a., *Praktijkboek oplossingsgerichte cognitieve therapie*. Utrecht, De Tijdstroom, 2007, pp. 251-310.
- VAN COILLIE, G., “Nabootsing, rivaliteit en religie. De nieuwe wetenschap over de oorsprong van mens en cultuur.” in: *Ruimte voor hart en geest*. (Uitgave van de Oud-leerlingenbond Klein Seminarie Roeselare), 2005, pp. 11-49.
- VAN COILLIE, G. “Onderwijzen zonder wijzen. De onderwijskunde voorbij. Filosofisch-ethische reflecties.” In: *Ethische Perspectieven*. 17 (2007) 2, pp. 120-142.
- VAN COILLIE, G., “Paradigma en paradox. René Girard en de mimetische hypothese in de antropologie.” in: *Ethische perspectieven*. 5 (1995) 4, pp. 157.
- VAN COILLIE, G., *Mimese, geweld en differentie. Een antropologische lectuur van de Oud-Griekse en joods-christelijke logos. Met een epiloog over de mètis*. Doctoraal proefschrift o.l.v. Prof. dr. G. VANHEESWIJCK, 2004.
- VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken. Over de dubbelhartige bejegening van gedupeerden van misdrijven in de westerse cultuur*. Antwerpen, Maklu, 2008.
- VANHEESWIJCK, G., “Vijandige broers, verloren zonen. Halfweg tussen ethische bewustwording en mythische vergelding: de precare positie van de tragedie volgens René Girard.” in: VANDEN BERGHE, P., LEMMENS, W., TAELS, J. (red.), *Tragisch. Over tragedie en ethiek in de 21^e eeuw*. Budel, Damon, 2005, pp. 43-85.
- VANHEESWIJCK, G., *Voorbij het onbehagen. Ressentiment en christendom*. Leuven, Davidsfonds, 2002.
- VANOPLYNES, F., *Offer, schuld en oordeel. Antropoët(h)ische verkenningen van het kwaad met Lytta Basset en René Girard*. Leuven, s.n., 2008.
- VERVAECKE, A., *Het offer: sacrifice of sarcofaag? Over het funderende geweld en het christelijke antwoord in gesprek met Girard*. Leuven, s.n., 2008.
- WOHLMAN, A., “René Girard et saint Augustin. Anthropologie et Théologie.” in: *Recherches augustiniennes*. 20 (1986), pp. 258-303.

Andere bronnen

- ADORNO, T. W., *Essays on Music*. Berkeley, University of California press, 2002.
- ADORNO, T. W., *Negative Dialectics*. London, Routledge, 1990.
- AGAMBEN, G., *Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven*. Amsterdam, Boom, 2002.
- ANCKAERT, L., BURGGRAEVE, R., *De rode huid van Adam*. Averbode, Altiora, 2008.
- ANCKAERT, L., DEMARÉ, S., JANSSEN, K., E.A. (red.), *Al de dagen van ons leven. Christelijk gezinsboek voor de 21^{ste} eeuw*. Averbode, Altiora, 2008.
- AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. Amsterdam, Ambo, 2002.
- AUGUSTINUS, *Over de Drie-eenheid*. Leuven, Peeters, 2005.
- AUGUSTINUS, *Van aangezicht tot aangezicht: Preken over teksten uit het evangelie volgens Matteüs*. Amsterdam, Ambo, 2004.
- BABICH, B. E., “Nietzsche and Eros between the devil and God’s deep blue sea: The problem of the artist as actor-Jew-woman.” in: *Continental Philosophy Review*. 33 (2000), pp. 159-188.
- BADIOU, A., *De ethiek. Essay over het besef van het Kwaad*. Utrecht, IJzer, 2005.
- BADIOU, A., *Paulus. De fundering van het universalisme*. Kampen, Ten Have, 2008.
- BARTH, K., *De Koninklijke Mens. Berichten aangaande Jezus*. Zoetermeer, Boekencentrum, 2002.

- BELK, R. W.; TUMBAT, G., "The Cult of Macintosh." in: *Consumption Markets & Culture*. 8 (2005) 3, pp. 205-217.
- BENEDICTUS XVI, *Jezus van Nazareth. Deel 1: Van de doop in de Jordaan tot de Gedaanteverandering*. Tielt, Lannoo, 2007.
- BENNETT, S. C., "Christ, Icons, and Mass Media." in: FISHWICK, M., BROWNE, R. B. (Ed.), *Icons of popular culture*. Ohio, Bowling Green University Press, 1970, pp. 91-102.
- BOEVE, L., *God onderbreekt de geschiedenis. Theologie in tijden van ommekeer*. Kapellen, Pelckmans, 2006.
- BOEVE, L., *Onderbroken traditie. Heeft het christelijk verhaal nog toekomst?* Kapellen, Pelckmans, 2004.
- BONHOEFFER, D., *Wie is en was Jezus Christus?* Roermond/Maaseik, Romen & zonen, 1967.
- BONHOEFFER, D., *Navolging*. Kampen, Ten Have, 2009.
- BOUTELLIER, H., *Solidariteit en slachtofferschap. De morele betekenis van criminaliteit in een postmoderne cultuur*. Nijmegen, SUN, 1993.
- BREEUR, R., BURMS, A., *Ik/Zelf. Essays over Identiteit en Zelfbewustzijn*. Leuven, Peeters, 2000.
- BUBER, M., "Schuld en schuldgevoelens." in: DE BRUIN, T. (red.), *Adam, waar ben je? De betekenis van het mensbeeld in de Joodse traditie en in de psychotherapie*. Hilversum, Folkertsma Stichting voor Talmudia, 1983, pp. 207-235.
- BURGGRAEVE, R., DE TAVERNIER J., POLLEFEYT, D., HANSSSENS, J. (ed.), *Desirable God? Our Fascination with Images, Idols and New Deities*. Leuven, Peeters, 2003.
- BURGGRAEVE, R., *Eigen-wijze liefde. Fragmenten van Bijbels denken*. Leuven, Acco, 2000.
- BURGGRAEVE, R., *Ethiek en passie*. Tielt, Lannoo, 2000.
- BURMS, A., "Moreel toeval en symbolisch herstel." in: *Tijdschrift voor Filosofie*. 65 (2003) 4, pp. 615-626.
- BURMS, A., "Religie, geloof, illusie." in: CORTOIS, P., DESMOND, W., VERHACK, I., *Godsdienst/Filosofisch bekeken*. Kapellen, Pelckmans, 2003.
- BURNSTEIN, A. G., "A note on everyday psychopathology and narcissism." in: *Psychoanalytic psychology*. 3 (1986) 3, pp. 269-276.
- CAVANAUGH, W. T., *Torture and Eucharist: theology, politics and the body of Christ*. Oxford, Blackwell, 1998.
- CANTALAMESSA, R., "Eucharist Is "God's Absolute 'No' to Violence." in: *Zenit*. 2005; pp. 1-2. (<http://www.zenit.org/article-12485?l=english>)
- CHAPPLE, R., *A Dostoevsky dictionary*. Michigan, Ardis, 1983.
- CORTOIS, P., *Contaminaties. cultuur/wetenschap*. Leuven, Peeters, 2002.
- COX, H., *Het narrenfeest. Een theologisch essay over feestelijkheid en fantasie*. Bilthoven, Ambo, 1971.
- CROSSAN, J. D., *Wie vermoordde Jezus? Over anti-semitisme in de evangeliën*. Baarn, Ten Have, 1997.
- CUSHMAN, P., "Why the Self Is Empty. Toward a Historically Situated Psychology." in: *American Psychologist*. 45 (1990) 5, p. 599-611.
- DALRYMPLE, T., *Beschaving, of wat er van overblijft*. Amsterdam, Nieuw Amsterdam, 2005.
- DE BLOCK, A., *Vragen aan Freud. Psychoanalyse en de menselijke natuur*. Amsterdam, Boom, 2003.
- DE LOYOLA, I., *De geestelijke oefeningen van Sint Ignatius van Loyola*. 's Hertogenbosch, Malmberg, 1957.
- DEMYTIENAERE, A., MOSTERT, M. (RED.), *De betovering van het middeleeuwse christendom: studies over ritueel en magie in de middeleeuwen*. Hilversum, Verloren Uitgeverij, 1995.
- DERRIDA, J., *Positions*. Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- DERRIDA, J., *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.
- DESMOND, W., "Caesar with the soul of Christ. Nietzsche's highest impossibility." in: *Tijdschrift voor Filosofie*. 61 (1999), pp. 27-61.

- DESMOND, W., *God and the Between*. Oxford, Blackwell, 2008.
- DOSTOJEVSKI, F., *De broers Karamazov*. Amsterdam, Van Oorschot, 2005.
- DOSTOJEVSKI, F., *De Idioot*. Amsterdam, Van Oorschot, 1978.
- DOSTOJEVSKI, F., *Misdaad en straf*. Amsterdam, Van Oorschot, 1956.
- DU CHAILLU, P., *Adventures in the great forest of equatorial Africa and the country of the Dwarfs*. New York, Harpers & Brothers, 1890. (via: <http://www.archive.org/>)
- DUFOUR, D.-R., *Les mystères de la trinité*. Paris, Gallimard, 1990.
- DUNN, M., G., “Liberation Theology and Class Analysis: A Reassessment of Religion and Class.” in: *Latin American Perspectives*, 13 (1986) 3, pp. 59-71.
- FOUCAULT, M., *Geschiedenis van de waanzin*. Meppel, Boom, 1975.
- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard, 1966.
- FRANK, J., *Dostoevsky. The Miraculous Years 1865-1871*. New Jersey, Princeton University Press, 1995.
- FREDRIKSEN, P., “Paul and Augustine: Conversion, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self.” in: *The Journal of Theological Studies*, 37 (1986) 1, p. 3-34.
- FRIGATO, S., *Leven in Christus en moreel handelen. Inleiding in de fundamentele moraaltheologie*. Budel, Damon, 2002.
- GARDNER, S. L., *Myths of Freedom. Equality, Modern Thought and Philosophical Radicalism*. London, Greenwood Press, 1998.
- GELDOF, J. (red.), *Dienstmaagd of vriendin. Een dialoog tussen filosofie en theologie*. Leuven, Acco, 2005.
- GOBRY, I., *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*. Éditions du Seuil, 2001.
- GREGORI, M. F., “The Misfortunes of Victimism.” in: *Estudos Feministas*, 7 (1999) 1, pp. 116-124.
- GUARDINI, R., *De bekering van Aurelius Augustinus. De innerlijke ontwikkeling in zijn 'Belijdenissen'*. Hasselt, Heideiland, 1960.
- GUITTON, J., *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris, Boivin et Cie, 1933.
- HARVEY, A., “Monarchy and Demoncracy: A Progressive Agenda.” in: *The Political Quarterly*, 75 (2004) 1, pp. 34-42.
- HEIDEGGER, M., *De oorsprong van het kunstwerk*. Amsterdam, Boom, 2002.
- HEIDEGGER, M., *Wat is metafysica?* Tielt, Lannoo, 1970.
- HUGHES, R., *De klaagcultuur*. Amsterdam, Balans, 1994.
- HUNDERT, E. J., “Augustine and the Sources of the Divided Self.” in: *Political Theory*, 20 (1992) 1, pp. 86-104.
- IJSSELING, S., *Apollo, Dionysos, Aphrodite en de anderen. Griekse goden in de hedendaagse filosofie*. Amsterdam, Boom, 1994.
- IJSSELING, S., *Mimese. Over schijn en zijn*. Baarn, Ambo, 1990.
- KIERKEGAARD, S., *Christian Discourses*. Princeton, Princeton University Press, 1971.
- KRANC, M., *The basic masters' guide to management*. Devora Publishing, 2004.
- KRASICKI, J., “Posthumanism and Russian Religious Thought” in: *Studies in East European Thought*, 54 (2002) 2, pp. 125-143.
- LEVINAS, E., *Entre nous*. Paris, Grasset, 1991.
- LEWIS, C.S., *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*. Eerdman, Grand Rapids, 1994.
- LEWIS, C.S., *Mere Christianity*. London, Collins, 1961.

- LIPPIIT, J., "Cracking the mirror: on Kierkegaard's concerns about friendship." in: *International Journal for Philosophy of Religion*. 61 (2007) 3, pp. 131-150.
- LYOTARD, J.-F., *La condition postmoderne*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- MASLOW, A., "Peak experiences as acute identity experiences" in: *American Journal of Psychoanalysis*. 21 (1961) 2, pp. 254-262.
- MCCLOSKEY, H. J., "An Examination of Restricted Utilitarianism." in: *The Philosophical Review*. 66 (1957) 4, pp. 466-485.
- MCCUTCHEON, L., LANGE, R., HOURAN, J., "Conceptualization and measurement of celebrity worship" in: *British Journal of Psychology*. 93 (2002), pp. 67-87.
- MCGRATH, S. J. "The Young Heidegger's Problematic Reading of Augustine's Ontological Restlessness." in: *Journal for cultural and religious theory*. 4 (2002) 1. (<http://www.icrt.org/archives/04.1/mcgrath.shtml>)
- MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein : a memoir. With a Biographical Sketch by G. H. von Wright*. Oxford, Oxford University Press, 1984.
- MERTON, T. *The New Man*. London, Burns & Oates, 1962.
- MOLTMANN, J., *De gekruisigde God*. Bilthoven, Ambo, 1972.
- MOYAERT, P., *Iconen en beeldverering. Godsdienst als een symbolische praktijk*. Amsterdam, SUN, 2007.
- MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*. Michigan/Cambridge, Eerdmans, 1997.
- MORELAND, J. P., *Love your God with all your Mind. The role of reason in the life of the soul*. Colorado Springs, NavPress, 1997.
- NIETZSCHE, F., *Aldus sprak Zarathoestra. Een boek voor allen en voor niemand*. Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1985.
- NIETZSCHE, F., *De Antichrist. Vloek over het christendom*. Amsterdam/Antwerpen, Arbeiderspers, 2003.
- NIETZSCHE, F., *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme*. Amsterdam/Antwerpen, Arbeiderspers, 2000.
- NIETZSCHE, F., *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam/Antwerpen, Arbeiderspers, 1999.
- NIETZSCHE, F., *Ecce Homo. [Autobiografie]. Hoe iemand wordt wat hij is*. Amsterdam/Antwerpen, Arbeiderspers, 2000.
- NIETZSCHE, F., *Het voordeel van een slecht geheugen. Een kennismaking met de 'Nagelaten fragmenten'*. Amsterdam, SUN, 2003.
- NIETZSCHE, F., *Morgenröthe ; Nachgelassene Fragmente : Anfang 1880 bis Frühjahr 1881*. Berlin, de Gruyter, 1971, [Werke: kritische Gesamtausgabe V, 1, hrsg. von Giorgio Colli u.a.]
- NIETZSCHE, F., *Nachgelassene Fragmente : Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*. Berlin, de Gruyter, 1972, [Werke: kritische Gesamtausgabe VIII, 3, hrsg. von Giorgio Colli u.a.]
- NIETZSCHE, F., *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe. April 1869-1872*. [heruitgegeven door Giorgio Colli], München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1986.
- NIETZSCHE, F., *Voorbij goed en kwaad. Voorspel tot een filosofie van de toekomst*. Amsterdam/Antwerpen, Arbeiderspers, 2004.
- OAKESHOTT, M., *Rationalism in Politics and other essays*. Indianapolis, Liberty Press, 1991.
- ONFRAY, M., *Atheologie. De hoofdzonden van jodendom, christendom en islam*. Amsterdam, Mets & Schilt, 2005.
- PINCKAERS, S., *The sources of christian ethics*. Washington, The Catholic University of America Press, 1995.
- PLATO, *Verzameld werk*. [Vertaald door Xaveer de Win, Eerste deel] Antwerpen, De Nederlandse Boekhandel, 1965.
- POLLEFEYT, D., *Leren aan de werkelijkheid. Geloofscommunicatie in een wereld van verschil*. Leuven, Acco, 2003.

- PRIEM, K., "De kapel van het Leo XIII-seminarie." in: *Open Monumentendag Leuven*, Leuven, 1993, pp. 21-27.
- REIJNDERS, S. L., ROOIJAKKERS, G., VAN ZONEN, L., "Community Spirit and Competition in *Idols*: Ritual Meanings of a TV Talent Quest." in: *European Journal of Communication*. 22 (2007) 3, pp. 275-292.
- REMPEL, M., "Nietzsche on the Deaths of Socrates and Jesus." in: *Minerva – An Internet Journal of Philosophy*. 10 (2006), pp. 245-266.
- RICHARDSON, D., *Peace Child. International Adventures*. Seattle, YWAM, 2003.
- RIKE, J. L., "The cycle of violence and feminist constructions of selfhood." in: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 1996, pp. 21-42.
- ROSENBERG, R. A., "Jesus, Isaac, and the "Suffering Servant"." in: *Journal of Biblical Literature*. 84 (1965) 4, pp. 381-388.
- ROTH, R. A., "Verily, Nietzsche's judgement of Jesus." in: *Philosophy Today*. (1990), pp. 364-376.
- ROWLANDSON, W., "Dismantling Political Mythologies." in: *Bulletin of Spanish Studies*. 84 (2007) 4, pp. 497-515.
- SAFRANSKI, R., *Heidegger en zijn tijd*. Olympus, 2000.
- SAFRANSKI, R., *Het kwaad*. Olympus, 1998.
- SAFRANSKI, R., *Nietzsche. Een biografie van zijn denken*. Olympus, 2000.
- SALAUQUADA, J., "Der Antichrist." in: *Nietzsche-Studien*. 2 (1973), pp. 93-136.
- SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik*, Kösel, Bern/München, 1965.
- SCHELER, M., *On the eternal in Man*. Hamden, The Shoe String Press, 1972.
- SCHELER, M., *Person and Self-value. Three Essays. [With an introduction, edited and partially translated by M. S. Frings]*. Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1987, pp. 125- 198.
- SCHILLEBEECKX, E., *Jezus, het verhaal van een levende*. Baarn, Uitgeverij H. Nelissen, 2000.
- SCHMIDT, P., *Christendom. Een historische en hermeneutische inleiding*. Leuven, s.n. (syllabus), 2007.
- SCHMIDT, P., *In de handen van mensen. 2000 jaar Christus in de westerse cultuur*. Leuven, Davidsfonds, 2007.
- SCHMIDT, P., *Ongehoord. Christen zijn volgens de Bergrede*. Leuven, Davidsfonds 2008.
- SEASOLTZ, R. K., "Human Victimization and Christ as Victim in the Eucharist." in: *Worship*. 76 (2002) 2, pp. 98-124.
- SKINNER, C. W., "Another Look at "the Lamb of God." in: *Bibliotheca Sacra*. 161 (2004) 1, pp. 89-104.
- SPADER, P. H., *Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, Development, and Promise*. Forham University Press, New York, 2002.
- STANDAERT, B., *Spiritualiteit als levenskunst. Alfabet van een monnik*. Tielt, Lannoo, 2007.
- TAYLOR, CH., *De malaise van de moderniteit*. Kampen/Kapellen, Kok Agora/Pelckmans, 1994.
- THIBON, G., *Le destin de l'homme*. Paris, Desclée/De Brouwer, 1941.
- TILLMANN, F., *Handbuch der katholischen Sittenlehre. Die Idee der Nachfolge Christi*. Band III. Patmos, Düsseldorf, 1953.
- TUCKER, R., *From Jerusalem to Irian Jaya A Biographical History of Christian Missions*. Michigan, Zondervan, 1983.
- TURNER, G., *Understanding Celebrity*. London, Sage, 2004.
- VAN DEN BERGHE, P. L. & MESHER, G. M., "Royal Incest and Inclusive Fitness." in: *American Ethnologist*. 7 (1980) 2, pp. 300-317.
- VAN GERWEN, J., *Onderweg: over de navolging van Christus in de 21ste eeuw*. Tielt, Lannoo, 2003.
- VAN HAUTE, PH., "Psychoanalyse en subjectiviteit." In *Tijdschrift voor Filosofie*. 52 (1990) 3, pp. 521-534.

- VERGOTE, A., *Bekentenis en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning*. Antwerpen/Amsterdam, DNB, 1980.
- VERHAEGHE, P., *Het einde van de psychotherapie*. Amsterdam, De bezige bij, 2009.
- VERHAEGHE, P., *Liefde in tijden van eenzaamheid. Drie verhandelingen over drift en verlangen*. Leuven, Acco, 2005.
- VERSTRAETEN, J. “Responsible Leadership beyond Managerial Rationality: The Necessity of Reconnecting Ethics and Spirituality.” in: FLYNN G. (Eds.), *Leadership and Business Ethics. Issues in Business Ethics*, 25. Berlin, Springer, 2008, pp. 131-147.
- VISKER, R., *Lof der zichtbaarheid. Een uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*. Amsterdam, SUN, 2007.
- WENDLAND, P., “Jesus als Saturnalien-König.” in: *Hermes*. 33 (1898) 1, pp. 175-179.
- WILLEMSSEN, M., *Kluizenaar zonder God. Friedrich Nietzsche en het verlangen naar bevrijding en verandering*. Amsterdam, Boom, 1997.
- WREDE, W., *The Messianic Secret*. Cambridge, James Clarke & Co., 1971.
- ZIZEK, S., *Geweld. Zes zijdelingse bespiegelingen*. Amsterdam, Boom, 2009.
- ZIZEK, S., *Welkom in de woestijn van de werkelijkheid*. Amsterdam, SUN, 2005.

§ 2. GECITEERDE FILMS

- The Doors*. Bill Graham Films, 1991 – regie: OLIVER STONE.
- The passion of the Christ*. Icon Productions, 2004 – regie: MEL GIBSON.
- This is it*. Columbia Pictures, 2009 – regie: KENNY ORTEGA

§ 3. VEEL GEBRUIKTE WEBSITES

- <http://girardianlectionary.net/>
- <http://scholar.google.com/>
- <http://www.anthropoetics.ucla.edu>
- <http://www.biblija.net>
- <http://www.deredactie.be>
- <http://www.girard.nl>
- <http://www.youtube.com>
- <http://www.wikipedia.org>

INLEIDING

De titel van onze masterthesis is: “Jezus Christus, zondebok en/of lam Gods?”. Van daaruit starten we met een korte verkenning wat het zou kunnen betekenen Jezus Christus respectievelijk ‘zondebok’ of ‘lam Gods’ te noemen. De term ‘zondebok’ verwijst in de bijbelboek Leviticus 16 naar de bok waarop alle zonden en kwalen van de groep worden geprojecteerd en daarna wordt geofferd of de woestijn ingestuurd. Vandaag wordt in onze omgangstaal de term vaak gebruikt om een slachtoffer aan te duiden die door de groep gepest en uitgesloten wordt. Soms wordt het ook als strategie gebruikt om de sociale cohesie te bevorderen. Het hebben van een gemeenschappelijke vijand, scheidt immers een magische verbondenheid. Als we een blik werpen op het evangelie dan merken we op dat deze strategie waarschijnlijk ook gebruikt werd om de politieke crisis in Palestina te bezweren. Denken we maar aan de beruchte uitspraak van de hogepriester Kajafas: “Besef toch dat het in jullie eigen belang is dat één man sterft voor het hele volk, zodat niet het hele volk verloren gaat.”¹ Die man waarover Kajafas spreekt is Jezus Christus en in die zin zouden we naar hem kunnen verwijzen als zondebok.

De andere term ‘lam Gods’ komt in tegenstelling tot de term ‘zondebok’ in het evangelie wel voor om naar Jezus Christus te verwijzen.² In Johannes 1, 29 bijvoorbeeld weerklinkt de bekende eucharistische formule: “Daar is het lam van God, dat de zonde van de wereld wegneemt.”³ We zien hier vrij duidelijk een associatie met de oudtestamentische term ‘zondebok’. Verder wordt de term ‘lam Gods’ ook in verband gebracht met de kruisdood van Jezus Christus. Lucas bijvoorbeeld legt in Handelingen 8, 32 een expliciete link tussen het passieverhaal van Jezus en de slachting van een lam. Ook in Johannes 19, 36 wordt het passieverhaal vergeleken met het joodse offerritueel van het paaslam.⁴ Het is dus interessant te zien dat de termen ‘zondebok’ en ‘lam Gods’ verwant zijn met elkaar.

De ondertitel luidt: “Met René Girard op zoek naar de goddelijkheid van Jezus Christus”. Van die goddelijkheid vinden we sporen terug bij de term ‘lam Gods’ in het boek Openbaring. Daar vinden we immers het thema van het triomferende, verheerlijkte lam dat naar Jezus Christus verwijst.⁵ Er wordt verteld hoe de grote menigte het koninklijke lam aanbidt. Het lam zit op de troon en wordt omschreven als de herder van de kudde.⁶ Het lam is hier dus niet langer weerloos, maar triomfeert. Zijn sterkte wordt

¹ JOHANNES 11,50.

² SKINNER, C. W., “Another Look at “the Lamb of God.” In: *Bibliotheca Sacra*. 161 (2004) 1, p. 89-104.

³ Zie ook: ALISON, J., *The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes*. New York, The Crossroad Publishing Company, 1998, p. 174.

⁴ JOHANNES 19,36: “Zo ging de Schrift in vervulling: ‘Geen van zijn beenderen zal verbrijzeld worden.’” Dit citaat verwijst naar EXODUS 12,46 en NUMERI 9,12 waar het ritueel van de slachting van het paaslam wordt beschreven.

⁵ MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*. Michigan/Cambridge, Eerdmans, 1997, p. 132.

⁶ SKINNER, C. W., “Another Look at “the Lamb of God.” 2004, p. 100-101.

vergeleken met die van een leeuw en ook de zeven hoorns van het lam staan symbool voor de natuurlijke kracht.⁷ Zoals we hieronder verder zullen uitwerken heeft René Girard een antropologische theorie ontwikkeld rondom de zondebok en hieruit blijkt dat ook de zondebok heel vaak vergoddelijkt en verheerlijkt wordt. Deze interessante parallel vraagt dus verder onderzoek.

Toch wijst René Girard ons ondanks alle gelijkenissen en parallellen op een (subtiel) verschil tussen de ‘zondebok’ en het ‘lam Gods’. Als we kijken naar de karakteristieken van de twee dieren dan merken we dat de bok altijd iets kwaadaardigs heeft en ook vaak geassocieerd wordt met het duivelse. Denken we maar aan Nietzsches bokachtige en halfgoddelijke saters die in de tragedie het dionysische geweld belichamen.⁸ Het lammetje daarentegen heeft iets kwetsbaars, vertederends en onschuldigs. Voor René Girard is dit verschil essentieel en ook typisch christelijk. De uitdrukking ‘lam Gods’ “heft de negatieve en afstotelijke eigenschappen van de bok op. Ze correspondeert veel beter [...] met het idee van een onrechtmatig veroordeeld onschuldig slachtoffer.”⁹

Girard benadrukt in zijn denken dus het slachtofferperspectief dat in de Bijbel aan bod komt en toont dus aan dat er tussen de term ‘zondebok’ en ‘lam Gods’ een perspectiefwissel zit. De term ‘zondebok’ verwijst in eerste instantie naar de strategie waarmee *de gemeenschap* zich van zijn zonden ontdoet. De term ‘lam Gods’ verwijst daarentegen naar de onschuld en de weerloosheid van het *slachtoffer*.

Deze perspectiefwissel was ook reeds op te merken op het citatenblad.¹⁰ De eerste twee citaten, uit Spreuken en van Friedrich Nietzsche hebben weinig oog voor het lijden van het slachtoffer, integendeel. Hun perspectief lijkt geworteld in een geweld dat juist slachtoffers maakt. De laatste twee citaten, van René Girard en uit het evangelie van Matteüs, komen wel op voor het slachtoffer. René Girard verbindt hier de vergoddelijking van Jezus Christus aan het christelijke perspectief. In Matteüs roept Jezus Christus iedere gelovige op oog te hebben voor de lijdende medemens.

Vanuit deze beknopte inleiding kunnen we reeds de onderzoeksvraag van deze thesis afleiden. Als René Girard vanuit de antropologie beschrijft hoe de zondebok vergoddelijkt wordt, hoe verhoudt zich dan de goddelijkheid van Jezus Christus tot deze antropologische theorie? Hierbij aansluitend zullen we ook het christelijke perspectief dat vertrekt vanuit het slachtoffer verder uitwerken en in verband brengen met de goddelijkheid van Jezus Christus. Bovendien willen we ook onderzoeken hoe we vanuit de antropologie de goddelijkheid van Jezus Christus ter sprake kunnen brengen.

⁷ Cf. MOUNCE, R. H., *The Book of Revelation*. 1997, p. 132; 133; 138.

⁸ NIETZSCHE, F., *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme*. Amsterdam/Antwerpen, Arbeiderspers, 2000, p. 11. Zie ook: p. 55.

⁹ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 239-240: “Jamais, me direz-vous, le Nouveau Testament ne recourt à l'expression “bouc émissaire” pour désigner en Jésus la victime innocent d'un emballement mimétique. Sans doute, mais il dispose d'une expression égale et supérieure à “bouc émissaire” et c'est *agneau de Dieu*. Elle élimine les attributs négatifs et antipathiques du bouc. Elle correspond mieux de ce fait à l'idée de victime innocente injustement sacrifiée.” Zie ook : GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 23.

¹⁰ Bemerkt ook dezelfde perspectiefwissel in de citaten op de eerste pagina. De cursivering in de verschillende citaten werd door onszelf aangebracht. Citaat 1: WIJSHED 2,10-20 (Nieuwe Bijbelvertaling) ; Citaat 2: NIETZSCHE, F., *Nachgelassene Fragmente : Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889*. Berlin, de Gruyter, 1972, [Werke : kritische Gesamtausgabe VIII, 3, hrsg. von Giorgio Colli u.a.], Gruppe 15, 110, p. 264-265: “Der Einzelne wurde durch das Christenthum so wichtig genommen, so absolut gesetzt daß man ihn nicht mehr opfern konnte: aber die Gattung besteht nur durch Menschenopfer... Vor Gott werden alle „Seelen“ gleich: aber das ist gerade die gefährlichste aller möglichen Werthschätzungen! Setzt man die Einzelnen gleich, so stellt man die Gattung in Frage, so begünstigt man eine Praxis, welche auf den Ruin der Gattung hinausläuft: das Christenthum ist das Gegenprincip gegen die Selektion. Wenn der Entartende und Kranke („der Christ“) so viel Werth haben soll wie der Gesunde („der Heide“), oder gar noch mehr, nach Pascal's Urtheil über Krankheit und Gesundheit, so ist der natürliche Gang der Entwicklung gekreuzt und die Unnatur zum Gesetz gemacht...” (Eigen vertaling) ; Citaat 3 van RENÉ GIRARD: GROOT, G., *Twee zielen. Gesprekken met hedendaagse filosofen*. Amsterdam, Sun, 1998, p. 74. Citaat 4 van JEZUS CHRISTUS: MATTEÛS 25,31-40

METHODOLOGIE

We herhalen hier in feite de denkweg die Girard zelf heeft afgelegd. Via een antropologische analyse is Girard gekomen tot de ontdekking van twee centrale begrippen in zijn denken: mimese en zondebokdenken. In zijn boek *La violence et le sacré* analyseert Girard verschillende culturen, rituelen en mythes. Uiteindelijk is hij op het christendom gestoten wat zich vertaalde in het boek *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Vreemd genoeg bleek het christendom dezelfde antropologische thema's op een totaal andere manier ter sprake te brengen. Wat Girard in zijn initiële antropologische analyse ontdekt had, bleek in het evangelie al expliciet aan bod te komen.

Om deze weg te bewandelen willen we in Girards werken het antropologische en het theologische niveau van elkaar scheiden.¹¹ In zijn latere werk lopen immers deze twee niveaus door elkaar. We kunnen hier een viertal redenen opsommen waarom het goed is het antropologische niveau van het theologische te onderscheiden. Ten eerste wordt het christelijke perspectief dat het slachtoffer centraal stelt pas relevant als men ook het perspectief van de daders en haar geweld probeert te begrijpen. Girards antropologie thematiseert dit geweld vanuit de mimetische natuur van de mens. Door de antropologie los te koppelen van de theologie kunnen we de radicaliteit van dit geweld beter in kaart brengen en ook beter laten zien wat er in de christelijke perspectief op het spel staat.¹²

¹¹ Vgl. GIRARD, R., VATTIMO G., *Waarheid of zwak geloof?* 2008, p. 46. Er wordt een onderscheid gemaakt tussen de antropoloog Girard en de christen Girard. Omwille van de conceptuele hygiëne geef ik best nog een paar woorden extra uitleg over de begrippen "antropologie" en "theologie" in de context van deze masterthesis. De antropologie staat voor de girardiaanse analyse van de mens vanuit zijn mimetische analyse en het zondebokmechanisme. De theologie staat voor het verhaal dat aansluit bij de girardiaanse antropologie, maar vertrekt vanuit een gelovige, christelijke positie waarin Gods genade, verlossing en hoop een fundamentele, maar niet te bewijzen rol spelen.

¹² In het boek van McKenna *Violence and Difference* wordt de antropologische, mimetische hypothese losgekoppeld van de gelovige positie. De analyse die McKenna maakt, heeft vooral betrekking op het geweld (en slachtoffer) dat achter elke differentie schuilgaat. Het christelijke perspectief komt terloops aan bod, maar is niet noodzakelijk om de antropologische analyse te voltooien. Zie: MCKENNA, A. J., *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*. University of Illinois Press, 1992, p. 40: "This is not the place to debate the merits of religious belief or faith, which Girard affirms and Derrida eschews, but their shared disbelief in nonviolent origins, their rigorously informed suspicion of an origin distinct from violence, can be established with the utmost clarity."

Ten tweede is het christendom een paradoxale religie omdat het tegelijk in continuïteit en discontinuïteit staat met andere (primitieve) religies.¹³ In die zin moeten we enerzijds elke religieuze praktijk begrijpen vanuit de *conditio humana*¹⁴ en zien hoe het christendom hierbij aansluit. Anderzijds moeten we op zoek gaan naar de fundering van het christelijke perspectief. Door de antropologie en de theologie uit elkaar te halen zullen we er beter in slagen om de gelijkenissen en de verschillen tussen de primitieve religies en het christendom duidelijk te stellen.

Ten derde willen we de wetenschap en het geloof in het werk van Girard opsplitsen. Daar waar de theologie begint, worden assumpties gemaakt die niet volgens een strikte logica uit de antropologie zijn te deduceren. Door het uiteen halen van theologie en antropologie kunnen de sprongen¹⁵, maar ook de dwarsverbindingen en sporen worden blootgelegd die vanuit de antropologie in de richting van de theologie wijzen en *vice versa*. Bovendien kan het interessant zijn om aan te tonen hoever de girardiaanse antropologie kan gaan in het verklaren van de uniciteit van het christendom.

Ten vierde willen we hier binnen deze thesis de twee niveaus enkel tijdelijk uit elkaar halen. We benadrukken dat we het totaalbeeld niet uit het oog mogen verliezen. Als de twee niveaus bij Girard door elkaar lopen, dan zou het onzinnig zijn om een ‘antropologische’ en een ‘theologische’ Girard van elkaar te scheiden. Bovendien lijkt het christelijke perspectief het theologische niveau nodig te hebben om zich staande te kunnen houden. Er is immers geen kruis zonder verrijzenis, geen geweld zonder genade.¹⁶ Deze methodologie is een weg om naar de waarheid te gaan, maar geen fundamenteel stellingname dat de twee koste wat kost wil (ge)scheiden (houden).

De menselijke geest is onbekwaam om de waarheid te vatten met een enkele [evangelie]tekst; er zijn er vier nodig, voor dezelfde waarheid. De verschillende accenten lijken me noodzakelijk, omdat het onmogelijk is voor de menselijke geest om de volmaakte zondebok en de goddelijkheid van Christus samen te denken. Elk evangelie [...] onderstreept een specifiek aspect van dit mysterie.¹⁷

Hieruit kunnen we met Girard besluiten dat er meerdere niveaus en perspectieven mogelijk en nuttig zijn. Analoog kunnen we zeggen dat ook de twee verschillende niveaus, het antropologische en het theologische, telkens een verschillend aspect van het mysterie blootleggen. Het is volgens Girard immers niet mogelijk om het radicale, menselijke geweld en de goddelijkheid van Jezus Christus samen te denken.

¹³ Vgl. GIRARD, R., GOUNELLE, A., HOUZIAUX, A., *Dieu, une invention ?* Paris, Les éditions de l'atelier, 2007, p. 65 : “Le christianisme, et la Bible avant lui, sont à la fois très semblable et très différents.” ; GIRARD, R., *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*. Paris, Carnets Nord, 2007, p. 228 : “Il cherche moins une synthèse qu’une sorte de compossibilité entre l’archaïque et le chrétien. Il sent très bien qu’il y a à la fois une différence et une similitude à penser.”

¹⁴ MOYAERT, P., *Iconen en beeldverering. Godsdienst als een symbolische praktijk*. Amsterdam, SUN, 2007, p. 19.

¹⁵ Vgl. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 232 : “Votre héroïsme est une réponse à mon dilettantisme: je faisais toujours un saut d’un ordre à l’autre, de la violence à la réconciliation.”

¹⁶ Vgl. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*, 1998, p. 115: “I have argued [...] that the epistemological starting point for any understanding of Christianity is the presence to the disciples of the crucified and risen Lord. That is to say: the only reason there is any Christianity at all is because of the resurrection. Any doctrine that does not, therefore, ultimately flow from the resurrection, as a development of its content and consequences, must properly be questioned as to its starting point and as to its validity. If such a doctrine cannot be shown ultimately to flow from the resurrection, then, heeding Paul’s monition in Galatians 1:8, it should be discarded.” Zie ook: ALISON, J., *Knowing Jesus*. London, SPCK, 1998, p. 21: “The mistake is when people oppose the crucified Lord to the risen Lord, imagining perhaps that ‘a true spiritual life requires a balance between these two’. There is no opposition, for the presence of the crucified Lord is within the presence of the risen Lord. It is as crucified Lord that Jesus is risen.”

¹⁷ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*, 2001, p. 105 : “L’esprit humain est incapable d’appréhender la vérité avec un seul texte; il lui en faut quatre, pour une même vérité. Les différents accents me semblent nécessaires, parce qu’il est impossible à l’esprit humain de concevoir à la fois le bouc émissaire total et la divinité du Christ. Chaque évangile, et c’est leur force à tous, souligne particulièrement un aspect de ce mystère.”

§ 1. DE GIRARDIAANSE HYPOTHESE: MIMESE EN ZONDEBOKDENKEN

Er zijn in het werk van Girard een zevental vormen van mimesis te onderscheiden.¹⁸ Vooreerst is er het begrip ‘mimesis’ als gewone imitatie of nabootsing. De Griekse filosoof Aristoteles erkende al het belang van de mimese. Zo gebeurt bijvoorbeeld het aanleren van de moedertaal doordat het kind de klanken van zijn ouders gaat nabootsen. Dit noemt Girard ‘leermimese’.¹⁹

Anders dan bij de leermimese bootsen volgens Girard mensen ook elkaars begeerte na.²⁰ Deze toe-eigeningsbegeerte of *mimésis d'appropriation* is erop gericht om zich hetzelfde voorwerp toe te eigenen als diegene die men imiteert.²¹ Het klassieke voorbeeld verkrijgt je wanneer je vijf kinderen in een kamer plaatst met vijf identieke ballen. Hoewel er genoeg ballen zijn en die bovendien volstrekt gelijk zijn, is de kans heel groot dat er ruzie ontstaat voor het bezit van één van de ballen. Die ene bal waarmee de ander speelt, heeft immers een grotere (obstakel)waarde dan de andere vier ballen.²²

Het is dus van belang te zien dat de begeerte bemiddeld wordt door de ander. We bootsen de objectbegeerte van de ander na en gaan bijgevolg naar hetzelfde object verlangen. In die zin ontstaat een soort driehoeksverhouding met als hoekpunten van de driehoek: het subject, de ander als model en het begeerde object. Dit driehoeksverlangen is essentieel in Girards interdividuele psychologie.²³ “*Interdividueel* en niet ‘inter-individueel’, want het is voor de onbewust en spontaan imiterende mens allesbehalve duidelijk wat van zichzelf komt en wat van een ander. [...] Het is het eigene van het verlangen niet eigen te zijn. [...] De lineaire relatie tussen subject en object is weliswaar niet onbestaande, maar is secundair en blijft ondergeschikt aan de determinerende rol van de Ander.”²⁴

Het is evident dat er gemakkelijk conflicten ontspringen aan de dynamiek van de mimetische begeerte. Wanneer twee mensen hetzelfde object begeren, dan treedt er een soort wederzijdse mimetische rivaliteit op. Soms laat deze rivaliteit zo hoog op dat men het begeerde object uit het oog verliest en zich enkel nog om eigen prestige bekommert.²⁵ Dit noemt Girard de ‘metafysische begeerte’. “De ‘meta-fysische begeerte’ [...] verliest elke concrete objectbinding. Hoe groter de rol van het metafysische in de begeerte, des te miniemer de rol van de tastbare, fysische werkelijkheid.”²⁶ De metafysische betekenis van het object overstijgt de reële, fysische waarde ervan. Men wil het object koste wat kost bemachtigen, maar niet omdat men het begeerde object op zich nodig heeft. Beide rivalen gaan elkaar te lijf omwille van het prestige,

¹⁸ Zie: LASCARIS, A., WEIGAND, H. (red.), *Nabootsing. In discussie over Girard*. Kampen, Kok Agora, 1992, p. 9-11. De zeven vormen zijn: 1. formele mimese, 2. bezitmimese, 3. mimetische driehoeksbegeerte, 4. metafysische begeerte, 5. rivaliteit, 6. mimetische crisis en het zondebokmechanisme, 7. navolging van Christus.

¹⁹ Zie: POPULIER, J., *God heeft echt bestaan. Met René Girard naar een nieuw mens- en wereldbeeld*. Tiel, Mimesis, 1993, p. 11. Vgl. IJSSELING, S., *Mimesis. Over schijn en zijn*. Baarn, Ambo, 1990, p. 26: “Mensen imiteren, gewoonlijk zonder het te beseffen, het gedrag en de taal van anderen en nemen hun opvattingen en verwachtingen over. Kinderen imiteren hun ouders, sommige studenten hun docenten en de meeste geleerden andere geleerden.”

²⁰ POPULIER, J., *God heeft echt bestaan*. 1993, p. 11: “In navolging van Aristoteles is doorheen de menselijke geschiedenis steeds de uitzonderlijke capaciteit van de mens om na te bootsen in meer of mindere mate erkend. En dit op alle domeinen van het menselijk handelen, behalve één: het zich toe-eigenen van iets, het naar iets grijpen, het verlangen naar iets, het iets graag hebben.”

²¹ POPULIER, J., *God heeft echt bestaan*. 1993, p. 12.

²² GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris, Grasset, 1978, p. 17: “Mettez un certain nombre de jouets, tous identiques, dans une pièce vide, en compagnie du même nombre d'enfants : il y a de fortes chances que la distribution ne se fasse pas sans querelles.”

²³ Vgl. POPULIER, J., *God heeft echt bestaan*. 1993, p. 77-79.

²⁴ VAN COILLIE, G., “Nabootsing, rivaliteit en religie. De nieuwe wetenschap over de oorsprong van mens en cultuur.” in: *Ruimte voor hart en geest*. (Uitgave van de Oud-leerlingenbond Klein Seminarie Roeselare), 2005, p. 23.

²⁵ Cf. het bekende spreekwoord: “Als twee honden vechten om een been, loopt de derde er mee heen.” De twee honden gaan zo op in hun strijd, dat een derde hond zomaar met het been – waarvoor de twee honden nota bene een strijd voeren op leven en dood – kan gaan lopen.

²⁶ VAN COILLIE, G., “Nabootsing, rivaliteit en religie.” 2005, p. 24.

zonder elkaar als model/rivaal te erkennen. Door het object vooralsnog in handen te krijgen, kan men de romantische illusie van het autonoom begerend subject hoog houden.

Het is belangrijk te zien welke sociale effecten de nabootsingsdrang heeft voor een groep mensen. Wanneer een bepaalde attitude van geweld (of paniek) door een grote groep mensen massaal wordt overgenomen spreekt men van ‘massahysterie’, een bij uitstek mimetisch fenomeen.²⁷ Aan de hand van de mimetische hypothese valt gemakkelijk te verklaren hoe explosieve situaties ontstaan, waar het geweld in een fractie van een seconde volledig kan ontaarden. Wanneer het geweld zodanige proporties aanneemt dat het bestaan van de groep zelf bedreigd wordt, spreekt Girard van ‘mimetische crisis’. De groep heeft zichzelf niet meer onder controle en het geweld breidt zich steeds verder uit. De neerwaartse spiraal lijkt heel de gemeenschap in de afgrond te storten. “De mimetische antagonisten worden meegesleurd in een draaikolk van onweerstaanbaar, besmettelijk geweld. De opgehitste menigte dreigt in de maalstroom van het allen-tegen-allen te exploderen.”²⁸

In het heetst van de strijd zoekt de menigte koortsachtig naar een oplossing uit het destructieve geweld. Hier is Girard op het fenomeen van de zondebok gestoten. “Met zijn theorie is Girard zich steeds meer gaan richten op het gewelddadige karakter van de menselijke soort. Door de bemiddelde begeerte ontstaat er een epidemie van ‘elkaar kruisende’ en bestrijdende begeertes, met stevast eenzelfde hitsig omslagpunt: dat waarop de intern rivaliserende groep zich gaat richten op één lid van de samenleving.”²⁹ Girards zondeboktheorie mag echter niet los gezien worden van de mimetische hypothese. Van Coillie schrijft: “[O]p de rand van de catastrofe geschiedt ineens het wonder. Een onbewust proces van wederzijdse mimetische suggestie doet het [...] allen-tegen-allen omslaan in een unaniem allen-tegen-één.”³⁰ Plots trekt iemand de aandacht van enkelen en spoedig daarna werpt de groep zich op dit slachtoffer. Deze nabootsing noemt Girard ‘conflictmimese’.³¹ Het is bijvoorbeeld ook een algemeen bekend gegeven dat een gemeenschappelijke vijand altijd stimulerend werkt voor het groepsgevoel. Het beste middel om zich vrienden te verwerven in een onvriendelijke omgeving is zich te verenigen met de vijandschappen van de anderen en hun vijanden over te nemen. Wat men in zulke gevallen tegen de anderen zegt komt altijd op hetzelfde neer: “Wij horen allen bij dezelfde klik, wij vormen één en dezelfde groep, omdat wij er dezelfde zondebok op na houden.”³²

Op zijn denkweg heeft René Girard het slachtofferverhaal van het christendom ontmoet. In het christendom staat de problematiek van de (onschuldige) zondebok centraal. De passieverhalen reveleren het zondebokmechanisme. Het slachtoffer, dat door de menigte schuldig wordt bevonden voor de crisis, blijkt immers onschuldig te zijn. De willekeurigheid van het uitkiezen en het schuldig verklaren van het slachtoffer wordt in het lijdensverhaal radicaal ontmaskerd. Jezus is dé onschuldige zondebok bij uitstek. In die zin worden we uitgenodigd de radicale boodschap van de geweldloosheid na te volgen. De *imitatio Christi* is in het christendom een algemeen bekend begrip.³³ “De *navolging van Christus* is een alternatief voor

²⁷ Zie: GIRARD, R., *La violence et le sacré*. Paris, Grasset, 1972, p. 52. Girard vergelijkt het geweld met een besmettelijke ziekte.

²⁸ VAN COILLIE, G., “Nabootsing, rivaliteit en religie.” 2005, p. 32.

²⁹ OTTEN, W. J., “René Girard en de crisis van het nagebootste verlangen.” in: *NRC Handelsblad*, september 2005, p. 65.

³⁰ VAN COILLIE, G., “Nabootsing, rivaliteit en religie.” 2005, p. 32.

³¹ GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. 1978, p. 34: “Si la *mimésis d'appropriation* divise en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un seul et même objet qu'ils veulent tous approprier, la *mimésis de l'antagoniste*, forcément, rassemble en faisant converger deux ou plusieurs individus sur un même adversaire qu'ils veulent tous abattre.”

³² GIRARD, R., *Le bouc émissaire*. Paris, Grasset, 1982, p. 220: “Ce qu'on dit à ces autres, dans ces cas-là, ne varie jamais beaucoup: “Nous sommes tous du même clan, nous ne formons plus qu'un seul et même groupe puisque nous avons le même bouc émissaire.””

³³ Vgl. IJSSELING, S., *Mimese. Over schijn en zijn*. 1990, p. 27: “Ook in het morele leven moet de plaats van het goede en slechte voorbeeld niet onderschat worden. [...] Zo is er in het christendom sprake van een ‘navolging van Christus’ en wordt er van een christen verwacht dat hij zo leeft, handelt en oordeelt als de man uit Nazareth. Heiligheid kan voor een christen niets anders zijn dan navolging.”

de mimetische metafysische begeerte: ze is een mimeze zonder obstakel, zonder zelfvergoddelijking, zonder geweld.”³⁴

Deze masterthesis vertrekt vanuit de girardiaanse hypothese. We zijn ons bewust van het feit dat de theorie van Girard op het eerste gezicht soms wat eenzijdig lijkt. Maar zelfs als Girard niet op alles een adequaat antwoord heeft, dan nog heeft zijn theorie zo’n grote verklaringskracht dat het ons nieuwe en interessante (theologische) perspectieven kan bieden.³⁵

§ 2. VANUIT DE ANTROPOLOGIE: COMPARATIEVE METHODE

Kunnen we vanuit de antropologie überhaupt wel iets over het christendom zeggen? Girard meent van wel.³⁶ Hiervoor grijpt hij terug naar de comparatieve methode. Girard schrijft in *Je vois Satan tomber comme l'éclair*:

Het voorwerp van mijn bewijsvoering heeft niets van doen met de waarheden van het christelijk geloof, althans niet rechtstreeks. Mijn redenering betreft puur menselijke zaken. Ik ga uit van de antropologie van het religieuze, niet van de theologie. Ik appelleer aan het gezonde verstand, aan wat zonneklaar is. Om te beginnen, moeten wij weer aanklappen, zoniet bij de oude *comparatistische methode*, dan toch bij het idee van vergelijken. [...] Het gaat er niet om de joods-christelijke traditie te bevooroordelen en haar uniciteit op voorhand voor bewezen te houden. We moeten, integendeel, eerst alle overeenkomsten tussen het mythologische enerzijds en het Bijbelse en evangelische anderzijds vaststellen.³⁷

³⁴ LASCARIS, A., WEIGAND, H. (red.), *Nabootsing*, 1992, p. 11.

³⁵ MACK, B. L. “The innocent Transgressor: Jesus in early christian myth and history.” in: *Semeia. René Girard and Biblical Studies*. 33 (1985) p. 135 : “René Girard offers the most startling reading of early Christian texts since Bultmann’s announcement of a program for their demythologisation.” Vgl. HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 12: “On the anthropological side one may contest the truth or the scope of his theory about religion, society, and violence. [...] But these criticisms are essentially that Girard has in some respects overstated his case. [...] Even if aspects of Girard’s overall thesis fail to convince, his understanding of mimetic rivalry and conflict and of the scapegoat are among the most profound intellectual discoveries of our time, and will remain permanent contributions to our understanding of the meaning of the cross.”

³⁶ Zie: BAILLIE, G. *Violence Unveiled: Humanity at the Crossroads*. New York, Crossroad, 1995, p. 201: “From an anthropological point of view, the uniqueness of the Gospels is structural. They perfectly *reproduce* and then *decode* the "Generative Mimetic Scapegoating Mechanism" by which human cultural systems have been structured since "the foundation of the world." The Gospels show, for instance, the underlying relationship between the conviction of the crowd and the "convict" at its center, between adulation and accusation, between violence and religion, and so on. At the narrative level, the level at which Christian believers revere the texts, the Gospels present us with a man whose relationship with God was so utterly profound, unique, and mysterious that the ordinary meaning of the word "relationship" broke down under the weight of it; a man whose incomparable understanding of the human dilemma could in no way be explained by reference to learning or genius or wisdom or experience. In this chapter, I will reflect on the issue of Jesus' understanding of his own mission and the forces against which he had to contend in trying to share that understanding with the rest of us.”

³⁷ GIRARD, R., *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. 2000, p. 10. Zie: GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris, Grasset, 1999, p. 14: “L’objet de ma démonstration n’a rien à voir avec les principes de la foi chrétienne, au moins directement. Mon raisonnement porte sur des données purement humaines, il relève de l’anthropologie du religieux et non pas de la théologie. Il repose sur le simple bon sens, il ne fait appel qu’à des évidences manifestes. Pour commencer il nous faut renouer sinon avec la vieille *méthode comparative*, tout au moins avec l’idée de comparaison. [...] Il s’agit non pas de favoriser la tradition judéo-chrétienne et de tenir pour démontrée d’emblée sa singularité mais, au contraire, de préciser pour commencer toutes les ressemblances entre le mythique d’un côté, le biblique et l’évangélique de l’autre.” Ondanks de bovenstaande Nederlandse vertaling van het citaat, wil ik dichter aansluiten bij de Franse brontekst en in deze thesis de term ‘comparatieve methode’ hanteren.

Deze comparatieve methode benadrukt dat het christendom de antropologische analyse van mimeze en zondebokdenken moet doorstaan om te zien of ze in dit plaatje past. Girard is hierbij tot een heel opmerkelijke vaststelling gekomen. In het christendom komen de gebruikelijke religieuze themata naar voor. Het geweld van andere religies en van oude mythen lijkt sterk op wat er in talrijke Bijbelse verhalen te lezen valt en ook, en vooral, op het Lijden van Christus.³⁸ Toch is het perspectief sterk verschillend van de andere religies. De Bijbelse verhalen doen er alles aan om het slachtoffer een voorname plaats (en stem) te geven. Deze verhalen weigeren hardnekkig om het geweld te verhullen. In het christendom ziet men af van bloedige offers. Er zijn geen slachtpartijen meer.³⁹

Een andere grote filosoof die deze (antropologische) uniciteit van het christendom mee onderschrijft is de Duitse filosoof Nietzsche. Hij typeert het christendom als een religie die stelt dat “er niemand meer geofferd wordt.”⁴⁰ In *De Antichrist* uit Nietzsche scherpe kritiek op het christendom door de geweldloze vaderfiguur als een tegennatuurlijke castratie te zien van wat religie zou moeten zijn.⁴¹ Ondanks zijn sterke antichristelijke gevoelens heeft Nietzsche wel ingezien dat het christendom geen religie is zoals vele andere, maar een (anti)religie die het slachtoffer centraal stelt en dus afziet van het geweld.

Vanuit de antropologie ontdekken we in het christendom een verschil: in tegenstelling tot de andere religies dekt het christendom het geweld niet toe, integendeel. We kunnen spreken van een negatieve openbaring omdat de openbaring gebaseerd is op het nee tegen de valse transcendentie en de logica van het geweld. Deze negatieve openbaring is ook negatief omdat ze op het eerste gezicht een nihilistische waarheid aan het licht brengt: alle religiositeit wordt in vraag gesteld inclusief alle goden en afgoden.

We kunnen zeggen dat Girards theorie in eerste instantie een praktisch atheïsme impliceert.⁴² Girard beschrijft zijn hypothese over het mimetisch geweld immers vanuit het antropologische, wetenschappelijke standpunt. Hij geeft een naturalistische verklaring voor het ontstaan van religie en cultuur.⁴³ Ondanks veel (mimetisch?) protest kan de mimetische hypothese dus terecht als wetenschappelijke theorie beschouwd worden.⁴⁴ Zolang we binnen het antropologische niveau over het christelijke perspectief nadenken, kunnen we dus ook beweren dat het christendom een zekere wetenschappelijkheid in zich draagt.⁴⁵ In *Evolution and Conversion* zegt Girard dat het centrale element in de Bijbel en in het evangelie in eerste instantie niet gaat over transcendentie, maar dat de evangelische verhalen gerelateerd zijn aan een strikte empirische observatie. Hij meent dat hij de superioriteit van de Bijbel en het evangelie wetenschappelijk kan worden aangetoond.⁴⁶

³⁸ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 16.

³⁹ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 168.

⁴⁰ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 265. Zie ook het openingscitaat.

⁴¹ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 23. Vgl. NIETZSCHE, F., *Ecce homo*. 2000, p. 42: “[H]k meet de waarde van mensen, van rassen af aan de mate waarin ze niet bij machte zijn een god van een sater te onderscheiden.”

⁴² GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. 1978, p. 932 : “Les Évangiles enlèvent à la divinité la plus essentielle de ses fonctions dans les religions primitives, son aptitude à polariser tout ce que les hommes n’arrivent pas à maîtriser dans leurs rapports avec le monde et surtout dans leurs rapports interindividuels. C’est bien parce que cette fonction est éliminée que les Évangiles peuvent passer pour instaurer une espèce d’athéisme pratique.”

⁴³ BELLINGER, C. K., “The Crowd is Untruth: a Comparison of Kierkegaard and Girard” in: *Contagion: A Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 3 (1996): <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1775> : “We could paraphrase Hume as saying: “This is a plausible account of how religion first arose, even if there were no God.” Girard is engaged in a similar project, in that he is providing a naturalistic explanation of the genesis of religion and culture. It is only after Girard has developed his theory of interindividual psychology and the scapegoat mechanism that he arrives at the doorstep of theology and points his reader to the way of the kingdom and the life of faith.”

⁴⁴ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 1348-1349.

⁴⁵ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 23: “[T]he theory lays claim to being a scientific hypothesis while asserting its source in the scriptural rehabilitation of the victim in Judeo-Christian tradition.”

⁴⁶ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 210: “[T]o understand, from a mimetic viewpoint, the central element in the Bible and in the Gospel, one doesn’t need to think in terms of transcendence. What is happening here is related to strictly

§ 3. VANUIT DE THEOLOGIE: BELIJDENIS, BEKERING, APOLOGIE

Simone Weil benadrukte dat het evangelie ons niet eerst een theorie over God wil voorschotelen, maar eerder een theorie van de mens. Ook Girard vertrekt vanuit de primauteit van de antropologie. Het is vanuit de antropologie dat we de weg voorbereiden naar de theologie. We kunnen zeggen dat de antropologie de *ancilla theologiae* is.⁴⁷ Het christendom wordt gekenmerkt door een sterke antropologische inslag. Het christendom is volgens Girard immers in essentie de culturele en morele erkenning van de sacrificiële, gewelddadige oorsprong van onze cultuur en onze maatschappij.⁴⁸

Er zijn drie stappen nodig om vanuit de antropologie tot de theologie te komen. Vertrekkend vanuit de girardiaanse hypothese beschrijft men eerst de gewelddadige menselijke natuur. In deze beginfase kan men allerlei culturele, historische en literaire fenomenen analyseren volgens deze girardiaanse hypothese.

In een tweede fase komt het christendom aan bod. Via een antropologische, comparatieve methode ontdekt men dat het christendom verschilt van alle andere religies omdat het het geweld onthult in plaats van verhult en zo het slachtoffer aan het woord laat. De ontdekking van dit verschil kan gestaafd worden doorheen een objectieve lezing van verschillende Bijbelse verhalen en teksten. Hier komt geen theologie aan te pas.⁴⁹

Uiteindelijk moet men zich afvragen hoe het christendom ertoe gekomen is dit radicale nee tegenover het geweld te openbaren. We moeten op zoek gaan naar de mogelijksvoorwaarde van die negatieve openbaring, want deze lijkt niet te kunnen voortkomen uit de menselijke drang tot geweld. Integendeel, de mens wil het zondebokgeweld verborgen houden en is dus zelf niet in staat zijn eigen geweld te zien.⁵⁰ Het is de taak van de theologie om het antropologische verschil te thematiseren en verder te duiden. Girard spreekt over de theologie als de vervolmaking van de antropologie.⁵¹

In deze derde fase ontdekt men een authentieke transcendentie die zijn oorsprong niet vindt in geweld. Dit impliceert ook het verschil die de goddelijkheid van Christus instelt. Dit is het verschil waarin men moet geloven, omdat het niet te bewijzen valt vanuit de antropologie. Girard verwijst in *Je vois Satan tomber comme l'éclair* naar het feit dat het antropologisch verschil niet genoeg is om het christelijke verschil te legitimeren.

empirical observation. That is why I claim that the superiority of the Bible and the Gospels can be demonstrated scientifically.”

⁴⁷ KIRWAN, M., *Girard and Theology*. London/New York, T&T Clark, 2009, p. 5.

⁴⁸ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 12: “Rephrasing Simon Weil’s statement that ‘before presenting a “theory of God”, a *theology*, the Gospels present a “theory of man”, an *anthropology*’, Girard maintains that Christianity is essentially *the cultural and moral acknowledgement of the sacrificial origins of our culture and our society*. [...] Christ’s sacrifice is the moment of complete disclosure of the arbitrariness of the victimary mechanism on which the sacred and symbolic order of archaic societies was built and kept stable.”

⁴⁹ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 211: “The evidence is all there under our eyes and we don’t have to resort to theology to understand it, for it is purely anthropological.”

⁵⁰ GIRARD, R., GOUNELLE, A., HOUZIAUX, A., *Dieu, une invention ?* 2007, p. 76 : “[A]ucune philosophie, aucune pensée laïque, aucune autre religion n’a perçu dans l’homme cette violence qu’il perçoit, et qu’il accepte de subir lui-même pour la révéler aux hommes.”

⁵¹ FOX, C. A., “Sacrificial pasts and messianic futures. Religion as a political prospect in René Girard and Giorgio Agamben.” In: *Philosophy and Social Criticism* 33 (2007) 5, pp. 577: “Girard structures his theory around a theology that provides humanity with an escape from the dead-end to which its anthropology and history have consigned it. As he says in an interview, his theory works toward a hoped-for completion of anthropology in Christianity [...]”

Als Evangelieën en mythen hetzelfde soort mimetische crisis uit de doeken doen, op te lossen door hetzelfde type gezamenlijke uitstoting en in beide gevallen door een godsdienstige openbaring, te herhalen en te gedenken door qua opbouw zeer op elkaar lijkende rituelen, hoe zou er dan tussen mythologie en christendom het verschil kunnen bestaan dat onze godsdienst het uitzonderlijke, eenmalige verleent waarop zij altijd heeft geroemd? [...] In het christendom heb je geen bloedige offers, dat is waar. Er is geen daadwerkelijke slachtpartij meer. Alom heerst de non-agressie. [...] De ware christen is met dat verschil niet tevreden. Het christendom kan nog altijd op een mythisch proces lijken, in verzachte vorm weliswaar, maar wezenlijk hetzelfde. [...] Op het niveau van de wording zien wij, voor even, niet wat het verschil zou kunnen zijn tussen het evangelische en het mythische. Dat vinden we te oppervlakkig, te onbeduidend.⁵²

We merken op dat Girard in het bovenstaande citaat “voor even” schrijft. Het toont aan dat het zien van het christelijke verschil een groeiproces is waar tijd over moet gaan. Wie het verschil tussen het evangelische en het mythische werkelijk wil zien, moet bereid zijn zijn/haar eigen gewelddadige natuur te erkennen en zichzelf als vervolger te beschouwen. Wie zichzelf midden in het geweld plaatst, zal de unieke, geweldloze positie van het christendom beter begrijpen.⁵³ Deze bekering is nodig om zich te kunnen inschrijven in het theologisch verhaal. Zichzelf als vervolger belijden, betekent dat men inziet dat Jezus Christus onschuldig aan het kruis werd genageld en door zijn zelfgave ons voor de keuze gesteld heeft: voor of tegen hem.⁵⁴

Bovenstaande paragraaf geeft ook meer duiding omtrent de schrijfstijl van Girard. De bekering die hij zelf heeft meegemaakt, zorgt ervoor dat hij vanuit een intern christelijk perspectief schrijft.⁵⁵ In dit perspectief zijn antropologie en theologie met elkaar verweven. Girard kan niet buiten het christelijke perspectief gaan staan om het te bekritisieren. Integendeel, hij wil een apologie schrijven dat iedereen moet overtuigen van de Waarheid van het christendom. Via de antropologische verdediging van het christendom wil hij zijn lezers meevoeren naar Golgotha: de plaats waar het zondebokgeweld werd geopenbaard en waar de christelijke theologie begint.⁵⁶

⁵² GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 108-109.

⁵³ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 45: “A conversion in which you accept that you are part of the mimetic mechanism which rules human relationships, in which the observer acknowledges the fact that he himself is implicated in his observation.”

⁵⁴ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 124: “Le Christ, dernier prophète, met alors l'humanité devant une alternative terrible: ou continuer à ne pas vouloir voir que le duel régente souterrainement l'ensemble des activités humaines, ou échapper à cette logique cachée au profit d'une autre, celle de l'amour, de la réciprocité positive.”

⁵⁵ Voor een beschrijving van Girard persoonlijke bekering zie: KIRWAN, M., *Girard and Theology*. 2009, p. 2-3.

⁵⁶ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 20: “Le présent livre constitue en dernier ressort ce qu'on appelait naguère une *apologie* du christianisme. Loin de dissimuler cet aspect, je le revendique sans hésiter. Cette défense “anthropologique” du christianisme n'a rien à voir, assurément, ni avec les vieilles “preuves de l'existence de Dieu” ni avec l'argument ontologique” ni avec le frisson “existentiel” qui a brièvement secoué l'inertie spirituelle du xx^e siècle. Toutes ces choses sont excellentes en leur lieu et place mais, d'un point de vue chrétien, elles présentent l'inconvénient majeur de n'avoir aucun rapport avec la Croix: elles sont plus déistes que spécifiquement chrétiennes.” Vgl. GIRARD, R., GOUNELLE, A., HOUZIAUX, A., *Dieu, une invention ?* 2007, p. 68-69: “Mais, ce que je constate, c'est que nous vivons dans un monde où, précisément, la vieille métaphysique et la théologie n'ont plus aucune action sur les hommes. Et j'ai l'impression qu'une approche anthropologique est préférable dans la mesure où elle est compréhensible.”

§ 4. OP ZOEK NAAR DE GODDELIJKHEID VAN JEZUS CHRISTUS

Het thema van de goddelijkheid van Jezus Christus bevindt zich op het kruispunt van ten eerste de continuïteit van het zondebokgeweld, ten tweede de discontinuïteit van de onthulling van dat geweld en ten derde het geweldloze, subtiële verschil van de christelijke, ware transcendentie. Het 'nee' tegen het zondebokgeweld maakt de gewelddadige divinisatie van Jezus Christus onmogelijk, maar verwijst naar een ander niet-gewelddadige, liefdevolle goddelijkheid. Deze liefdevolle goddelijkheid die voortvloeit uit de Vader opent een ruimte waarin we tot bekering en transformatie kunnen komen.

De problematiek van de goddelijkheid van Christus is analoog met de offerproblematiek. Omdat de categorie 'offer' door het geweld besmet was, heeft Girard in eerste instantie beweerd dat er in het christendom geen plaats was voor offers. Naderhand heeft hij moeten toegeven dat er toch een offerdimensie in het christendom zit, maar hij benadrukt wel dat het christelijke offer 'anders' is.⁵⁷ Het christelijke offer is de zelfgave uit liefde. De problematiek van de goddelijkheid van Christus lijkt hierop omdat de categorie 'god' ook aangetast is door gewelddadigheid. De goddelijkheid van Christus moet dus ook 'anders' zijn.

Deze zoektocht zal zich ook weerspiegelen in de drie volgende hoofdstukken van deze thesis. In het eerste hoofdstuk vergelijken we Nietzsche en Girard omtrent de stelling: "Jezus was een ordinaire zondebok". Hierbij focussen we vooral op de gelijkenissen in plaats van de verschillen. We kijken welke zondebokkenmerken Jezus had, we beschrijven de indifferentiatiecrisis in het toenmalig Palestina, we hebben het over de algemeen menselijke hang naar religie en afgoderij... Op het eerste gezicht past Jezus zowel bij Nietzsche als bij Girard volledig in het plaatje van het zondebokmechanisme. Jezus vertoont heel sterke gelijkenissen met alle andere slachtoffers van zondebokgeweld.⁵⁸ In de derde paragraaf van dit hoofdstuk confronteren we de visie van Nietzsche en Girard en worden we tot een keuze gedwongen: vóór of tégen het christendom.

In het tweede hoofdstuk focussen we op de girardiaanse antropologische lezing van het christendom. Hierbij gebruiken we de methode van het comparatisme. We beschrijven een bepaald fenomeen: idoolschap, koningschap of slachtofferschap en dan vergelijken we die met de nieuwtestamentische verhalen. Telkens ontdekken we een verschil met de mythe. Telkens opnieuw zien we hoe het christendom niet toelaat dat het geweld wordt verdonkeremaand en pertinent weigert in het zondebokverhaal mee te gaan.

In het derde hoofdstuk maken we de sprong naar de theologie. We gaan op zoek hoe het christendom paradoxaal genoeg een geweldloze religie kan zijn en een alternatief biedt voor het om zich heen grijpende geweld. Hierbij hebben we een drievoudige focus: ten eerste de persoonlijke bekering, ten tweede de uniciteit van Jezus Christus en ten derde de *imitatio Christi* en de beleving van het christelijke verschil.

⁵⁷ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 65.

⁵⁸ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 110: "Christianity claims that Christ's life and work are decisively significant, and that this extends to his death as well. Yet plainly there are many instances of dying and rising gods to be found in mythology and religious traditions. The important thing to grasp is that the kind of uniqueness Christians believe in depends upon a sameness. The whole point of our first section was that what happened to Jesus has happened innumerable times to others."

DEEL I:

JEZUS, DE EERSTE (EN ENIGE) CHRISTEN?

Friedrich Nietzsche is ongetwijfeld een van de meest mysterieuze en fascinerende filosofen. Door velen wordt hij gecontesteerd, door anderen echter wordt hij aanbeden en op een piëdestal gezet. Een haat-liefdeverhouding lijkt soms nog het meest aangewezen om de verhouding tot Nietzsche te typeren.⁵⁹ Zijn opzwevend schrijven en retorisch hameren heeft in ieder geval zijn uitwerking niet gemist. Een gecensureerde Nietzsche bleek postuum tot huisfilosoof gepromoveerd in Hitlers voormalige Duizendjarige Rijk.⁶⁰ Of Nietzsches gedachtegoed effectief verantwoordelijk was voor de gruweldaden midden vorige eeuw is een ander paar mouwen. Vast staat wel dat het (dionysisch) geweld sterk om zich heen grijpt doorheen het werk van deze Duitse filosoof. Wie de ware Nietzsche was, zal wellicht nooit volledig onthuld worden. De duistere filosoof hield ervan maskers op te zetten en zijn lezers om de tuin te leiden. Hierdoor ontwikkelde hij een eigen personencultus. Nietzsches aura werd bovendien sterk beïnvloed door de waanzin waarin hij zichzelf op het einde van zijn leven verloor. Hoewel dus vele vragen en speculaties bestaan ten aanzien van Dionysos' leerling, één ding is duidelijk: onze gemaskerde filosoof kon het christendom helemaal niet smaken. Wie Nietzsche als apologeet van het christendom ziet, heeft duidelijk niet veel van Nietzsche gelezen of begrepen.⁶¹ Sommigen vergelijken Nietzsche zelfs met een van de grootste criticasters van het christendom, Celsus.⁶²

Zoals we al in de inleiding schreven is de protagonist van dienst René Girard. Net als Nietzsche schuwt Girard het geweld niet in zijn geschriften. Desondanks wil Girard het (vervolgings)geweld met de wortel

⁵⁹ DESMOND, W., "Caesar with the soul of Christ. Nietzsche's highest impossibility." in: *Tijdschrift voor Filosofie*. 61 (1999), p. 27: "It is hard to speak of someone so close, and yet again, [...] Nietzsche is [...] finally distant and alien. If one takes him seriously, it is hard not either to love him or hate him – or perhaps both. Indifference is hardly an option. I record rather a double response: fascination and yet resistance. How few there are who do not feel something of his fascination."

⁶⁰ Cf. GIRARD, R., "Dionysus versus de Gekruisigde." in: LATRÉ, S., VANHEESWIJCK, G., *Dionysus of de gekruisigde. Friedrich Nietzsche versus René Girard over de kern van het christendom*. Kapellen, Pelckmans, 2001, p. 38.

⁶¹ DESMOND, W., "Caesar with the soul of Christ." 1999, p. 28: "One attitude I could never quite appreciate: the Christian who seeks to *coop* Nietzsche for purposes oriented finally to an apology for Christianity. Nietzsche should be honoured as an antagonist, not as a secret fellow traveller for forms of religious reverence he himself so vehemently repudiated."

⁶² BERTONNEAU, T. F., "Celsus, the First Nietzsche: Resentment and the Case Against Christianity." in: *Anthropoetics*. 3 (1997) 1. (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0301/CELSUS.htm>)

uitroeien. Hij neemt hierbij geen blad voor de mond en is niet vies van enig retorisch gespu. Het mag trouwens ook gezegd dat rondom deze Franse denker ook heel wat controverser bestaat. “Girard schopt dus tegen alle heilige huisjes van onze tijd, gaat zozeer in tegen bestaande opvattingen, dat weinig docenten of wetenschappelijke navorsers het aandurven of kunnen deze theorie in hun onderzoeksterrein te integreren.”⁶³ Hoewel in onze postmoderne tijden *les grands récits* tot sprookjes zijn geworden,⁶⁴ gewaagt Girard toch van een nieuwe, universele waarheid. Met deze waarheid trekt hij ten strijde tegen Nietzsche.

Nietzsche is erg interessant wanneer we kijken naar de kwesties van het zondebokmechanisme en hoe om te gaan met slachtoffers. We leven in een wereld waar we mensen niet rechtstreeks kunnen beschuldigen. We moeten de schuldige beschuldigen en de vervolgers vervolgen. Er is op die manier altijd een geperverteerde christelijke problematiek binnenin onze conflicten. En ik denk echt dat wanneer Nietzsche zijn inzichten had, dit een combinatie was van een extreem inzicht met een volledige krankzinnigheid: zo was hij de eerste om tegen de geperverteerde christelijke problematiek te reageren. [...] Hoe dan ook, als je Nietzsche zorgvuldig leest, kan je vanuit mijn standpunt zien hoe hij van het christendom een karikatuur maakt. Zo ziet hij de oorsprong van het christendom als een super geperverteerde christelijke problematiek. Maar volgens mij houdt dit helemaal geen steek. Nietzsche is blind tot het principe van de (vervolgings)massa. De eerste christenen waren immers een minderheid die vocht tégen de (vervolgings)massa. [...] Nietzsche is een volledig cultureel mysterie, hij is onontbeerlijk omdat hij volgens mij het onderscheid ontdekte tussen de primitieve religies en het christendom. Hij zei immers dat het christendom een religie voor de slachtoffers was, maar in plaats van dit principieel goed te vinden, meende hij dat dit een slechte zaak was.⁶⁵

Voor Nietzsche was het slachtofferdenken en het zondebokmechanisme helemaal niet zo vreemd. Nietzsche zag heel goed in waarrond – lees: rond wie – alles draaide, maar koos jammerlijk genoeg radicaal voor het (vervolgings)geweld. Het geweld is voor hem dé mogelijksvoorwaarde voor het echte leven. De mens moet ten alle prijze het geweld kunnen (ver)dragen.⁶⁶ Doorheen zijn latere oeuvre blijft Nietzsche hardnekkig vasthouden aan deze Griekse, dionysische levensvorm die volgens hem als oplossing dient voor de impasse waarin onze laatchristelijke tijd is verzeild geraakt. Het christendom is voor hem de grootste leugen ooit. Het zwakke incultureren staat voor Nietzsche gelijk met hoogverraad tegenover het leven. Echt leven betekent immers de strijd aangaan op leven en dood: een *survival of the fittest*. De sterken winnen opnieuw het pleit, het zwakke moet geëlimineerd worden.

⁶³ POPULIER, J., *God heeft echt bestaan*. 1993, p. 61.

⁶⁴ LYOTARD, J.-F., *La condition postmoderne*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p. 63: “Dans la société et la culture contemporaine, société post-industrielle, culture postmoderne, la question de la légitimation du savoir se pose en d’autres termes. Le grand récit a perdu sa crédibilité, quel que soit le mode d’unification qui lui est assigné : récit spéculatif, récit de l’émancipation.”

⁶⁵ MÜLLER, M., “Interview with René Girard.” in: *Anthropoetics* 2 (1996) 1. (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/AP0201/interv.htm>). Het citaat komt uit een interview van Markus MÜLLER met René GIRARD. (wij vertalen): “Nietzsche is an interesting case in regard to questions of scapegoating and victimization. We live in a world where we cannot accuse people directly, we have to accuse accusers, we have to persecute persecutors. So, I would say there is always a perverted Christian problematic inside our conflicts. And I really think that if Nietzsche had the views he had, that combination of extreme insight and complete foolishness, it is that he was the first to react against PC [the perverted Christian problematic]. [...] Nevertheless, if you read Nietzsche carefully you can see that, from my point of view, he mistakes the caricature of Christianity for the real thing. He sees the origin of Christianity, the idea of all the weak getting together against the strong, as some kind of super PC. This in my view doesn't make any sense, because Nietzsche is blind to the principle of the mob, whereas the early Christians were obviously a small minority fighting the mob. [...] He's a total cultural mystery, he is indispensable because he discovered, I think, the difference between the archaic and the Christian when he said that the latter are for the victims, but instead of finding that good in principle, he says it's bad.”

⁶⁶ VANHEESWIJCK, G., “Vijandige broers, verloren zonen. Halfweg tussen ethische bewustwording en mythische vergelding: de precäre positie van de tragedie volgens René Girard.” in: VANDEN BERGHE, P., LEMMENS, W., TAEELS, J. (red.), *Tragisch. Over tragedie en ethiek in de 21^e eeuw*. Budel, Damon, 2005, p. 76.

In eerder onderzoek hebben we reeds aangetoond dat Nietzsche en Girard merkwaardige parallellen vertonen in hun denken.⁶⁷ Het zondebokdenken is Nietzsche helemaal niet vreemd en Girard beschouwt hem, mijns ziens terecht, als een (negatieve) gids.⁶⁸ Dit eerste hoofdstuk begint vanuit Nietzsches beschrijving van de Jezusfiguur. Deze beschrijving gebeurt in vier verschillende paragrafen die telkens een ander thema behandelen. We hebben ervoor gekozen om expliciet Nietzsches *De Antichrist* als hoofdwerk hier te gebruiken, temeer daar Nietzsches eigen *careerspanning* met Jezus er ook duidelijk in naar voor komt. Na Nietzsches betoog laten we Girard aan het woord en wel bepaald in parallele paragrafen. De thema's die Nietzsche dus aanhaalt worden bij Girard hernomen en besproken. Op die manier wordt duidelijk hoe Nietzsches Jezus ook in een girardiaanse context kan gebracht worden. Het spreekt natuurlijk voor zich dat we hier Girard dwingen in een keurslijf dat niet volledig het zijne is. Girard vertrékt vanuit Jezus als zondebok en bespreekt Jezus vooral met betrekking tot het christelijke geloof. Zoals we zullen zien is dit bij Nietzsche niet het geval. Nietzsche vertrekt van de mens Jezus en ontwaart duidelijk zondeboksymptomen.

§ 1. FRIEDRICH NIETZSCHE, DE ANTICHRIST(EN)?

Heeft men mij begrepen? – *Dionysos tegen de gekruisigde...*⁶⁹

Hoewel men Nietzsche vaak bekijkt als een Grieks geïnspireerde filosoof heeft hij zich in zijn latere denken vastgebeten in het christendom. Hoewel hij beweert dat het christendom zijn grootste vijand was, heeft hij er merkwaardig genoeg nooit helemaal mee kunnen afrekenen. De vloek die Nietzsche over het christendom uitspreekt, heeft – voor hem althans – niet het gehoopte, bezwerende effect. De Jezusfiguur blijft hem achtervolgen, het christendom laat hem niet meer los. Vol tegenstrijdigheden in eigen denken probeert Nietzsche zijn eigen weg te gaan, maar hij verliet de rechte paden om de duistere wegen te bewandelen.⁷⁰ Hierbij veroordeelt hij de slavenmoraal en het medelijden dat het christendom zo hoog in haar vaandel draagt, met heel scherpe bewoordingen.

Ik verwijt de medelijdenden dat bij hen de schaamte, de eerbied, het fijne gevoel van distantie al gauw zoek is, dat medelijden in een handomdraai naar plebs begint te ruiken en als twee druppels water op slechte manieren lijkt, dat medelijdende handen onder bepaalde omstandigheden welhaast vernietigend kunnen ingrijpen in een groot noodlot, in het isolement van een gewonde, in het *voorrecht* op zware schuld. Het overwinnen van het medelijden beschouw ik als een van de *voornamen* deugden.⁷¹

Wanneer hij echter in januari 1889 in Turijn een koetsier zijn paard ziet afranselen, wordt het Nietzsche allemaal teveel. In een theateraal tafereel à la Dostojevski werpt Nietzsche zich huilend om de hals van het

⁶⁷ DEMARÉ, S., *Goden, helden en de massa*. 2007.

⁶⁸ LATRÉ, S., VANHEESWIJCK, G., *Dionysus of de gekruisigde. Friedrich Nietzsche versus René Girard over de kern van het christendom*. Kapellen, Pelckmans, 2001, p. 8. “Girard ziet Nietzsche niet alleen als de grootste denker van de negentiende eeuw, maar tevens als een negatieve gids voor de betekenis van de christelijke openbaring.”

⁶⁹ NIETZSCHE, F., *Ecce Homo. [Autobiografie]. Hoe iemand wordt wat hij is*. Amsterdam/Antwerpen, Arbeiderspers, 2000, p. 137. Voor een beter begrip van de godheid Dionysus, zie: DEMARÉ, S., *Goden, helden en de massa*. 2007, p. 86-91.

⁷⁰ SPREUKEN 2,13.

⁷¹ NIETZSCHE, F., *Ecce homo*. 2000, p. 24.

dier om het te beschermen. “Door medelijden overweldigd stort hij in.”⁷² Dit voorval lijkt het begin van Nietzsches volledige waanzin. Blijkbaar was de vloekende filosoof met de hamer toch niet zo ongevoelig als hij anderen wou doen geloven. Ook ten aanzien van Jezus was hij allerminst consequent. Opmerkelijk is wel dat Nietzsche enkele waanbrieven naar vrienden ondertekent met “de Gekruisigde.” Als quasi-volmaakte leerling van Dionysos blijft hij een vreemde fascinatie voor Jezus koesteren. Hoeft het dan nog te verwonderen dat Nietzsche een van zijn laatste boeken de dubbelzinnige titel: “Der Antichrist” geeft?

Het Duitse woord *Antichrist* kan twee betekenissen hebben.⁷³ Het is dus onduidelijk of Nietzsche nu wel dé Antichrist bedoelt, dan wel een antichristen. In het eerste geval is de Antichrist een persoonlijke, mythische tegenhanger, ja, misschien wel het (mimetisch) spiegelbeeld⁷⁴ van Jezus Christus⁷⁵. In het tweede geval kan het op iedereen slaan die op een uitgesproken negatieve houding staat ten aanzien van het christendom.⁷⁶

Een andere ambivalentie bestaat in Nietzsches waardering van het christendom. Ook hier merken we quasi dezelfde tweedeling. “Het is algemeen geweten dat Nietzsche een onderscheid maakte tussen twee ‘christendommen’: het christendom van Jezus en het latere christendom van de Kerk waarvan Paulus als de stichter wordt gezien. Vanuit dit onderscheid kan Nietzsche het eerste christendom uitspelen tegen het tweede. Het gaat zelfs zo ver dat Nietzsche het tweede christendom anti-christelijk kan noemen.”⁷⁷

⁷² SAFRANSKI, R., *Nietzsche. Een biografie van zijn denken*. Olympus, 2000, p. 310. (wij cursiveren). Opmerkelijk is dat er bij Fjodor Dostojewski een gelijkaardige situatie wordt verteld waarbij een afgeranseld paard om de hals wordt gevlogen door Raskolnikow. DOSTOJEWSKI, F., *Misdaad en straf*. Amsterdam, Van Oorschot, 1956, p. 64: “Pas op! roept hij hard en zo hard als hij kan timmert hij op zijn arme paardje los. Er weerklinkt een doffe slag; het beestje wankelde, zakte door, wilde weer trekken, maar het ijzer komt opnieuw met volle kracht op haar rug neer en ze valt op de grond neer, alsof alle vier poten tegelijk onder haar weggeslagen werden. – Maak haar af! roept Mikolka en hij springt van de wagen, haast niet meer wetend wat hij doet. [...] Mikolka gaat op zij van het paard staan en begint in het wilde weg op de rug te slaan. Het beestje trekt met zijn bek, zucht diep en sterft. [...] Maar het arme knaapje [Raskolnikow] weet al niet meer wat het doet. Schreeuwend dringt hij door de menigte heen en naar het geeltje [het paard] toe, legt zijn armpjes om zijn dode, bebloede bek en kust het op zijn ogen, op zijn lippen... Dan springt hij plotseling op en in razernij vliegt hij met zijn vuistjes op Milkolka toe. Op dat moment grijpt zijn vader, die allang achter hem aanzat, hem ten slotte beet en draagt hem uit de menigte weg. – Kom! kom! zegt hij tegen hem, laten we naar huis gaan! – Pappatje! Waarom hebben ze... het arme paardje... doodgeslagen! snikt hij maar zijn adem stokt en de woorden komen als kreten los uit zijn beëngde borst.” Gelukkig was dit voor Raskolnikow maar een nachtmerrie (in de dubbele zin van het woord!) Jammer genoeg is Nietzsche nooit uit zijn waanzin meer wakker geworden...

⁷³ SALAQUARDA, J., “Der Antichrist.” in: *Nietzsche-Studien*. 2 (1973), p. 96: “Zum einen bezeichnet es ‘den Antichrist’, den im Neuen Testament angekündigten endzeitlichen Widersacher Jesu Christi, zum anderen ‘einen Antichristen’, einen Gegner des Christentums.”

⁷⁴ DESMOND, W., “Caesar with the soul of Christ.” 1999, p. 35: “One of the great enigma’s here is that it is extremely difficult to discern the difference of the Christ and anti-Christ, since *one mimics the other almost perfectly*. The problem of the anti-Christ is, to put it ambiguously, one of a *parodia sacra*.”

⁷⁵ Voor de Bijbelse passages die expliciet handelen over de antichrist: zie 1 JOHANNES 2, 18-22; 1 JOHANNES 4, 2-3; 2 JOHANNES 1, 7-8. Volledigheidshalve dient opgemerkt te worden dat velen de Antichrist terugvinden in de Apocalyps, hoewel hij er nooit expliciet vermeld wordt.

⁷⁶ Deze ambiguïteit is voor een deel al terug te vinden in de evangeliën. 1 JOHANNES 2, 18-22: “Kinderen, het laatste uur is aangebroken. U hebt gehoord dat de *antichrist* zal komen. Nu al treden er veel *antichristen* op, en daardoor weten we dat dit het laatste uur is. [...] De *antichrist* is ieder die de Vader en de Zoon niet erkent.”

⁷⁷ SALAQUARDA, J., “Der Antichrist.” 1973, p. 99. (wij vertalen) “Bekanntlich hat Nietzsche [...] zwei ‘Christentümer’ unterschieden: [...] das Christentum Jesu und das spätere Christentum der Kirche, als dessen Schöpfer er Paulus ansieht. In diesem Zusammenhang kann Nietzsche das erste ‘Christentum’ gegen das zweite ausspielen, bis zu der Konsequenz, daß er dieses im Vergleich zu jenem ‘antichristlich’ nennt.”

De heilige Anarchist

Het is een alom gekend en misschien een aanstootgevend beeld: Jezus die schoon schip maakt met de verkopers en geldwisselaars in de tempel.⁷⁸ Minder gewelddadig, maar daarom niet minder aanstootgevend zijn zijn vele overtredingen van het sabbatgebod of zijn ‘onreine’ gesprekken met tollenaars, zondaars en zelfs met een Samaritaanse vrouw. Deze verhalen hebben Jezus de titel van ‘rebel’ of ‘revolutionair’ opgeleverd. Nietzsche maakt van dit beeld gebruik om Jezus te beschrijven als een politieke crimineel of een heilige anarchist.⁷⁹

Ook Dostojewski's Grootinquisiteur veroordeelt Jezus tot de brandstapel omwille van anarchisme. Nu de Kerk er na 1500 jaar eindelijk in geslaagd was het volk een stabiele ideologie aan te bieden, komt Jezus hen opnieuw voor de voeten lopen. En dit wordt Hem duidelijk kwalijk genomen. De bejaarde Grootinquisiteur zegt tegen de gevangen Jezus: “In plaats van de keiharde oude wet moest de mens vrij van hart voortaan zelf beslissen wat goed en wat kwaad was, [...] opgezadeld [...] met zo'n verschrikkelijke last als de keuzevrijheid? Ten slotte zullen ze nog roepen dat de waarheid niet in jou is, aangezien het onmogelijk was hun nog langer in *verwarring en onzekerheid* te laten dan jij deed, jij die hen zoveel zorgen en openstaande vragen liet. Op die manier heb je zelf de basis gelegd voor de *ineenstorting van je koninkrijk* en mag je daar niemand anders de schuld van geven.”⁸⁰ Een zeker conservatisme is de Grootinquisiteur niet vreemd. Bovendien verkiest de eerbiedwaardige kardinaal de rust en kalmte van een hiërarchische structuur boven de authentieke christelijke boodschap.⁸¹ Het *establishment* houdt duidelijk niet van rumoer, commotie en spanningen, omdat het hun positie ook in vraag stelt.⁸²

Niet alleen in het verhaal van Dostojewski wordt Jezus gezien als een ‘politiek misdadiger’, ook in het toenmalige Jeruzalem werd Hij reeds beschouwd als een onruststoker. Door zowel de farizeeërs als Sadduceeërs werd al gauw een plan gesmeed om Hem uit de weg te ruimen. Nietzsche meent dat Jezus door zijn politieke dissidentie zijn kruisdood ‘verdiend’ had. “Deze heilige anarchist die [...] opriep tot verzet tegen de gevestigde orde – met een taalgebruik dat als je de evangeliën mag geloven iemand ook

⁷⁸ Zie: JOHANNES 2, 13-16: “Het was kort voor het Joodse Pasen. Jezus begaf zich naar Jeruzalem en zag daar hoe men in de tempel runderen, schapen en duiven stond te verkopen en geld zat te wisselen. Hij knoopte touwen aaneen tot een zweep en joeg ze allemaal de tempel uit, schapen en runderen erbij. De tafels van de wisselaars gooide Hij met geld en al omver. En tegen de duivenverkopers zei Hij: ‘Weg ermee! Maak van het huis van mijn Vader geen markt!’” Over het aanstootgevend karakter, zie bv. ONFRAY, M., *Atheologie. De hoofdzonden van jodendom, christendom en islam*. Amsterdam, Mets & Schilt, 2005, p. 187-188: “Het verhaal komt van diezelfde Jezus en nu kan er niet worden aangevoerd dat de andere wang valt onder het onderricht van de Messias, terwijl de christelijke razernij, woede en geweld – touwen veranderd in zwepen (Johannes 2:15) – afkomstig zijn van een bediende, een apostel of een onbelangrijk personage in de tekst. Dezelfde Jezus die weigert een klap terug te geven, verjaagt met geweld de kooplieden uit de tempel, schuldig bevonden aan verkoop van runderen, schapen en duiven en aan geld wisselen aan hun tafels. Teder? Vredelievend? Jezus tolerant?”

⁷⁹ DESMOND, W., “Caesar with the soul of Christ.” p. 38.

⁸⁰ DOSTOJEVSKI, F. M., *De broers Karamazov*. Amsterdam, Oorschot, 2005, p. 310. (wij cursiveren.)

⁸¹ SCHMIDT, P., *In de banden van mensen. 2000 jaar Christus in de westerse cultuur*. Leuven, Davidsfonds, 2007, p. 93: “Hoe kan je een stoorzender als Jezus tot norm en hoeksteen maken, zonder dat het beeld verschuift? Met dit probleem zullen zowel kerkelijke als burgerlijke overheden alle eeuwen door moeten worstelen. [...] Soms kan men werkelijk Dostojewski's grootinquisiteur begrijpen: wat kan je op al die terreinen in 's hemelsnaam met een consequente toepassing van de Bergrede uitrichten? Wat moet je als verantwoordelijke voor de Staat, de Kerk, de Orde... aanvangen met de onrustwekkende vrijheid waartoe het evangelie oproept?”

⁸² Vandaar dat Marx de bovenklasse verwijt ideologieën erop na te houden die de onderklasse vooral rustig en kalm probeert te houden. Het hoeft weinig te verwonderen dat de bevrijdingstheologie toenadering heeft gezocht tot marxistische ideeën. Zie bv. DUNN, M., G., “Liberation Theology and Class Analysis: A Reassessment of Religion and Class.” in: *Latin American Perspectives*, 13 (1986) 3, p. 67: “Liberal capitalism's use of Christian doctrine as an ideological smoke screen is offered as an example of the use of religious ideology to hide “class and imperialist exploitation.” Thus, the relationship between the elite or upper classes and religion is viewed as having a conservative effect on society. But the theologians also try to understand the way in which religion interacts with oppressed classes.”

vandaag de dag nog in Siberië zou doen belanden – , was een politieke misdadiger [...]. Dit bracht hem aan het kruis: bewijs daarvoor is het opschrift boven aan het kruis. Hij stierf om *zijn eigen* schuld.”⁸³

Het rebelleren wordt ook vaak gezien als iets voor ‘kleine kinderen’⁸⁴, iets puberaals dat wanneer de apenjaren voorbij zijn vanzelf wel weer verdwijnt. Deze rebellie heeft vaak te maken met het affirmeren van de eigen identiteit. Door een negatieve houding aan te nemen, distantieert men zich quasi letterlijk van wat men niet is. Zowel Dostojevski als Nietzsche menen dat wanneer Jezus ouder geworden was, hij zijn rebelse, puberaal kantje⁸⁵ wel verloren had.⁸⁶ Hoewel Nietzsche zelf nooit helemaal bevrijd is geweest van gevoelens van haat, afgunst en ressentiment, verwijt hij Jezus te weinig volwassenheid en maturiteit op het gebied van het omgaan met negatieve gevoelens en krachten.⁸⁷ Dostojevski laat zijn Grootinquisiteur ongeveer hetzelfde suggereren: “Weet dat ik niet bang voor je ben. Weet dat *ook ik* in de woestijn was, dat *ook ik* mij heb gevoed met sprinkhanen en wortels, dat *ook ik* de vrijheid heb gezegend waarmee jij de mensen zegende, [...] *maar ik* kwam tot mijzelf en wilde de waanzin niet meer dienen.”⁸⁸ Misschien kwam het niet enkel door de jaren dat de Grootinquisiteur tot zijn verstand kwam, maar in ieder geval beschouwt hij zichzelf wel als oud en wijs, als iemand die van Jezus nog maar weinig te leren heeft.

Ten slotte verwijs ik nog naar een Russische manier om politieke dissidenten uit de weg te ruimen. Zo werden tijdens het Sovjetregime intellectuele critici of ideologen die zich kritisch uitlieten over het communisme schizofreen verklaard.⁸⁹ De redenering was simpel: het communisme was dé waarheid, en wie zich tegen de waarheid verzet, is niet goed in zijn hoofd. Ze werden opgenomen in psychiatrische klinieken waar ze met elektroshocks opnieuw tot de ‘realiteit’ moesten worden gebracht.⁹⁰ Het gek laten verklaren blijkt dus ook een geschikt middel te zijn om mensen monddood te maken en ervoor te zorgen dat hun revolutionaire woorden in de kiem worden gesmoord.

⁸³ NIETZSCHE, F., *De Antichrist. Vloek over het christendom*. Amsterdam/Antwerpen, Arbeiderspers, 2003, p. 41. Vgl. OAKESHOTT, M., *Rationalism in Politics and other essays*. Indianapolis, Liberty Press, 1991, p. 466: “It involves the penalties of impiety (the anger of the gods and social isolation), and its reward is not that of achievement but that of having made the attempt. It is an activity, therefore, suitable for individuals, but not for societies. For an individual who is impelled to engage it, the reward may exceed both the penalty and the inevitable defeat. The penitent may hope, or even expect, to fall back, a wounded hero, into the arms of an understanding and forgiving society. And even the impenitent can be reconciled with himself in the powerful necessity of his impulse, though, like Prometheus, he must suffer for it.”

⁸⁴ DOSTOJEVSKI, F. M., *De broers Karamazov*. 2005, p. 313: “Het zijn kleine kinderen die rebelleren en de leraar hebben verjaagd. Maar ook aan de vreugde van de kleine kinderen komt een eind, en het zal hun duur komen te staan. Zij zullen de tempels verwoesten en de aarde met bloed doordrenken. De domme kinderen zullen ten slotte echter beseffen dat zij toch niet meer dan rebellen zijn, zwakke rebellen die niet opgewassen zijn tegen hun eigen rebellie. [...] Kortom, onrust, verwarring en misère, dat is het lot van de tegenwoordige mens nadat jij [Jezus] zozeer voor hun vrijheid hebt geleden!”

⁸⁵ REMPEL, M., “Nietzsche on the Deaths of Socrates and Jesus.” in: *Minerva – An Internet Journal of Philosophy*. 10 (2006), p. 245, Vgl. NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 47.

⁸⁶ NIETZSCHE, F., *Aldus sprak Zarathoestra. Een boek voor allen en voor niemand*. Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1985, p. 69.

⁸⁷ ROTH, R. A., “Verily, Nietzsche’s judgement of Jesus.” in: *Philosophy Today*. (1990), p. 372: “Thus, Jesus, for Nietzsche, fails because he does not have the maturity to be aware of or understanding of the reactive, Nay-saying forces in life. Jesus lacks the capacity to cope with negativity.”

⁸⁸ DOSTOJEVSKI, F. M., *De broers Karamazov*. 2005, p. 316-317. (wij cursiveren.)

⁸⁹ Cf. *DE STANDAARD*, 30 juli 2007, p. 15: “Oppositielid in psychiatrische kliniek gestopt.”: “RUSLAND. Een lid van het Verenigd Burgerfront [...] zit tegen haar wil in een psychiatrische kliniek. De 48-jarige Larisa Arap werd op 5 juli in Moermansk door de politie opgehaald en per ambulance naar een psychiatrische kliniek afgevoerd. Daar zit ze nog. Arap had zich bij een arts gemeld om een bewijs van geestelijke gezondheid te verkrijgen, nodig om haar rijbewijs te verlengen. De dokter herkende haar echter als kritische oppositielid en schakelde de politie en de kliniek in. Onder de Sovjet-Unie was het gebruikelijk om dissidenten in de psychiatrie op te nemen.”

⁹⁰ <http://www.documentaire.nl/doc.asp?oId=56> .

De eenzame Idioot

Volgens Nietzsche is de titel ‘idioot’ uitermate geschikt voor Jezus. Nietzsche schrijft: “Van Jezus een *held* maken! – En het woord ‘genie’, wat een misverstand! [Hier] zou [...] eerder een heel ander woord op zijn plaats zijn: het woord idioot.”⁹¹ Hiermee laat Nietzsche een woord resoneren dat heel veel betekenisvelden openlegt. Ongetwijfeld kent iedereen aforisme 125 uit Nietzsches *Vrolijke Wetenschap* waarin hij de ‘dood van God’ laat aankondigen door een idioot, *der tolle Mensch*. Het thema ‘idiotie’ is dan ook een rode draad doorheen het werk van Nietzsche. In wat volgt willen we slechts drie aspecten hiervan belichten: de band met *De Idioot* van Dostojevski, het psychologisch karakter van het ‘Type Verlosser’ en laatste de dubbelzinnige reactie van het volk op de idiotie.

Het hoofdpersonage van Dostojevski’s *De Idioot*, Vorst Myshkin, wordt de meest rechtvaardige en eerlijke mens in de wereld genoemd en vertoont bovendien duidelijke parallellen met Christus.⁹² Zo houdt Prins Myshkin ervan profetische aankondigingen te doen en zich op te werpen als leraar om het christendom uit te leggen. Zijn liefde voor kinderen is exemplarisch. Dostojevski laat de prins zijn omgang met kinderen op een zodanig kinderlijke en naïeve manier vertellen dat de lezer verzadigd wordt van de stroop die bovenop het verhaal wordt gesmeerd. Verder is de prins heel hulpvaardig naar hulpbehoevenden toe. Zo neemt hij het op voor een vrouw die volledig verstoten wordt uit haar dorp. Nadat hij een ruime erfenis toebedeeld krijgt, is hij de eerste om het geld opnieuw uit te delen aan diegenen die het nodig hebben of er gewoon om komen vragen. Verder doet hij vele uitspraken over het Rijk Gods. Ten slotte laat hij ook zijn rechter wang zien, nadat op zijn linker geslagen werd. Een moedwillige lezer moet dus weinig moeite doen om in Dostojevski’s *Idioot* de Jezusfiguur te erkennen.⁹³

Zowel Nietzsche als Dostojevski had duidelijk de intentie Jezus met Prins Myshkin te vergelijken. De (half)goddelijke held wordt hier gedegradeerd tot de pantoffelgraad. Jezus wordt hierbij beschreven als kinderlijk naïef, overgevoelig⁹⁴ en niet volledig bij zijn verstand.⁹⁵

Opmerkelijk is dat de prins, zoals Jezus, zich zelf bewust is van zijn ‘*andersheid*’. Maar in tegenstelling tot Jezus, die zichzelf de Zoon van God verklaart, is de prins iets minder lovend over zichzelf. Hij beschouwt zichzelf als een idioot.⁹⁶ We kunnen hier ook verwijzen naar het Messiasyndroom en stellen dat iemand

⁹¹ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 43.

⁹² Deze nietzscheaanse interpretatie is natuurlijk vatbaar voor commentaar. Zo schrijft William Desmond een duidelijk weerwoord waarin hij benadrukt dat het bij Jezus om een andere ‘idiotie’ gaat: geen puur naïeve onschuld in weerwil voor de wereld, maar wel een onschuld voorbij gene zijde van goed en kwaad: een agapeïsche zelfgave uit liefde voor de mensen. Zie: DESMOND, W., “Caesar with the soul of Christ.” 1999, p. 37-38: “Of course, Nietzsche’s Jesus is also characterized as closer to the *idiot*, and commentators have noted the striking effect that the reading of Dostoevski had on Nietzsche. [...] Prince Myshkin, Alyosha, Tsarets Zossima and [...] Jesus [...] are almost harmless innocents, on *this* side of the difference of good and evil, [...] on the *other* side of good and evil, in the innocent of becoming. [...] I think it is questionable to identify the soul of Christ with this idiotic innocence on this side of the difference of good and evil. If there is an idiocy to Jesus, it is a *different idiocy*, on the other side of good and evil, beyond the servile will that defines the slaves in their struggle with the masters: this is the divine idiocy of agapeic service. In the language I use, Nietzsche’s formulation suggests the union of the erotic sovereign and the agapeic servant.”

⁹³ Zie: BONHOEFFER, D., *Wie is en was Jezus Christus?* Roermond/Maaseik, Romen & zonen, 1967, p. 22: “Dostojevski laat Christus te midden van de glans der Russische beschaving optreden in de gestalte van een idioot. Hij trekt zich niet terug, maar door zijn onhandigheid botst hij overal tegenaan. Hij gaat niet met groten om, maar met kinderen. Hij wordt uitgelachen en bemind. Hij is de nar en ook de wijze. Hij draagt alles en vergeeft alles. Hij is revolutionair en toch inschikkelijk. Door zijn existentie trekt hij zonder het te willen de aandacht. Wie zijt gij? Idioot of Christus?”

⁹⁴ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 43: “We kennen een toestand van ziekelijke prikkelbaarheid van de *tastzin*, die voor elke aanraking met, voor elk vastgrijpen van een vast voorwerp terugschrikt. Vertaal een dergelijke fysiologische habitus in zijn uiterste logica – als instinctieve haat tegen *elke* realiteit...” Nietzsche heeft hier met zijn beschrijving van Jezus overduidelijk prins Myshkin op het oog!

⁹⁵ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 138.

⁹⁶ CHAPPLE, R. *A Dostojevsky dictionary*. Michigan, Ardis, 1983, p. 219: “He refers to himself as an idiot.”

die zich Zoon van God, de nieuwe Messias verklaart nog eerder thuishoort in de psychiatrie dan in de hemel.⁹⁷

In de *Antichrist* spreekt Nietzsche vaak over het ‘type Verlosser’. Toch psychologiseert Nietzsche dit type volledig. Nietzsche maakt een duidelijk onderscheid tussen de mens Jezus en het type Verlosser waarin Jezus als mens niet origineel of uniek was, maar misschien enkel exemplarisch.⁹⁸ Het type Verlosser wil zich ver houden van de wereld en gelooft dat alles te vinden is in de eigen geconstrueerde, psychologische realiteit.⁹⁹ “Jesus’ symbolism bespeaks *inner* realities, an inner life. Everything about him, his life, words, and death expresses this inner life, i.e., God’s nearness to man, the ‘Kingdom of Heaven’ from within.”¹⁰⁰ Zelfs het koninkrijk Gods zit dus tussen onze twee oren, tenminste als we Nietzsche mogen geloven. Hier vinden we een duidelijke gelijkenis met Dostojevski’s idioot, die zijn pre-epileptische ‘extatische’ ervaring als volgt beschrijft:

Hij [Prins Myshkin] dacht na over het feit dat er zich in een toestand van epilepsie een periode voordeed, bijna vlak voor de werkelijke aanval [...] waarin zijn geest, dwars door alle verdriet, alle geestelijke vertroebeling, alle druk, een ogenblik lang als een vlam omhoog schoot en waarin zijn hele levenskracht met een buitengewoon elan in de hoogste toestand van spanning raakte. [...] Geest en hart werden overgoten door een licht van uitzonderlijke helderheid: al zijn angsten, al zijn twijfels, alle onrust waren in een oogwenk weggevaagd en losten zich op in een hogere sereniteit vol heldere, harmonieuze blijheid en hoop.¹⁰¹

Zulke vluchtige, maar meest intieme en persoonlijke ervaringen worden hier beschreven als de “hoogste momenten”. Voor deze momenten, zo meent prins Myshkin, zou een mens zijn leven geven. Daarin vindt men de ultieme vervulling. Deze beschrijving maakt dus gebruik van een poëtische, bijna religieuze taal.¹⁰² Hierbij probeert de verwoording los te komen van het hyperindividuele en persoonlijke, maar kan nooit echt aanspraak maken op objectiviteit.

Door deze associatie kunnen we misschien iets gemakkelijker begrijpen waarom Dostojevski zo radicaal teruggrijpt naar een psychologistische interpretatie van het geloof en begrippen als het Rijk Gods. Dit verklaart ook waarom zowel Dostojevski als Nietzsche Jezus omschrijven als iemand die ondoorgrondelijk is en die niet te begrijpen valt.¹⁰³ Doordat de idioot op het einde van zijn leven zichzelf verliest in de

⁹⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Messianic_complex: Messianic complex is a psychological state in which the individual believes him/herself to be, or is destined to become, the saviour of the particular field, a group, an event, a time period, or in an extreme scenario, the world. In the most extreme cases, people with Messianic Complexes may see themselves as spiritual/religious Messiahs with transcendent powers who are destined to save the world.

⁹⁸ ROTH, R. A., “Verily, Nietzsche’s judgment of Jesus.” 1990, p. 366-367: “Nietzsche carefully distinguishes the question of Jesus the man from the problem of the Redeemer-type of which Jesus the man is not original or unique, though he may be exemplary.”

⁹⁹ REMPEL, M., “Nietzsche on the death of Socrates and Jesus.” 2006, p. 249: “Put simply, the psycho-physiological assessment of Jesus in the *Antichrist* is of a naïve and loving figure sensitive to the point of pathology. Nietzsche suggests that the reason the Nazarene comes to trade largely in an “inner world” of symbol and metaphor is to psychologically distance himself from, and reduce the importance of, an external reality that causes this dangerously sensitive soul an inordinate amount of pain. Nietzsche likewise hypothesizes that someone who *does not* resist those doing evil to him, who loves the very people torturing and executing him, is perhaps one who *cannot* resist; a damaged figure no longer capable of struggle or resistance.”

¹⁰⁰ ROTH, R. A., “Verily, Nietzsche’s judgment of Jesus.” 1990, p. 366.

¹⁰¹ DOSTOJEVSKI, F. M., *De Idioot*. Amsterdam, Van Oorschot, 1978, p. 279.

¹⁰² FRANK, J., *Dostojevsky. The Miraculous Years 1865-1871*. New Jersey, Princeton University Press, 1995, p. 316.

¹⁰³ KRASICKI, J., “Posthumanism and Russian Religious Thought” in *Studies in East European Thought*. 54 (2002) 2, p. 131. Zie ook: BERTONNEAU, T. F., “Celsus, the First Nietzsche.” 1997: “He makes of Jesus a *Ding-an-Sich* quite as unknowable as the *Deus*

waanzin wordt aan dat psychologisme nog een extra mysterieus kantje toegevoegd. Hoewel de idioot ervoer wat het is om de nabijheid van God te voelen of wat het Rijk Gods inhoudt, is dat blijkbaar dan toch niet weggelegd voor iedereen.

Dit psychologisme wordt gekenmerkt door een basiswantrouwen ten aanzien van de buitenwereld.¹⁰⁴ De religieuze ervaringen die komen vanuit het meest intieme en innerlijke mogen immers niet besmet worden door de wereld. Ook de verwoording van deze ervaringen is problematisch. Ondanks het feit dat prins Myshkin zijn best doet zijn ervaringen begrijpelijk en redelijk getrouw te verwoorden, geven de woorden hem weinig voldoening.¹⁰⁵

Nietzsche veroordeelt met klem deze terugtrekking uit de wereld om in een soort eigen betoverde wereld te leven. Het getuigt van een instinctieve haat tegenover de realiteit. De mens moet in het ‘echte’ leven staan en zich niet zomaar opsluiten in zichzelf. Hiermee veroordeelt hij ook meteen alle contemplatieve en ascetische kloosterordes die net een dergelijk gelukkig, teruggetrokken leven prediken.

Tenslotte bespreken we nog de positie van een enkeling temidden het volk. Vaak verhoudt het volk zich op een zeer dubbelzinnige manier zich tot zo’n profeet, idioot, dorpsgek... Iedereen doet hem af als ziekelijk, maar toch wil iedereen wel eens zijn oor te luisteren leggen. “Je weet maar nooit!” Deze ambivalente plaats van de idioot – tegelijk in het centrum en in de marge – wordt door Michel Foucault als volgt beschreven: “Krankzinnigheid en de krankzinnige worden in hun dubbelzinnigheid tot hoogst belangrijke begrippen; een bedreiging én iets belachelijks, een duizelingwekkend gebrek aan rede in de wereld én de futiele bespottelijkheid van de mens.”¹⁰⁶ Waanzin wordt dus tegelijk beschouwd als iets bespottelijks en als iets bedreigends. In de mate dat gekken en idioten zich belachelijk gedragen, verdwijnen ze op de achtergrond. Het is alsof er met zo iemand geen rekening hoeft gehouden te worden.¹⁰⁷ Toch heeft de vreemdheid ook een bedreiging in zich. Doordat er in krankzinnigheid een gebrek aan rede schuilt, stelt het de rede als zodanig in vraag. Friedrich Nietzsche schrijft in zijn *Vrolijke Wetenschap* hoe waanzin wordt gedefinieerd vanuit de *common sense*. Hierdoor probeert “het gezonde boerenverstand” zich te ontdoen van “het grootste gevaar”! De vreemdheid van de waanzin is bedreigend omdat het de normaliteit en het alledaagse in vraag stelt. Nietzsche vat dit kort samen: “Wij anderen zijn de uitzondering en het gevaar!”¹⁰⁸

Absconditus of the Neoplatonists and other negative theologians and then, in effect, he makes himself the impossible revealer of this unfathomable being.”

¹⁰⁴ ROTH, R.A., “Verily, Nietzsche’s judgment of Jesus.” 1990, p. 367.

¹⁰⁵ DOSTOJEVSKI, F. M., *De Idioot*. 1978, p. 280. “Die vage bewoording vond hijzelf zeer begrijpelijk, hoewel nog te zwak van uitdrukingskracht.”

¹⁰⁶ FOUCAULT, M. *Geschiedenis van de waanzin*. Meppel, Boom, 1975, p. 23. Foucault focust zich vooral op de historische verschuivingen inzake de receptie van waanzin en psychiatrische patiënten. Het is duidelijk dat de idioot in Dostojewski’s roman deels op de grens staat tussen volledige waanzin en een soort excentriciteit. Het is slechts op het einde van het verhaal dat de prins Myshkin krankzinnig wordt. Toch lijkt de relatie van de menigte ten aanzien van waanzin sterk op de relatie van de menigte ten aanzien van de idioot. In zeker zin is het zelfs uitdrukkelijker aanwezig omdat er een soort spel aanwezig is tussen herkenning en bevreemding. Bij waanzin is die herkenning veel minder aanwezig en is waanzin vooral contrasterend en confronterend aanwezig bij de menigte.

¹⁰⁷ DOSTOJEVSKI, F. M., *De Idioot*. 1978, p. 642. Hier wordt beschreven hoe de voorbereidselen worden getroffen voor een feest waar de prins zal worden geïntroduceerd als verloofde van Aglaya, de jongste dochter van Generaal Jepantsjin. “Maar bij de Jepantsjin had unaniem de mening postgevat dat hij [Prins Myshkin] uithoofde van zijn simpele geest absoluut niet in staat zou zijn om zelf te raden dat men zich zo bezorgd over hem maakte.”

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F., *Vrolijke Wetenschap*. Amsterdam/Antwerpen, Arbeiderspers, 1999, p. 89. Dat waanzin tegelijk omschreven kan worden als de uitzondering en een gevaar laat heel mooi de dubbele positie zien. Datgene wat uitzonderlijk is, is datgene wat niet vaak voorkomt, iets marginaals. Datgene wat echter bedreigend is, is datgene wat schadelijk is door een nabijheid. We kunnen hier het spreekwoord aanhalen en aanvullen: ‘De uitzondering bevestigt én bedreigt de regel!’ Vgl. NIETZSCHE, F., *Het voordeel van een slecht gebeugen. Een kennismaking met de ‘Nagelaten fragmenten’*. Amsterdam, SUN, 2003, p. 37: “De ‘gek’, de

Hier lijken we volledig terug te zijn bij de redenering bij de vorige paragraaf. Door zijn ex-centriek gedrag stelt Jezus de wet en het alledaagse joodse leven volledig in vraag. Hoewel sommigen gepassioneerd naar deze boodschap zullen luisteren, beschouwen ze daarom Jezus niet minder als dorpsidioot of kwakzalver.¹⁰⁹ Er liepen in de tijd immers genezers en profeten genoeg rond.¹¹⁰ Deze dubbelzinnigheid komt trouwens volledig terug in het evangelie. Het is dezelfde massa die Jezus juichend verwelkomt bij zijn intrede in Jeruzalem en die in een hysterische waan om Jezus' kruisdood zal smeken. Ook Bachs geniale Mattheüspassie verklankt op wonderlijke manier deze spanning.¹¹¹

Het evangelie: een kruis erover?

Waarschijnlijk is een van de meest bekende zinnen uit Nietzsches *Antichrist* de volgende. “[I]n wezen is er maar één christen geweest, en die stierf aan het kruis. Het ‘evangelie’ stierf aan het kruis.”¹¹² Voor Nietzsche was Jezus Christus dus ook een christen. Jezus was dus blijkbaar de enige aanhanger van zijn eigen geloof. Vanuit de psychologistische verklaring hoeft dit individualisme natuurlijk niet te verwonderen. Toch heeft Nietzsche grote bewondering voor de manier waarop Jezus *in praktijk* zijn geloof heeft beleefd. “[A]lleen de christelijke *praktijk*, een leven zoals hij die aan het kruis stierf het *geleefd* heeft, is christelijk...”¹¹³

Hier treedt opnieuw Nietzsches dubbelzinnigheid op. Enerzijds veracht hij het decadente verlossingsdenken zich uit de wereld te moeten terugtrekken, maar anderzijds heeft hij grote bewondering voor de manier waarop Jezus zich liet gelden en vooral zijn denken in daden omzette. De positieve manier waarop Jezus in het leven stond, het ‘ja-zeggen’ en het prediken van een liefde in praktijk omgezet, kunnen bij Nietzsche op veel begrip rekenen. “Hij was een ja-zegger. Hij onderwees een *praktijk* van liefde. En deze *praktijk* was zijn nalatenschap voor de mensheid. Daarom heeft Nietzsche een grote bewondering voor Jezus. Nietzsche geeft Jezus de nietzscheaanse titel van “vrije geest.”¹¹⁴ Hij heeft respect voor Jezus' manier van leven en zijn vergevende houding tot de kruisdood toe. Zo kan Nietzsche zeggen dat er maar één christen geweest is, Jezus die stierf aan het kruis.”¹¹⁵ Nietzsches vreemde bewondering voor Jezus

idiosyncrasie vormen geen bewijs voor de onwaarheid van een voorstelling, maar bewijzen alleen dat deze afwijkt van de norm; voor een massa valt daar niet mee te *leven*.”

¹⁰⁹ VERGOTE, A., *Bekentenis en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning*. Antwerpen/Amsterdam, DNB, 1980, p. 28: “We moeten hier bijna wel denken aan de merkwaardige indruk die Jezus van Nazareth maakt op sommige van zijn familieleden. Omdat hij niet inging op de familieverplichtingen die door zijn milieu werden voorgeschreven, maar wegtrok om letterlijk ongehoorde boodschap te verkondigen, als was hij een geïnspireerde profeet, dachten sommigen dat hij ‘buiten zichzelf’ was en wilden hem onder dwang terug naar huis brengen.”

¹¹⁰ ONFRAY, M., *Atheologie*. 2005, p. 140: “We kunnen wel zeggen dat het in de tijd waarin Jezus zogenaamd verschijnt, krioelt van individuen van zijn allooi, van razende profeten, van verlichte gekken, van hysterici overtuigd van het gehalte van hun groteske waarheden en van verkondigers van de Apocalyps.”

¹¹¹ Zie mijn eigen artikel: DEMARÉ, S. “De stem van het volk.” 2007, p. 14.

¹¹² NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 55.

¹¹³ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 55.

¹¹⁴ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 47: “Met enige tolerantie ten aanzien van deze term zou men Jezus een ‘vrije geest’ kunnen noemen – hij heeft het niet begrepen op al wat bast is: het woord *doodt*, alles wat vast is *doodt*.” Vgl. NIETZSCHE, F., *Het voordeel van een slecht gebogen*. 2003, p. 29: “*De 10 geboden van de vrije geest*. [1] Gij zult volkeren niet liefhebben noch haten. [2] Gij zult geen politiek bedrijven. [3] Gij zult niet rijk en ook geen bedelaar zijn. [4] Gij zult beroemdheden en invloedrijken uit de weg gaan. [5] Gij zult iemand uit een ander volk dan het uwe tot vrouw nemen. [6] Gij zult uw kinderen door uw vrienden laten opvoeden. [7] Gij zult u niet aan enige kerkelijke ceremonie onderwerpen. [8] Gij zult een vergrijp niet berouwen, maar daarvoor in de plaats een goede daad extra verrichten. [9] Gij zult om de waarheid te kunnen zeggen aan de ballingschap de voorkeur geven. [10] Gij zult de wereld tegen u en u tegen de wereld laten begaan.”

¹¹⁵ ROTH, R. A., “Verily, Nietzsche’s judgement of Jesus.” 1990, p. 366: (wij vertalen) “He was a yes-sayer. He teaches a *praxis* of love. And this *praxis* was his legacy to mankind. Accordingly, Nietzsche has great admiration for Jesus. He respects Jesus’ way of life and his condoning crucifixion. In this sense there has only been one Christian, Jesus, who died on the cross.” Ivm Jezus’ *praxis*: Vgl. BURGGRAEVE, R., *Ethiek en passie*. Tiel, Lannoo, 2000, p. 23: Het gaat over Jezus’ “*praxis*, die zonder meer zijn boodschap bevestigt en incarneert.”; p. 25: “We kunnen Jezus’ verkondiging [...] pas goed begrijpen vanuit zijn

gelijkt op zijn bewondering voor Socrates.¹¹⁶ Hoewel Nietzsche het totaal niet eens kan zijn met de inhoud van hun boodschap, blijven beiden personen hem danig fascineren. Beide rondtrekkende leraars hielden er een hoop leerlingen op na. Beiden worden ook ter dood veroordeeld omwille van hun eigenzinnige en wat rebelse levenswandel. Zelf schreven ze niets, maar dat werd door hun leerlingen postuum goedgeemaakt. Hun levensloop en figuur doen sterk denken aan Nietzsches Zarathustra.

In tegenstelling tot Socrates is er volgens Nietzsche bij Jezus' sterven helemaal geen haat of ressentiment te vinden. "De latere Nietzsche plaatst Socrates' en Jezus' dood in scherp contrast wat betreft hun houding tegenover deze veroordeling. Zoals Socrates' negatieve redevoering op zijn sterfbed die getuigde van een diepgewortelde wraak en *ressentiment*, zo toont het ons duidelijk het contrast met de opmerkelijke Jezusfiguur uit de *Antichrist*. Jezus' boodschap is de volledige omkering van het 'nee-zeggen'."¹¹⁷ Jezus heeft wat hij verkondigde in zijn dood volledig waargemaakt. Hij verkondigde een alomvattende liefde tegenover alles en iedereen, zelfs tegenover je eigen vijanden. Alzo sprak Nietzsche:

Deze 'blijde boodschapper' stierf zoals hij had geleefd, zoals hij *geleerd* had – *niet* om 'de mensen te verlossen', maar om te laten zien hoe men moet leven. Wat hij de mensen naliet, is de *praktijk*: zijn gedrag ten overstaan van rechters, gerechtsdienaars, van aanklagers en van allerlei laster en hoon, - zijn gedrag aan het *kruis*. Hij biedt geen weerstand, hij komt niet op voor zijn recht, hij zet geen stap om zich het ergste van het lijf te houden, sterker nog, *hij lokt het uit...*¹¹⁸

Ondanks zijn grote bewondering voor Jezus, meent Nietzsche dat er toch nood is aan een antichrist om Jezus' leer en leven aan te vullen, te corrigeren en te voltooien. Jezus was als mens inderdaad vergevorderd op de ladder van "het-zichzelf-overstijgen": "He lives the fulfillment, the *reality* of the "Kingdom of God." He is a yes-sayer. He teaches a *praxis* of love."¹¹⁹ Toch ligt de mislukking van Jezus er volgens Nietzsche in dat zijn liefde niet werelds genoeg was. De mensheid is menselijk, al té menselijk. Met liefde alleen bereik je maar weinig en kan je je niet genoeg verweren. Hoewel Jezus een authentieke liefde bezat, deed hij volgens Nietzsche toch het leven onrecht aan, doordat hij het verraadde. Wie houdt van het leven, moet ook bereid zijn ervoor te vechten. "Liefde alleen kan wat men liefheeft onmogelijk redden, want zelfs in de beste en diepste liefde schuilt er hulpeloosheid, gestommel, arrogantie, onwetendheid en bedrog. Niemand kan perfect liefhebben en zelfs in echte liefde wordt er geleden en begrijpt men elkaar niet altijd."¹²⁰

heilspraxis."; p. 27: "Verder toont Gods heilswil in Jezus' praxis van het aanbieden van of het ingaan op uitnodigingen tot tafelgemeenschap [...]" Op vele verschillende manier handelt Jezus dus naar zijn eigen woorden. Wat hij verkondigt is geen ideologie, maar iets wat in daden wordt omgezet. Nietzsches nadruk op Jezus' praxis ligt vooral het manier van leven die Jezus erop nahield en dan niet in een heilshistorische of sociale context, maar vooral als individu.

¹¹⁶ REMPEL, M., "Nietzsche on the deaths of Socrates and Jesus." 2006, p. 245: "To characterize Nietzsche's career-spanning engagement with the figure of Jesus of Nazareth as "ambivalent" is an understatement indeed. As is the case with his similarly enduring and polymorphous dialogue with Socrates, Nietzsche's treatment of Jesus runs the gamut from heartfelt praise to the tendering of a quasi-psychiatric "case-history of sickness" [...]. The philosopher's Jesus is both "the noblest human being", and a "morbid" case of "retarded puberty""

¹¹⁷ REMPEL, M., "Nietzsche on the deaths of Socrates and Jesus." 2006, p. 261: (wij vertalen) The *Wanderer's* unequivocal contrasting of Socrates' and Jesus' dispositions and minds serves to place the later Nietzsche's very different assessment of their famous deaths in sharp relief. Just as Socrates' negative deathbed judgement serves as testimony to the pervasive nature of revenge and *resentment*, so too does it serve as a reminder of just how remarkable a figure the Jesus of the *Antichrist* is. As Roth observes, the Jesus of the *Antichrist* is the very "opposite of no-saying"."

¹¹⁸ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 51.

¹¹⁹ ROTH, R. A., "Verily, Nietzsche's Judgment of Jesus." 1990, p. 366.

¹²⁰ ROTH, R. A., "Verily, Nietzsche's Judgment of Jesus." 1990, p. 371. (wij vertalen) "Love alone cannot save the beloved, for even in the best and profoundest love there is helplessness, blundering, arrogance, ignorance, and deception. No one loves perfectly, and even in great love, there is suffering and misunderstanding. Thus, for Nietzsche, to ask for love, to seek and

De paulinische vervalsing

Voor Nietzsche is een authentiek christendom ná Jezus' dood volstrekt onmogelijk. Eerst en vooral stelt zich het probleem van de paradox van het anarchisme. Er moet op zich een transformatie gebeuren wil men een rebel als stichter zien, want telkens iemand deze rebelse stichter navolgt, zullen de structuren en het systeem opnieuw in vraag worden gesteld. Nietzsche veroordeelt met klem het paulinische christendom, omdat het opnieuw de priesterlijke hiërarchie herstelt.¹²¹ “De joodse gemeenschap zag hem als een bedreiging, een rebellie tegen de bestaande orde. Jezus was [...] naar Griekse standaarden dus duidelijk een *idiot*. Jezus' boodschap draaide heel de priesterlijke hiërarchie om. Na Jezus' dood doet Paulus deze hiërarchie opnieuw verrijzen.”¹²² Hier vinden we opnieuw een mooie parallel met Dostojevski's verhaal van de Grootinquisiteur. Omdat op de ideologie van een 'heilige anarchist' geen nieuwe gemeenschap kan gevormd worden, heeft de Kerk 'haar best gedaan' om het in Jezus' plaats te doen. “Wij hebben jouw daden gecorrigeerd en ze gegrondvest op *het wonder, het mysterie en de autoriteit*. En de mensen verheugden zich dat ze wederom als een kudde werden geleid en dat ten slotte die zo verschrikkelijke gaven, die hun zoveel ellende hadden gebracht, van hun hart waren afgenomen.”¹²³ De Grootinquisiteur vertelt Jezus dat de mensen helemaal geen nood hebben aan authenticiteit en vrijheid, maar wel aan stabiliteit en veiligheid. Hierin heeft de Kerk voorzien, om zo voor alle mensen te kunnen zorgen, en niet enkel zij die in staat zijn Jezus' meest radicale boodschap te dragen.

give love alone, is to finally seek death, to desire an end to the pain of loving.” Zie ook: NIETZSCHE, F., *Voorbij goed en kwaad. Voorspel tot een filosofie van de toekomst*. Amsterdam/Antwerpen, Arbeiderspers, 2004, p. 194-195: “Het is niet onmogelijk dat onder de heilige fabel en dekmantel van Jezus' leven een der pijnlijkste gevallen van martelaarschap voor de *kennis der liefde* verborgen ligt: het martelaarschap van een uiterst onschuldig, begerig hart dat aan geen mensenliefde ooit genoeg had, dat niets dan liefde en geliefd worden *eiste*, met hardheid, met waanzin, met vreselijke uitbarstingen tegen hen die hem hun liefde weigerden; de geschiedenis van een arme overzadigde en onverzadiglijke in de liefde, die de hel moest uitvinden om hen die hem niet *wilden* liefhebben erheen te sturen, – en die ten slotte wijs geworden omtrent de menselijke liefde, een god moest uitvinden die geheel en al liefde, geheel en al *vermogen* tot liefhebben is, – die zich over de mensenliefde erbarmt omdat die zo armzalig, zo onwetend is! Wie zich zo voelt, wie zoveel van de liefde *weet* –, *zoekt* de dood.” William Desmond zal hier Nietzsche opnieuw van wederwoord voorzien. Jezus' liefde kan niet zomaar gezien worden in de context van het erotische verlangen naar soevereiniteit, wat voor Nietzsche paradigmatisch is. Desmond wijst erop dat er misschien iets is wat deze 'liefde' overstijgt: agapeïsche dienstbaarheid. Zie: DESMOND, W., “Caesar with the soul of Christ.” 1999, p. 41: “But suppose Jesus were more mature than erotic sovereignty: agapeic selfing is a being beyond self as willful and as willing itself.”

¹²¹ Zie ook: ONFRAY, M., *Atheologie*. 2005, p. 155: “Hoe te leven met een neurose? Door er het wereldmodel van te maken, door de wereld te neurotiseren... Paulus scheidt de wereld naar zijn beeld. En dat beeld is deerniswekkend: fanatiek, zich steeds op anderen focussen, eerst op de christenen, vervolgens op de heidenen, ook een teken van hysteric... – ziek, misogyn, masochistisch en ga zo maar door. We kunnen onze wereld niet anders zien dat als een reflectie van het beeld van een individu dat wordt beheerst door doodsdrijf. De ideologische botheid, de intellectuele intolerantie, de cultus van de slechte gezondheid, de afkeer voor het uitgelaten lichaam, de minachting voor de vrouwen, het genot van de pijn dat wordt opgedrongen, en het in diskrediet brengen van het leven hier op aarde in naam van een nep-hiernamaals.” Vgl. FRIGATO, S., *Leven in Christus en moreel handelen. Inleiding in de fundamentele moraaltheologie*. Budel, Damon, 2002, p. 105: “Volgens J. Fuchs ontspringen de morele gedragsnormen waarover Paulus spreekt, niet rechtstreeks aan het onderricht van Christus, noch aan het Oude Testament, maar komen ze voort uit de joodse traditie en de Griekse volkswijsheid. Met andere woorden: de concrete moraal van de christen hangt af van de cultuur waarin ze gestalte krijgt.”

¹²² ROTH, R. A., “Verily, Nietzsche's judgement of Jesus.” 1990, p. 370. Vgl.: NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 57-58. (wij vertalen) “The Jewish community saw him as a threat, a rebellion against the existing order. Jesus was oblivious to the *Polis*; by Greek standards, he was an Idiot. Jesus' message reversed the priestly hierarchy of society, caste, and privilege. After Jesus' death, Paul resurrects this hierarchy once again.”

¹²³ DOSTOJEVSKI, F. M., *De broers Karamazov*. 2005, p. 316. Vgl. p. 316-317: “Maar ik kwam tot mijzelf en wilde de waanzin niet meer dienen. Ik ben teruggekeerd en heb mij aangesloten bij de schare van hen die *jouw daden corrigeerden*. Ik ben weggegaan van de trots en teruggekeerd naar de deemoedigen omwille van het geluk der laatsten. Wat ik je nu zeg zal geschieden, ons koninkrijk zal komen. Ik herhaal je, morgen zie je die gehoorzame kudde, die op één wenk van mij hete kolen zal werpen naar jouw brandstapel, waarop ik je laat branden omdat je ons voor de voeten bent komen lopen. Want als iemand onze brandstapel heeft verdiend, dan ben jij het wel. Morgen laat ik je branden.”

Het spreekt voor zich dat met deze ‘correctie’ en transformatie van de Jezusfiguur ook duidelijk ideologische verschillen in verband met de blijde boodschap opdoken. Deze strookte allerminst met (de nietzscheaanse interpretatie van) Jezus’ boodschap. Volgens Nietzsche is er dus overduidelijk sprake van corruptie.¹²⁴

Toch nuanceert Nietzsche en suggereert hij dat Jezus hier zelf wel wat schuld aan had. Zijn enigmatische boodschap en ‘idiote’ levenswandel moesten op een bepaalde manier vertaald (en dus verraden) worden voor de ‘christelijke’ gemeenschap. “Volgens Nietzsche werden Jezus’ leven, zijn *Praktijk* en zijn symbolisch spreken zo uitgelegd door de gemeenschap dat ze het zelf konden verstaan. Deze uitleg was grotendeels het tegengestelde van wat Jezus had onderwezen. Het evangelie werd dus herzien tot een onevangelisch, priesterlijke theologie, allerlei doctrines, dogma’s en geloofsbelijdenissen. [...] Jezus is echter niet alleen slachtoffer van zijn eigen context. Er is namelijk iets onoverkomelijk kwetsbaars in het vertalen en overleveren van Jezus zelf. Volgens Nietzsche kon zo’n ‘type’ onmogelijk ‘heel’ en zuiver blijven, ver weg van alle aanhechtingen, omdat dit type de alledaagse en familiale wereld van zijn publiek niet kon ‘belichamen’.”¹²⁵

Tot slot van deze paragraaf nog twee bemerkingen: Ten eerste hekelt Nietzsche het huwelijk tussen het christendom en het platonisme. De transcendentie die zo wordt verabsoluteerd, resulteert volgens hem alleen maar in een verachting van het aardse leven. Deze verticale en platonische transcendentie speelt ons ook vandaag nog parten. Met volgend citaat spreekt Nietzsche boekdelen: “[H]un wraak bestond hierin, Jezus buitensporig in *de hoogte te steken*, van zich los te maken.”¹²⁶

Ten tweede wil ik aan de hand van een citaat van Nietzsche aantonen dat de Duitse filosoof zich er ook van bewust was dat voor de dood van Jezus een schuldige moest gezocht worden. De zondebokken waren uiteindelijk de joden.

Het lot van het evangelie werd met de dood beslist, - het hing aan het ‘kruis’... Pas de dood, deze onverwachte smadelijke dood, pas het kruis dat in het algemeen aan het canaille was voorbehouden, - pas deze aller-afgrijselijkste paradoxie stelde de discipelen voor het eigenlijke raadsel: ‘*Wie was dat? Wat was dat?*’ [...] Pas nu scheurde de kloof open: ‘*Wie heeft hem gedood? Wie was zijn natuurlijke vijand?*’ – ineens was er die vraag, als in een flits.¹²⁷

¹²⁴ Zie: NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 63.

¹²⁵ ROTH, R. A., “Verily, Nietzsche’s judgement of Jesus.” 1990, p. 369-370. (wij vertalen) For Nietzsche, Jesus’ life, his *Praxis*, and his symbolism were reinterpreted by his community in terms they could understand. These terms were to a great extent the opposite of everything Jesus had taught. The evangelical was recast into unevangelical, priestly theology, doctrines, dogmas, creeds, and symbols. [...] Jesus is not merely a victim of his context. There is something inherently vulnerable to transgression in Jesus to begin with. For Nietzsche, ‘such a type could not remain pure, whole, free from accretions’ because this type does not, by the very meaning of this message, incorporate the familiar world of his audience.”

¹²⁶ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 59.

¹²⁷ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 57.

§ 2. RENÉ GIRARD EN DE (ON)SCHULD VAN HET SLACHTOFFER

Besef toch dat het in jullie eigen belang is dat één man sterft voor het hele volk,
zodat niet het hele volk verloren gaat.¹²⁸

René Girard wordt als christelijk antropoloog tegelijk geprezen en verguisd. Terwijl de enen hem de ‘Einstein’¹²⁹ of de ‘Darwin’¹³⁰ van de menswetenschappen noemen, vinden anderen zijn theorie té simpel om waar te zijn. Met zijn radicale lezing van mythen én Bijbelteksten lokt hij veel reactie uit. Maar ondanks uiteenlopende reacties moet vriend en vijand wel toegeven dat het op zijn minst interessant is om te zien waartoe deze girardiaanse hypothese allemaal leidt. Vanuit Nietzsche werd bepaalde (zondebok)kenmerken van de Jezusfiguur in de verf gezet. Hieronder zullen we parallelle themata uitwerken, vertrekkend vanuit de Girard en zijn mimetische hypothese.

De grote Overtreder¹³¹

In *De Zondebok* analyseert Girard verschillende bijbelfragmenten en komt steevast tot dezelfde conclusie: ook in de blijde boodschap tiert het mimetisch geweld welig. Girard ziet dus zijn mimetische hypothese en zijn zondeboktheorie ook daar bevestigd. Jezus werd verantwoordelijk gesteld voor het geweld dat in die tijd het heilig land bedreigde.¹³² Met zijn kruisdood hoopten de hogepriesters mét de Romeinen de onrust en het dreigende geweld te kanaliseren en te bezweren.

Jezus werd als subversief fenomeen geliquideerd. Het subversieve van zijn persoon reikte echter veel dieper dan het politieke niveau. Zijn visie op God en mens waren inderdaad hoogst subversief voor de gevestigde religieuze machten. Zijn uitspraken over en zijn houding tot de Thora waren onder bepaalde opzichten verdacht voor de officiële interpretatie van de overwegend farizee schriftgeleerden. Zijn [...] omgang met allen die ‘er niet bij hoorden’ – hij ging aan tafel met zondaars en tollenaars, raakte onreinen aan, stelde Samaritanen en heidenen tot voorbeeld van echt geloof... – haalde de criteria voor een religieuze classificatie van mensen door elkaar. Zijn handelwijze stond haaks op de criteria die mensen hanteren om te beslissen wie bij God hoort en wie niet. Zijn radicale vrijheid tegenover alle menselijke instanties [...] moest onvermijdelijk overkomen als hoogst gevaarlijk voor allen die in de religieuze (en politieke) gezagsuitoefening hun eigen macht zoeken te cultiveren.¹³³

¹²⁸ JOHANNES 11, 50.

¹²⁹ POPULIER, J., *God heeft echt bestaan*. 1993, p. 7.

¹³⁰ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 6.

¹³¹ LUCAS 22, 37: “Want Ik zeg jullie dat dit schriftwoord aan Mij in vervulling moet gaan: Bij de overtreders van de wet werd Hij gerekend. Want ook dit woord over Mij wordt nu werkelijkheid.” Vgl. VAN COILLIE, G., “Gewoonte en verandering. Naar een meta-ethiek van de oplossingsgerichte cognitieve therapie”, in L. ISEBAERT, G. VAN COILLIE e.a., *Praktijkboek oplossingsgerichte cognitieve therapie*, Utrecht, De Tijdstroom, 2007, p.42: “Vanwege zijn mimetische obsessie met verschil en overtreding doet de postmoderne mens alsof het verschil er niet toe doet. Voor een progressistische mentaliteit is elk verbod een provocatie en een misdaad tegen de menselijkheid. Het interdividu – ontdubbeld en verdeeld tussen het ik en de Ander – verwacht onophoudelijk het verschil en het verbod die het menselijke samenleven mogelijk maken met het onontkomelijke en onoverkomelijke obstakel van mimetische begeerte. Voor de romantische antiheld is de wet een steen des aanstoets. De Grote Overtreder [...] van het taboe herkent echter niet de Ander – geducht model/rivaal – als de echte hinderpaal op zijn levensweg. “Het moderne denken is niet in staat het volkomen onbeweeglijke, beschermende karakter van de wet te onderkennen. (...) en dit onvermogen vormt tot op zekere hoogte een voorzetting van het (...) onvermogen om het strikt menselijk karakter te doorzien van het mimetische spel van de escalatie van het geweld die er het gevolg van is” [...].”

¹³² Zie: GIRARD, R., *De zondebok*. 2001, p. 135.

¹³³ SCHMIDT, P., *Christendom. Een historische en hermeneutische inleiding*. Leuven, s.n. (syllabus), 2007, p. 12.

Op zoek naar modellen en prototypen van ‘overtreders’ of hedendaagse controversiële figuren hebben we Che Guevara uitgekozen. Hij wordt immers vereerd als held en is het prototype van de rebel.¹³⁴ In Cuba wordt Che bovendien voorgesteld als een soort Christusfiguur.¹³⁵ Nochtans was de persoon van Che Guevara niet onbesproken. Door zijn wreedheid ten aanzien van afvalligen of vijanden werd hij gevreesd. “Che Guevara werd een leider onder de rebellen, een *Commandante* [...]. Hij werd gerespecteerd door zijn gevechtscameraden voor zijn moed en militaire dapperheid. Tijdens de guerrillastrijd was Guevara ook geducht omwille van zijn wreedheid. Hij was verantwoordelijk voor de executies van een aantal mannen die beschuldigd waren als informant, deserteurs of spionnen.”¹³⁶ Desondanks kan men allerlei soorten gadgets van hem kopen en prijkt Guevara op vele T-shirts. Hij is het symbool geworden van (extreem) linksgeoriënteerde bewegingen en ideologieën.

Iets minder ideologisch, maar daarom niet minder verafgood zijn de ‘stoere’ rocksterren en gure popartiesten die graag de zware jongens/meiden uithangen: drugs, agressie, verkeersovertredingen, ruzies, seksuele losbandigheid... Alles wat nochtans niet tot de algemene regels van onze samenleving behoort en vaak zelfs door de wet verboden is, wordt bij die idolen toelaatbaar, althans bij de vele fans. Het geweld en de overtredingen worden hier dus nogal positief bekeken. Meer nog, het hoort bij het “straatimago” van die popsterren.¹³⁷

Toch moeten we rekenschap geven dat deze bovenstaande voorbeelden eerder uitzonderingen zijn dan de regel. Vaak worden overtredingen wel aangerekend en krijgt de misdadiger zijn (welverdiende) straf. Nemen we bijvoorbeeld een van de bekendste tragische helden uit de Griekse Oudheid: Oedipus. Deze ongelukzalige doodde per ongeluk zijn eigen vader en sliep onwetend met zijn eigen moeder. En hoewel hij Thebe van de Sfinx verlostte, werden zijn oedipale misdaden hem persoonlijk aangerekend. Vadermoord en incest zijn erge misdaden die de maatschappelijke orde overhoop halen. Oedipus wordt door zijn misdaden letterlijk de ‘moordenaar van het verschil’¹³⁸, want het lijkt erop alsof plots alles toegelaten is doordat Oedipus een precedent schept dat zijn gelijke niet kent. Het paradoxale is dat in de zoektocht naar de schuldige Oedipus iedereen verdenkt, behalve zichzelf. Toch blijkt zijn politieke onschendbaarheid van korte duur en valt het lot op hem: hij is de schuldige. Om de waarheid niet te moeten aanzien, steekt hij zijn ogen uit. De rust keert terug, de misdadiger is met naam en toenaam

¹³⁴ ROWLANDSON, W., “Dismantling Political Mythologies.” in: *Bulletin of Spanish Studies*. 84 (2007) 4, p. 514: “the signifying process operates mythologically [...] to endow Guevara with the predicated and unquestioned status of hero, rebel, romantic warrior etc.” Vgl. p. 502: “Veneration for Che Guevara is commonplace, as much in 1970 as in 2006. In keeping with Sartre’s outspoken admiration for Guevara, the revolutionary and his image have been the focus of a vast array of artistic and non-artistic media.”; p. 503: “A further reevaluation of the mythical image of the figures of Martí and Guevara occurs here Cabrera Infante explores the nature of their death, claiming in both cases that the death was suicide with the intention of martyrdom, the self-conscious creation of a mythical aura.” Op p. 504 wordt verwezen naar de vergoddelijking (deifying) van de Che Guevara-figuur.

¹³⁵ ZIZEK, S., *Welkom in de woestijn van de werkelijkeheid*. Amsterdam, SUN, 2005, p. 13: “Geen wonder dat in het huidige Cuba de revolutionaire iconografie bol staat van de christelijke verwijzingen – apostels van de Revolutie, de verheffing van Che tot een soort Christusfiguur, de Eeuwige Ene (*lo Eterno* – de titel van een lied dat Carlos Puebla over hem zingt).”

¹³⁶ http://en.wikipedia.org/wiki/Che_Guevara (wij vertalen): “Guevara became a leader among the rebels, a *Comandante* (English translation: Major), respected by his comrades in arms for his courage and military prowess. During the guerrilla campaign, Guevara was also feared for his ruthlessness, and was responsible for the execution of a number of men accused of being informers, deserters or spies.”

¹³⁷ Zie: <http://nl.wikipedia.org/wiki/Jay-Z> of http://nl.wikipedia.org/wiki/Snoop_Dogg, http://nl.wikipedia.org/wiki/50_Cent. We kunnen hier tevens verwijzen naar de cultus van de Hate Rock waar rondom de muziek een cultus van antisemitisme, racisme en neonazisme botgevierd wordt. Zie bv. <http://www.adl.org/extremism/intro.asp>

¹³⁸ GIRARD, R., *La violence et le sacré*. 1972, p. 111.

gekend en gestraft. Het gewone leven kan zich herstellen.¹³⁹ En zo wordt de moordenaar van het verschil opnieuw ook de mythische stichter en drager van het verschil.

Blijkbaar zijn er dus twee manieren om met overtreders om te gaan: de enen worden verafgoed en als uitzonderingen bewonderd, de anderen worden genadeloos gestraft. Girard spreekt over de dubbelzinnige vergoddelijking van gemarginaliseerde slachtoffers. Deze gesacraliseerde divinisatie van de zondebok steunt op een dubbele leugen. De aangewezen zondebok¹⁴⁰ wordt overladen met alle kwalen die binnen de gemeenschap ronddwalen en wordt hiervoor ook als oorzaak aangezien. De zondebok wordt door de gemeenschap als schuldige aangewezen én volgens haar dus terecht uitgedreven of gedood. Dat door diens dood de rust en kalmte binnen de groep terugkeren, bewijst alleen maar de vermeende schuld van het slachtoffer. De gemeenschap schuift dus iedere verantwoordelijkheid af op dat ene slachtoffer dat het zwijgen wordt opgelegd. “Voorbij een zekere geloofsintensiteit verschijnt de zondebok niet meer alleen als passieve vergaarbak van kwade machten, maar als die almachtige manipulator waarvan het in eigenlijke zin mythologische karakter ons dwingt tot het postulaat van de door een algemene eensgezindheid gestaafde zinsbegoocheling.”¹⁴¹ Zoals hierboven werd aangehaald, werd van Che Guevara een held gemaakt. Misschien waren velen ook wel blij dat ze van die onruststoker werden verlost. Het is pas wanneer de rust is teruggekeerd dat oorlogshelden voor hun moedige daden worden gehonoreerd. Vaker merken we dat de dood meestal een keerpunt vormt in de perceptie. *De mortui nihil nisi bene...*

Profetie in quarantaine

Hoewel Jezus zelf koos om veertig dagen in de woestijn door te brengen, worden vele profeten vaak onder dwang de woestijn in gejaagd of gevangen genomen.¹⁴² Zo jericieert ook Jezus over het profetonvriendelijke *policy* van de Heilige Stad. “Jeruzalem, Jeruzalem, dat de profeten doodt en stenigt wie naar haar toe zijn gestuurd!”¹⁴³ Het is van alle tijden dat profeten, revolutionairen of blinde zieners met argusogen werden bekeken.¹⁴⁴ In de mate dat ze het volk opruien of zaken verkondigen die de openbare rust verstoren, worden ze vaak vakkundig uit de weg geruimd: vermoord, opgesloten, gek verklaard... “Prophets, philosophers, revolutionaries all were known to suffer their own kinds of violent deaths.”¹⁴⁵ Naast het vermoorden werkt stigmatisering of uit/opsluiting vaak ook vrij effectief.¹⁴⁶

Wie een blik werpt op het evangelie komt al vlug enkele voorbeelden tegen. Zo werd ook Johannes de Doper door Herodes gevangen gezet en in een wirwar van mimetische verlangens vermoord.¹⁴⁷ Er wordt

¹³⁹ GIRARD, R., *La violence et le sacré*. 1972, p. 113: “Les crimes d’Édipe signifient la fin de toute différence, mais ils deviennent, du fait même qu’ils sont attribués à un individu particulier, une nouvelle différence, la monstruosité du seul Édipe. Alors qu’ils devraient concerner tout le monde ou personne, ils deviennent l’affaire d’un seul individu.”

¹⁴⁰ Er was ook al een soort afstand – een klein verschil of zondebokteken – aanwezig vóór het slachtoffer werd aangewezen en gedood. Ondanks een zekere willekeur is er toch sprake van bepaalde types van zondebokslachtoffers. Zie VANHEESWIJCK, G., “Vijandige broers, verloren zonen.” 2005, p. 51: De zondebok wordt zorgvuldig uitgekozen: bij voorkeur is hij of zij gemarginaliseerd (in negatieve zin als slaaf, gehandicapte, boef..., in positieve zin als koning, held, halfgod...) zodat zijn of haar uitschakeling de vicieuze cirkel van de bloedwraak doorbreekt.”

¹⁴¹ GIRARD, R., *De zondebok*. 2001, p. 61.

¹⁴² GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. 1978, p. 223: “Jésus est le dernier et le plus grand des prophètes, celui qui les résume et les transcende tous, il est le prophète de la dernière chance qui est aussi la meilleure.”

¹⁴³ MATTEÛS 23, 37.

¹⁴⁴ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l’éclair*. 1999, p. 227-228: “Il y a là un paradoxe dont il faut voir l’horreur, car c’est horreur de la Passion, c’est toujours l’individu ou le texte révélateur qui passe pour responsable des violences inexcusables qu’il révèle. C’est le messager [...] qu’on tient pour responsable des vérités déplaisantes qu’il apporte.”

¹⁴⁵ MACK, B. L. “The innocent Transgressor.” 1985, p. 152.

¹⁴⁶ VERGOTE, A., *Bekentenissen en begeerte in de religie. Psychoanalytische verkenning*. Antwerpen/Amsterdam, DNB, 1980, p. 24.

¹⁴⁷ GIRARD, R., *De zondebok*. 2001, p. 154-156.

ook verhaald over de (poging tot) steniging van Paulus¹⁴⁸ en Stephanus¹⁴⁹. Maar zelfs Jezus werd ooit naar de rand van de afgrond gedreven. “Toen ze dit hoorden werd de hele synagoge ziedend van woede; ze sprongen op, sleurden Hem de stad uit en dreven Hem tot aan de rand van de berg waarop hun stad was gebouwd, om Hem in de afgrond te duwen. Maar midden tussen hen door ging Hij zijns weegs.”¹⁵⁰ De kruisiging van Jezus komt dan toch niet helemaal onverwacht. “De dood van Christus ligt volledig in de lijn van andere collectieve moorden. Wat er speciaal is aan het passieverhaal, is dus niet de manier waarop Jezus wordt vermoord – Hoe zou immers de kruisdood iets singuliers kunnen zijn aangezien het het meest verspreid was in Romeinse wereld.”¹⁵¹

Profeten bevinden zich altijd in een lastige evenwichtspositie.¹⁵² Ze vallen altijd tussen twee stoelen. In plaats van de waarheid in alle stilte te contempleren, vallen ze er de wereld mee lastig. Toch willen ze niet zomaar opgaan in het leven van alledag en bewaren een kritische afstand ten aanzien van de wereldse bedrijvigheid. Er kan sprake zijn van een soort ‘ironische distantie’ van nabijheid en afstand.¹⁵³ Hierboven was duidelijk dat profeten vaak van buitenaf worden bedreigd. De waarheid wordt niet altijd even hartelijk ontvangen... Toch is er ook een gevaar van binnenuit: een profeet kan zich immers verliezen in eenzaamheid of waanzin. Dit vergt enige verduidelijking.

Profeten kiezen er vaak voor om het vertrouwde achter zich te laten ten gunste van de waarheid. Nietzsche schrijft treffend: “De vriend van de waarheid mag het niet op rust, vrede en geluk hebben voorzien, want de waarheid zou wel eens heel erg afschuwelijk en lelijk kunnen zijn, en daarom zullen de wegen der mensen zich scheiden als het op de vraag aankomt: wil je zielenrust en geluk nastreven, geloof dan, maar wil je een volgeling zijn van de waarheid, onderzoek dan.”¹⁵⁴ Deze *unheimliche* zoektocht is zeker

¹⁴⁸ HANDELINGEN 14, 19.

¹⁴⁹ HANDELINGEN 7, 59.

¹⁵⁰ LUCAS 4, 28-30, Vgl. LASCARIS, A., *Advocaat van de zondebok. Het werk van René Girard en het evangelie van Jezus*. Hilversum, Gooi en Sticht, 1987, p. 41.

¹⁵¹ GIRARD, R., *Quand les choses commenceront*. Paris, Arléa, 1994, p. 55. “La mort du Christ se situe dans la continuité de ces meurtres. Ce qu’il y a de singulier dans la Passion, ce n’est pas la façon dont le Christ meurt – comment la crucifixion pourrait-elle être singulière puisque c’était le supplice le plus répandu dans le monde romain ?” Vgl. GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l’éclair*. 1999, p. 51: “C’est le mimétisme de toute évidence qui explique la haine des foules contre les êtres exceptionnels, tels que Jésus et tous les prophètes. [...] Tous les peuples ont tendance à rejeter, sous un prétexte ou sous un autre, les individus qui échappent à leur conception du normal et de l’acceptable.”

¹⁵² BURGGRAEVE, R., *Eigen-wijze liefde. Fragmenten van Bijbels denken*. Leuven, Acco, 2000, p. 183-184: “Om deze kritische verhouding van de profeet tot de geschiedenis nog beter te kunnen vatten, kunnen we hem vergelijken met de ‘yogi’ en de ‘commissaris’ (RICOEUR, 1949). De yogi staat symbool voor de verandering van de mens langs verinnerlijking. Daartoe zijn alle onzuivere middelen en compromissen uit den boze, wat gemakkelijk leidt tot een terugtrekking of ‘degagement’ uit de wereld. De volks-‘commissaris’ zoals die in de sovjetcommunisme functioneerde, was daarentegen helemaal ‘geëngageerd’ in de maatschappij. Hij wilde de mens niet veranderen door contemplatie en innerlijke motivatie, maar door actie en ‘nieuwe’ sociaal-economische en politieke structuren. Hij wist dat er geen nieuwe maatschappij kan ontstaan zonder vuile handen. Nu overstijgt de profeet de tegenstelling tussen yogi en commissaris. Hij trekt zich enerzijds niet terug uit de wereld, tot in de zuivere innerlijkheid, zoals de yogi. Hij is integendeel met huid en haar betrokken op wat er onder mensen gebeurt. [...] Hij staat met zijn twee voeten midden in de historische werkelijkheid en ziet vlijmscherp waar het misloopt. [...] Toch is de profeet ook duidelijk van de commissaris onderscheiden, voor zover zijn betrokkenheid ook iets van de yogi incarneert. Hij valt niet met de geschiedenis en zijn engagement in de geschiedenis samen, hij neemt ook de nodige afstand om zijn kritische zin te bewaren en te kunnen ‘zien en oordelen.’ De profeet staat symbool voor de ‘moeilijke vrijheid’ van ‘het degagement in het engagement’. Hoe sterk betrokken ook, de profeet trekt zich uit deze betrokkenheid tevens terug, precies om niet door de betrokkenheid in de gebeurtenissen overspoeld te worden.”

¹⁵³ SAFRANSKI, R., *Het kwaad*. Olympus, 1998, p. 220: “Het is Nietzsches persoonlijke tragiek dat hij die ‘ironische distantie’, zijn mooiste en diepste wijsheid, tegenover zichzelf ten slotte verloor.” De positie die de profeet bekleedt kan ook analoog beschreven worden aan de hand van het statuut van een kunstenaar. BABICH, B. E., “Nietzsche and Eros between the devil and God’s deep blue sea. The problem of the artist as actor-Jew-woman” in: *Continental Philosophy Review*. 33 (2000), p. 175. “The problem [...] of the actor is not that the effect of truth must never be true. Rather the rub is the backwards and forwards vulgarity of display. The paedagogic ideal of the theatre always lags behind its practice which its turn absorbs and reflects the standards of the theatre’s own public and that always remains mass culture. Thus the conceit of the artist is to imagine that the public for which he plays can be led by his art.”

¹⁵⁴ SAFRANSKI, R., *Nietzsche*. 2000, p. 34.

niet zonder gevaren. De waarheden die worden ontdekt stoken misschien helemaal niet met de waarheid die men graag wil geloven en dus voor waar aanneemt.¹⁵⁵ De vraag die zich stelt is natuurlijk hoe men zich verhoudt tot die waarheid.

Girard is hierin vrij duidelijk: de ‘psychische ziekte’ en de puberale drang te rebelleren zorgen ervoor dat sommigen zich vergrijpen aan nog grotere leugens en geweld. De drang naar zuiverheid kan het leven onmogelijk maken. De oprechte zoektocht naar de zuivere waarheid die zich verschuilt in sacraliteit kan ontaarden. Talrijke psychische rampen beginnen bij een sterke dorst naar waarheid en oprechtheid. Vandaag hebben vele gevoelige mensen te kampen met depressie, omdat het leven voor hen teveel getuigt van leugens en geweld. Het duistere, maar radicale protest tegen het geweld kan echter niet door het individu omgekeerd worden.¹⁵⁶ De ontmanteling en ontbolstering van de waarheid die zich altijd opnieuw verbergt, eist dus zijn slachtoffers. Iedereen die koorddanst tussen de waanzin en genialiteit riskeert in de afgrond te vallen. Alzo sprak Girard:

Te oordelen naar *Nietzsche* en *Dostojevski* kun je je afvragen of de dreiging van een psychose niet overall aanwezig is waar iemands intuïtie in zulke omstandigheden een bepaalde drempel overschrijdt. Je hoeft *Ecce Homo* maar te lezen [...] om te begrijpen dat *Nietzsche* bezig is over te hellen naar de psychose. [...] Terwijl je in het werk van *Nietzsche* de tekenen kunt bespeuren van de naderende psychose, kun je bij *Dostojevski* zien hoe die deze dreiging te boven komt; het eerste moment waarop hij zijn eerste echt geniale boek schrijft.¹⁵⁷

Door zich niet te nestelen in de waarheid van alledag, is er echter ook geen waarheid om op terug te vallen. Profeten kunnen dus de voeling met de werkelijkheid verliezen en een waarheid er op nahouden die enkel nog voor hen ‘waar’ is.¹⁵⁸ Dan is Nietzsches schreeuw om andere waarheden volstrekt begrijpbaar. “Voor mij bestaat mijn leven thans in de wens dat alle dingen anders zullen uitpakken dan ik ze begrijp; en dat er iemand opstaat die mijn ‘waarheden’ voor mij ongeloofwaardig maakt.”¹⁵⁹ Vele

¹⁵⁵ SAFRANSKI, R., *Nietzsche*. 2000, p. 235: “Daarbij kan het gebeuren dat de nieuwe inzichten als waanzin worden aangemerkt en heftig verweer oproepen, omdat ze op eclatante wijze de levensvoorwaarden van een hele cultuur in twijfel trekken.” Vgl. CORTOIS, P., *Contaminaties. cultuur/wetenschap*. Leuven, Peeters, 2002, p. 257: “Dit is natuurlijk geen afweging aan de hand van een objectieve waardeschaal, maar een impliciete vergelijking die geïnspireerd is op de eigen culturele achtergrond (moment van confrontatie); een soort thuiskomen *after all*. Toch is daarbij ook in een zekere zin sprake van een moment van externe opstelling, van desinvestering van de betekenishechting: na de confrontatie kan het inzicht doorbreken dat uiteindelijk elke culturele betekenisconstructie zo precair is en zo essentieel vatbaar voor, ja gericht op, nakend betekenisverlies, dat de vergelijking of de confrontatie er één wordt tussen elk mogelijk geheel van betekenissen en de ultiem mogelijke desintegratie van alle significantie.” Zie ook: DUMOUCHEL, P. (ed.), *Violence and Truth. On the Work of René Girard*. London, The Athlone Press, 1988, p. 56: “If we understand the notion of the prophetic as the recognition of the dramas in which human beings are engaged ad the seeing in advance to the end of those dramas, then Girard’s thought, which identifies itself with the gospel reading, is prophetic in the same way.”

¹⁵⁶ GIRARD, R., *La violence et le sacré*. 1972, p. 246. (wij parafraseren) “La “maladie mentale” et la révolte [...] vouent l’individu à des formes de mensonge et de violence bien pires assurément que la plupart des formes sacrificielles propres à réaliser l’escamotage en question, mais néanmoins plus *véridiques*. Au départ de nombreux désastres psychiques il y a une soif de vérité forcément méconnue par la psychoanalyse, une protestation obscure mais radicale contre la violence et le mensonge inséparable de *tout ordre humain*.”

¹⁵⁷ GIRARD, R., *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...* 1990, p. 364.

¹⁵⁸ THIBON, G., *Le destin de l’homme*. Paris, Desclée/De Brouwer, 1941, p. 57-58: “Nietzsche est grand parce qu’il a préféré demeurer, battu des vents et de l’angoisse, sur le seuil fermé d’un dieu inconnu plutôt que de s’endormir dans les chambres closes des vérités humaine.” Vgl. GIRARD, R., “Dionysos versus de Gekruisigde.” 2001, p. 50: “De grootheid van Nietzsche is dat hij zichzelf totaal [...] engageerde en hij zijn engagement letterlijk met zijn leven betaalde. [...] Zoals de profeten zouden zeggen: ‘Het is een vreselijk lot in de handen van de levende God te vallen.’”

¹⁵⁹ SAFRANSKI, R., *Nietzsche*. 2000, p. 262.

profeten raken dus zoals Nietzsche in zichzelf opgesloten,¹⁶⁰ zonder bij zichzelf te kunnen thuiskomen. Vreemd genoeg riep Heidegger ieder Dasein op om ver van *das Man* de eigen leegte uit te houden.¹⁶¹ Girard verwerpt echter deze sacralisering van deze romantische leugen en stelt daartegenover dat het verschil tussen gezond en ziek zijn ligt in de al dan niet succesvolle relatie tot de menigte is.¹⁶²

De fascinatie van Heidegger voor die quasi pathologische positie geeft natuurlijk wel te denken. Waarom zou iemand het ongeluk opzoeken mocht hij/zij niet geloven er het geluk te vinden, of op zijn minst ertoe verleid zijn? Hier komen we terug bij de girardiaanse mimetische theorie. De romantische leugen houdt de mens immers voor dat autonomie en autarkie voor het verwerven van geluk zeer belangrijk zijn. Hoe kan je immers gelukkig zijn als je voortdurend afhankelijk bent van anderen. Wie op eigen benen staat, bepaalt ook waarheen hij gaat. Maar hoe hard menigeeen probeert, van de ander geraakt hij/zij nooit af. Integendeel, hoe groter de autonomie, hoe groter het verlangen naar erkenning.¹⁶³ In deze tegenstrijdigheid oscilleert de mens voortdurend tussen autonomie en erkenning. Ieder ander vormt zelfs een dubbele bedreiging. Enerzijds bedreigt hij mijn autonomie, maar anderzijds is hij een concurrent in de strijd om erkenning. Stel je voor dat een ander met de eer gaat lopen! Het is de meest absurde paradox: niemand wil de ander als zijn model erkennen, maar iedereen hoopt erop, ja eist bijna dat de ander hem of haar als model zal erkennen. Toch verraadt de afgunst de radicale afhankelijkheid van de ander. En zo is het dus waarschijnlijk ook verlopen met Nietzsche. Hierboven werd al zijn afgunst voor Wagner vergeleken met die voor Jezus. Zichzelf naar een eenzame hoogte gedreven, ver weg van iedere bedreiging van de ander, springt Nietzsche door zichzelf achternagezeten het ravijn van de waanzin in. "Wat Nietzsche bij zijn onderzoek nooit heeft kunnen vinden, wat hij nooit te weten is gekomen, namelijk dat God identiek is met de zondebok, heeft hij in zijn waanzin gerealiseerd. Terwijl hij God wilde zijn, werd hij slachtoffer en ervoer hij iets van het lot van de zondebok."¹⁶⁴

¹⁶⁰ DESMOND, W., "Caesar with the soul of Christ." 1999, p. 30: Think of the spell of a hypnotist: one loses oneself; one's will is paralysed; one floats, one has no will. But suppose the spell tells one that, now finally, one is *waking up!* In truth, such waking is all sleepwalking. If I am not mistaken, Nietzsche has this hypnotizing effect on not a few, including, strange to say, some of the better minds of the last century. How does one wake up? How does one snap out of the enchantment? Can one do it on one's own? One is in a dream and struggling to wake up, but what one needs more than anything is *breaking in* from outside. But what if the wizard or dream has enchanted you with the belief that there is *no outside?* One is tempted to sink back into enchantment. And then one is lost."

¹⁶¹ SAFRANSKI, R., *Heidegger en zijn tijd*. Olympus, 2000, p. 242-243: "Heidegger wil de toehoorder in de grote leegte storten, ze moeten de grondruis van de existentie horen, hij wil het ogenblik openen waar het om niets meer gaat, waar zich geen wereldinhoud meer aandient waaraan je houvast kunt vinden of waarmee je jezelf kunt vullen. Het ogenblik is het lege verstrijken van de tijd. [...] De wereld als geheel grijpt de enkeling bij de keel, juist doordat hij er niet door wordt gegrepen, maar er leeg door wordt gelaten. Heidegger wil zijn toehoorders naar het punt toe leiden waar ze zichzelf moeten afvragen: *Is het uiteindelijk zo ver met ons gekomen dat een diepe verveling in de afgrond van ons bestaan als een stille mist heen en weer trekt?*"

¹⁶² GIRARD, R., "Superman in the Underground: Strategies of Madness – Nietzsche, Wagner, and Dostoevsky." In: *MLN*. 91 (1976) 6, p. 1162: "The difference between the healthy man and the sick one, at this stage, may be their more or less successful relationship to the crowd."

¹⁶³ Zie: BREEUR, R., BURMS, A., *Ik/Zelf. Essays over Identiteit en Zelfbewustzijn*. Leuven, Peeters, 2000, p. 31: "Aan de basis van de enorme drang naar zelfbepaling ligt een narcistisch motief. We distantiëren ons van elke concrete gegevenheid en willen vanuit die distantie zelf bepalen wat we zullen zijn. Deze drang naar radicale zelfbepaling komt in feite voort uit de aantrekkingskracht van een beeld waaraan we graag zouden beantwoorden. Op die manier zien we onszelf vanuit het standpunt van een ander die ons moet beoordelen en proberen we in overeenstemming te zijn met de eisen van een bewonderende blik die op ons is gericht. Onze radicale autonomie wordt aldus een radicale heteronomie."

¹⁶⁴ GIRARD, R., *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...* 1990, p. 365. Vgl. GIRARD, R., "Superman in the Underground." 1976, p. 1177: "The mediator is the real centre around which everything revolves in proportion to the madman's desire to have everything revolve around himself. The absence of the mediator is the surest clue to his continued omnipotence, the infallible sign that the fires of mediation will go on burning higher and higher. [...] Outwardly, thus, the text still subscribes to the old romantic notion of insanity as a sign of election, a proof of kinship with "the divine powers." In the absence of the mediator, everything must be "literary" in the most limited sense of the word. The madman is surrounded by thunderbolts and phantoms. He is performing vertiginous acrobatics for reasons that remain vague and mysterious. This is still the *interior landscape* of the romantics."

Jezus of Barabbas?

Iedereen kent de zeer bewogen passage uit het evangelie waar het volk het doods vonnis van Jezus bepaalt. In de analyse van Girard is deze tekst een sleutel passage. De typering van de vervolgingsmenigte in combinatie met machteloze machthebbers ligt volledig in de lijn van de werking van het zondebokmechanisme. Laten we eerst even de Bijbeltekst zelf bij de hand nemen.

Nu had de prefect de gewoonte om op elk pesachfeest één gevangene vrij te laten, en die door het volk te laten kiezen. Er zat toen een beruchte gevangene vast, die Jezus Barabbas genoemd werd. En dus vroeg Pilatus hun, toen ze daar waren samengestroomd: ‘Wie wilt u dat ik vrijlaat, Jezus Barabbas of Jezus die de Messias wordt genoemd?’ [...] Ondertussen haalden de hogepriesters en de oudsten het volk over: ze moesten om Barabbas vragen, en Jezus laten doden. Weer nam de prefect het woord en hij vroeg opnieuw: ‘Wie van de twee wilt u dat ik vrijlaat?’ ‘Barabbas!’ riepen ze. Pilatus vroeg hun: ‘Wat moet ik dan doen met Jezus die de Messias wordt genoemd?’ Allen antwoordden: ‘Aan het kruis met hem!’ Hij vroeg: ‘Wat heeft hij dan misdaan?’ Maar ze schreeuwden alleen maar harder: ‘Aan het kruis met hem!’ Toen Pilatus inzag dat zijn tussenkomst nergens toe leidde, dat het er integendeel naar uitzag dat men in opstand zou komen, liet hij water brengen, waste ten overstaan van de menigte zijn handen en zei: ‘Ik ben onschuldig aan de dood van deze man. Zie het zelf maar op te lossen.’ En heel het volk antwoordde: ‘Laat zijn bloed óns dan maar worden aangerekend, en onze kinderen!’ Daarop liet Pilatus Barabbas vrij, maar Jezus leverde hij uit om gekruisigd te worden, nadat hij hem eerst nog had laten geselen.¹⁶⁵

Het is eigenlijk ontstemmend te zien hoe irrationeel en banaal de veroordeling van Jezus geschiedt. In plaats van een rechtvaardig en juridisch proces lijkt het vonnis eerder een toevallige samenloop van omstandigheden te zijn. Van een eerlijk proces lijkt in de verste verten geen sprake.¹⁶⁶ In feite begon het met de beruchte uitspraak van Kajafas: “Besef toch dat het in jullie eigen belang is dat één man sterft voor het hele volk, zodat niet het hele volk verloren gaat.”¹⁶⁷ Hiermee werd helemaal geen uitspraak gedaan over de misdaden van Jezus. Integendeel, om louter utilitaire redenen wordt het lot van Jezus met de dood bezegeld. Het argument dat het voor het welzijn van het volk is, is hierbij doorslaggevend.¹⁶⁸ In ieder geval wordt er beslist om Jezus gevangen te nemen. In die tijd bezaten de religieuze leiders van het Heilig Land echter geen juridische macht. Jezus moest dus wel voor Pilatus verschijnen. Pilatus ondervraagt Jezus en twijfelt: hij vindt in Jezus niet bepaald een ernstige reden om hem te veroordelen. Maar om de hogepriesters niet voor het hoofd te stoten, laat hij het volk over Jezus beslissen. Nadat hogepriesters het volk wat hebben opgestookt tegen Jezus en Barabbas als zijn idool heeft uitgekozen, is het niet meer te

¹⁶⁵ MATTEÛS 27, 15-26.

¹⁶⁶ Vandaag is het recht op een eerlijk proces opgenomen in de Universele Verklaring voor de Rechten van de Mens. Zie: http://en.wikisource.org/wiki/Universal_Declaration_of_Human_Rights : “Everyone is entitled in full equality to a fair and public hearing by an independent and impartial tribunal, in the determination of his rights and obligations and of any criminal charge against him.”

¹⁶⁷ JOHANNES 11, 50. Vgl. GIRARD, R., *De zondebok*. 2001, p. 136: “Om een dergelijke invloed te kunnen uitoefenen moet de zin op een oppervlakkige en altijd mythologische wijze worden begrepen. De hiervoor omschreven politieke reden blijft mythologisch, omdat zij gebaseerd is op wat er in het slachtoffermechanisme op het niveau van de politieke interpretatie verborgen blijft, het is die welke de raad van Kajafas beheerst zoals het in onze wereld beheerst.”

¹⁶⁸ Een analoog voorbeeld dat vaak gebruikt wordt om het utilitarisme te bekritisieren is het sheriff-probleem. Zie: MCCLOSKEY, H. J., “An Examination of Restricted Utilitarianism.” In: *The Philosophy Review*. 66 (1957) 4, p. 468-469: “Suppose that a sheriff were faced with the choice either of framing a Negro for a rape that had aroused hostility to the Negroes (a particular Negro generally being believed to be guilty but whom the sheriff knows not to be guilty)-and thus preventing serious anti-Negro riots which would probably lead to some loss of life and increased hatred of each other by whites and Negroes or of hunting for the guilty person and thereby allowing the anti-Negro riots to occur, while doing the best he can to combat them. In such a case the sheriff, if he were an extreme utilitarian, would appear to be committed to framing the Negro.”

houden. Het loopt dus bijna uit de hand en Pilatus geeft vlug toe aan het volk. Hij wast zijn handen in onschuld en merkt laconiek op: “Wat is waarheid?”¹⁶⁹

De vlugge toegeving van Pilatus aan het volk laat duidelijk zien wie hier het laatste woord heeft. Een massa op drift getuigt van een schrikbarende en vernietigende kracht. Het zou ons te ver leiden alle sociale mechanismen te ontleden, maar de sleutel ligt waarschijnlijk in de mime, die vaak in de massahysterie welig tiert. We kennen allemaal wel situaties waarin mensen tegen elkaar worden opgezet. Roddels gaan in een mum van tijd de hele gemeenschap rond. Telkens wordt wat gezegd wordt, voor waar aangenomen, en vaak wordt daar nog een schepje bovenop gedaan, alsof men diegene van wie men het gehoord heeft wil overtreffen.¹⁷⁰ Ook tijdens voetbalmatches kan razendsnel een slogan over heel het stadion klinken of verspreidt de *mexican wave* zich als een lopend vuurtje door de hordes voetbalfans. Alleen nabootsing kan dit fenomeen verklaren.¹⁷¹

Er zijn nog tal van andere vormen van massahysterie te noemen. Denken we bijvoorbeeld maar aan de weken na de aanslagen op de *Twintowers* in New York. Plots zag iedereen Osama Bin Laden rondlopen in de Belgische straten. Osama werd gesignaleerd op de bus, wandelend doorheen een wijk... Girard vergelijkt deze massahysterie met een besmettelijke ziekte.¹⁷² Als iedereen het gedrag van zijn buur overneemt, dan krijgt men in een mum van tijd een gigantisch grote groep die bijvoorbeeld op voetbalmatches hetzelfde scandeert of op het zelfde ritme staat te springen op één of andere concertwei. Aan de hand van de mimetische hypothese valt dus gemakkelijk te verklaren hoe explosieve situaties ontstaan, waar het geweld in een fractie van een seconde volledig kan uitbarsten.

Wanneer we naar deze massahysterie speuren in het Nieuwe Testament, vinden we er duidelijk sporen van terug. Sommigen zijn van mening dat de sociale context rondom Jezus' dood zou hebben meegespeeld bij de ‘vergoddelijking’ van Jezus. Alleen wanneer we vanuit het proces van sociale gemeenschapsvorming kijken hoe de rol van Jezus' dood daarin een rol speelde, kunnen we ook de specifieke relatie begrijpen tussen Jezus als stichter en de gemeenschap als door hem gesticht.¹⁷³ Het volk in het Nieuwe Testament mag dan wel het volk Gods zijn, historisch gezien verschilde het weinig van andere (minder uitverkoren) volkeren. Ondanks alle sociale dynamieken en historische argumenten blijft Girard van mening dat in de

¹⁶⁹ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 70-71: “Moet ik nog zeggen dat er in het hele Nieuwe Testament slechts één enkele figuur voorkomt die onze achting verdient? Pilatus, de Romeinse stadhouder. Een jodenzaakje *serius* te nemen – daar laat hij zich niet toe verleiden. Een jood meer of minder – wat doet dat ertoe?... De voorname hoon van een Romein, ten overstaan van wie schaamteloos misbruik gemaakt wordt van het woord ‘waarheid’ heeft het Nieuwe Testament verrijkt met de enige uitspraak *die waarde heeft*, - die alle kritiek erop, de *vernietiging* ervan omvat: “Wat is waarheid!”

¹⁷⁰ Zie: <http://forum.muppetcentral.com/showthread.php?t=3023&page=2>: WALDORF: “That was wonderful!” STATLER: “Bravo!” WALDORF: “I loved it!” STATLER: “That was great!” WALDORF: “Well, it was pretty good.” STATLER: “Well, It wasn't bad.” WALDORF: “There were parts that weren't pretty good, though.” STATLER: “It could've been a lot better.” WALDORF: “I didn't really like it.” STATLER: “It was pretty terrible.” WALDORF: “It was bad.” STATLER: “It was awful!” STATLER & WALDORF: “Terrible! Eh, boo!”

¹⁷¹ VAN HAUTE, PH., “Psychoanalyse en subjectiviteit.” In *Tijdschrift voor Filosofie*. 52 (1990) 3, p. 528: “Wanneer bijvoorbeeld gevoelens en opvattingen in de massa via suggestie (besmetting) doorgegeven worden, dan ontlenen noch de samenstellende delen [...] noch de massa ‘zelf’ hen aan ‘zichzelf’. Deze gevoelens, opvattingen, enz. zijn dan immers altijd al de gevoelens, opvattingen enz. van de ander.”

¹⁷² GIRARD, R., *God en geweld*. 1994, p. 52.

¹⁷³ MACK, B. L. “The innocent Transgressor.” 1985, p. 152-153. (wij vertalen) : “Only with the continuation of the Jesus movement in the process of social formation would particular interpretation of the dead of Jesus have served to make clear a specific relationship between Jesus as founder and the group as founded by him.” Zie ook p. 158: “In *Violence and the Sacred*, Girard emphasized that the surrogate victim mechanism is very costly in terms of human self-deception. Using his own paradigm, the gospels actually double the cost. Deceptions now are involved both in one's view of those outside, as well as one's view of those inside the Christian borders. Not only is peace between Christians and Jews made impossible by construing the crucifixion mythically as a sacrifice, a sacrifice in which the Jews by definition must be imagined to have performed the deed which determines Christian freedom. Inside the Christian circle as well the mythical mentality which conceals the truth about the arbitrariness of the victimization is compounded now by the claim of one's own innocence of justification. That is salvation at some cost.”

boodschap van het evangelie een uniek verschil optreedt ten aanzien van andere godsdiensten. “Structureel gezien gelijken de evangeliën op een mythe: er is een crisis, er is een collectieve moord en er is de religieuze openbaring.”¹⁷⁴

Jezus pleit onschuldig

Girard meent dat Jezus onschuldig was en onterecht veroordeeld werd. Wat wordt nu precies bedoeld met die onschuld? Overtrad Jezus immers niet de sabbatregels en de joodse wetten? Historisch gezien lijkt het vrij onwaarschijnlijk dat de Romeinen Jezus zouden gekruisigd hebben terwijl ze er van overtuigd waren dat hij volstrekt onschuldig was. “Hoe meer men Jezus onschuld ten aanzien van de wet en openbare orde benadrukt, hoe minder plausibel het is dat zijn kruisdood door de Romeinen werd uitgevoerd. [...] We moeten ons rekenschap geven dat Jezus helemaal niet vermoord werd als onschuldig slachtoffer, wat het latere christendom ook mag beweren.”¹⁷⁵

Het concept ‘schuld’ kan gemakkelijk gedeconstrueerd worden, wanneer wordt ingezien dat objectieve schuld niet bestaat en er bij iedere (menselijke) veroordeling altijd opnieuw het zondebokmechanisme (op de achtergrond) meespeelt. Zelfs in een goed uitgebouwd rechtssysteem is objectieve schuld haast onmogelijk te bepalen. Denken we maar aan het concept van *moral luck*.¹⁷⁶ De historische waarheid, voor zover die natuurlijk bestaat als objectieve waarheid, verschilt hier dus duidelijk van een meer theologische en narratieve waarheid van de evangeliën. Het betekenisproces en de hermeneutiek die een kader moesten vormen om Jezus’ leven en sterven te kunnen plaatsen, hebben volgens Girard een omwenteling gemaakt. Op een of andere manier ontdekte men het standpunt van het slachtoffer, dat we in de mythen nooit te horen kregen.¹⁷⁷ Deze ‘openbaring’ heeft dan ook tijd nodig om zich ten volle te ontplooiën en daar kan de geschiedenis die zich bezig houdt met feiten, misschien geen rekenschap van geven. Toch lijkt hiermee de kous niet af! “Maar we moeten wel opmerken dat wanneer we Girards uitdaging serieus nemen, dit ons geenszins zal redden van de stormachtige hermeneutische discussies. Het zal ons terugwerpen in de zeer woelige zeeën. Ik heb beargumenteerd dat Girard een fatale fout heeft gemaakt wanneer hij de evangeliën aanvaardt als de verhalen die de realiteit van Jezus’ kruisdood onthullen. Dit is duidelijk in tegenstelling tot

¹⁷⁴ GIRARD, R., *Quand les choses commenceront*. 1994, p. 55. (wij vertalen) : “Structurellement, les Évangiles ressemblent à un mythe: il y a une crise, il y a un meurtre collectif, il y a une révélation religieuse.”

¹⁷⁵ MACK, B. L. “The innocent Transgressor.” 1985, p. 150. (wij vertalen) : “The rub has always been the more generous the construction as to Jesus’ “innocence” with respect to law and order, the less plausible his crucifixion by the Romans become. [...] One needs to acknowledge that he was not killed as the innocent victim which later Christian interpretation claimed him to have been.” Zie ook p. 157: “The double deceit which makes *this* sacrifice of the surrogate victim especially dangerous is that, not only is the scapegoat mechanism fully in operation, it is carried through under the sign of innocence.”

¹⁷⁶ BURMS, A., “Moreel toeval en symbolisch herstel.” In: *Tijdschrift voor Filosofie*. 65 (2003) 4, p. 615-616: “[O]nze uiteindelijke morele waarde zou alleen maar van onszelf afhangen en niet van toevallige externe factoren. Deze intuïtie werd verwoord in Descartes’ uitspraak dat een mens alleen maar echt fier kan zijn op wat van hemzelf afhangt. En ook Kants stelling, dat het goede wil het enige is dat intrinsiek “goed” kan worden genoemd, ontleent haar plausibiliteit aan de intuïtie dat onze uiteindelijke morele verdienste van onszelf moet afhangen en niet kan bepaald zijn door contingente factoren. Toch zijn er gegevens die met deze intuïtie niet lijken te stroken. Het strafrecht maakt een onderscheid tussen misdadig en misdadigpoging en bepaalt dat een moord een strengere straf verdient dan een overeenkomstige moordpoging. Een huurmoordenaar die zijn slachtoffer alleen maar zou weten te verwonden, zou normaal gezien minder streng worden gestraft dan indien hij zijn misdadig opzet wel volledig ten uitvoer had kunnen brengen. In beide gevallen zou de dader precies dezelfde bedoeling hebben gehad en toch zou hij in het ene geval strenger worden gestraft dan in het andere.” Vgl. p. 619: “Het gegeven dat we “schuld” noemen, moet worden gesitueerd binnen een geheel van praktijken en attitudes: de praktijken van veroordelen en straffen, de attitudes van verontwaardiging en berouw.”

¹⁷⁷ MACK, B. L. “The innocent Transgressor.” 1985, p. 142: “But instead of casting the victim as guilty, this account makes clear that Jesus was innocent. This shift in perspective, which Girard describes as taking the victim’s point of view, positions this text against all other mythic accounts which are always written from the persecutor’s point of view. Thus the illusion of the victim’s guilt, constitutive for all mythic accounts of a scapegoat event, as well as for the surrogate victim mechanism itself, is disclosed for what it is – self-deception which conceals the persecutors’ participation in the ordeal of mimetic desire.”

de mythe gecreëerd rond het sociale conflict in het vroege christendom tussen christenen en joden. Maar deze lezing van de geschiedenis van het vroege christendom als sacrificiële crisis is een girardiaanse lezing. [...] Zo leest men Girard tegen Girard.”¹⁷⁸

§ 3. NIETZSCHE EN GIRARD IN STRIJD OM DE CHRISTELIJKE WAARHEID

Moet ik nog zeggen dat er in het hele Nieuwe Testament slechts *één enkele* figuur voorkomt die onze achting verdient? Pilatus, de Romeinse stadhouder. [...] De voorname hoon van een Romein, ten overstaan van wie schaamteloos misbruik gemaakt wordt van het woord ‘waarheid’ heeft het Nieuwe Testament verrijkt met de enige uitspraak *die waarde heeft*, - die alle kritiek erop, de *vernietiging* ervan omvat: “Wat is waarheid! ...”¹⁷⁹

Ponce Pilate, ignorant la profondeur de sa déclaration, pût dire à la foule : *Ecce Homo* [...], celui qui va mourir parce qu’il est innocent.¹⁸⁰

Hierboven hebben we amper een blik geworpen op de theologische implicaties van de theorie van Girard. Wellicht heeft dit bij sommige lezers nogal wat wrevel doen ontstaan. Meer nog, hier en daar werd een té girardiaanse lezing van Girard zelf gegeven: Girard versus Girard.¹⁸¹ Toch was het opzet van dit eerste hoofdstuk vooral bedoeld om de sterke gelijkenissen tussen Nietzsche en Girard te onderstrepen. In wat volgt, het tweede en derde deel, zullen we immers van perspectief veranderen en vertrekken vanuit Girard. In deze derde paragraaf willen we ook oog hebben voor de verschillen tussen Nietzsche en Girard.

De moord op God

In Nietzsches bekende aforisme 125 komen vele themata samen die we hierboven hebben besproken. Telkens kunnen ze op de figuur van Jezus toegepast worden. Ten eerste focussen we op de figuur van de dolle mens, het hoofdpersonage. We hebben al beschreven hoe Nietzsche Jezus in de idiotootpositie duwt. Hiermee deelt Jezus de plaats van clowns, dorpsgekken, troubadours, narren...

Christus zelf moet voor hen zoiets als een heilige dwaas geweest zijn. [...] Net als de nar tart Christus de gewoonten en bespot hij gekroonde hoofden. Net als de rondtrekkende troubadour heeft hij geen plaats om zijn hoofd neer te leggen. Net als de clown in de circusparade steekt hij de draak met de bestaande autoriteit door met koninklijke praal de stad binnen te rijden, terwijl hij geen aardse macht

¹⁷⁸ MACK, B. L. “The innocent Transgressor.” 1985, p. 160. (wij vertalen) : “But now we must note that to take Girard’s challenge seriously will not rescue us from the storms of the hermeneutical debate. It will in fact plunge us back into very heavy seas indeed. I have argued that Girard made a fatal error in accepting the gospels as accounts which disclose the reality of the event of Jesus’ crucifixion instead of as myth which conceals the social conflict in early Christianity. But my own reading of that history of early Christianity as a sacrificial crisis was a Girardian reading. [...] I read Girard against Girard.”

¹⁷⁹ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 70-71.

¹⁸⁰ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 213.

¹⁸¹ MACK, B. L. “The innocent Transgressor.” 1985, p. 148: “But what if one were to take seriously Girard’s theory in general about the surrogate victim, and use it to read the gospels not as unique texts, but as myths generated by social conflict, just as Girard has done with all his other extra biblical texts? Then our competence as historians of biblical literature could come into play in order to test aspects of Girard’s theory itself. In the process of dialogue we might even see how serious Girard is about social history at the arena within which both the mechanism of the scapegoat and the revelation of the Gospel make a difference, i. e., actualize.”

heeft. Net als de minstreel frequenteert hij feestelijke aangelegenheden en maaltijden. Uiteindelijk wordt hij door zijn vijanden in een bespottelijke caricatuur van een koningsmantel gehuld.¹⁸²

Hét ultieme middel om de waarheid niet te moeten aanschouwen, is haar marginaliseren en uitdrijven. Het is in deze marge waar narren, profeten, clowns en idioten elkaar ontmoeten. Het is in deze marge dat de dolle mens de dood van God aankondigt. Maar zijn profetische (ge)roep valt zoals altijd in dovemansoren.¹⁸³ Het wordt afgedaan als een verhaal verteld door een zot, vol van lawaai en furie, zonder betekenis.¹⁸⁴ Eens de waarheid veilig werd geëvacueerd, worden haar verkondigers potsierlijk op het podium geplaatst. Vanop dit podium kan de nar de koning verwensen, de clown de werkelijkheid ridiculiseren, de dorpsgek zijn mannelijkheid travestieren... De Grote Overtreder wordt even straffeloosheid verleend, maar uiteindelijk is het uitstel van executie.¹⁸⁵ De kruisdood wenkt.

Ten tweede is er sprake van de dood van God of beter, de moord op God. Het is eigenaardig hoe we het aforisme altijd verbinden met Gods quasi natuurlijke dood, maar nooit ertoe komen om met Nietzsche te zeggen ‘wij hebben hem gedood’, ‘wij zijn allen zijn moordenaars’. Velen zeggen met een uitgestreken engelengezicht ‘God is dood... God is dood...’, zonder eraan toe te voegen wat dat moge betekenen. Het lijkt vrij onschuldig, maar die visie verandert fundamenteel de betekenis van de tekst.¹⁸⁶ Het maskeert het geweld tegen God. Girard ziet dus tegen wil en dank zijn *idée fixe* opnieuw bevestigd in deze tekst. Het zondebokgeweld wordt in deze tekst onthuld, er is geen ontkomen aan.

Dit aforisme toont enkele opmerkelijke parallellen met Jezus’ sterven.¹⁸⁷ Er is sprake van een gelijkaardige indifferentiecrisis.¹⁸⁸ Allerlei kosmische effecten grijpen plaats wanneer Jezus sterft: de aarde beeft, de rotsen splijten, de duisternis valt over het ganse land...¹⁸⁹ Bovendien vervaagt het verschil tussen leven en dood. Matteüs schrijft: “De graven werden geopend en de lichamen van veel gestorven heiligen werden tot leven gewekt; na Jezus’ opstanding kwamen ze uit de graven, gingen de heilige stad binnen.”¹⁹⁰ Net als de dolle mens wordt de centurio angstig bij het zien van deze fenomenale effecten. “Toen de centurio en degenen die met hem Jezus bewaakten de aardbeving voelden en merkten wat er gebeurde, werden ze door een hevige angst overvallen en zeiden: ‘Hij was werkelijk Gods Zoon.’”¹⁹¹ Men moet dus weinig moeite doen om in de dolle mens de centurio te herkennen. Ook hij is zich heel bewust van de gewelddadige moord op (de Zoon van) God.¹⁹²

Ten derde merken we op dat dit aforisme vaak veelzeggend de ‘parabel van de dolle mens’ genoemd wordt.¹⁹³ Nietzsche is natuurlijk een meester in de ironie en dus is deze parabel ook tegelijk een

¹⁸² COX, H., *Het narrenfeest. Een theologisch essay over feestelijkheid en fantasie*. Bilthoven, Ambo, 1971, p. 165.

¹⁸³ NIETZSCHE, F., *De vrolijke wetenschap*. 1999, p. 131.

¹⁸⁴ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 138.

¹⁸⁵ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 179-180: “Rather, the fool incarnates a principle of transgression that is neither licit nor completely outlawed.”

¹⁸⁶ GIRARD, R., “De funderende moord in het denken van Nietzsche.” 2001, p. 57.

¹⁸⁷ ANCKAERT, L., BURGGRAEVE, R., *De rode huid van Adam*. Averbode, Altiora, 2008, p. 24.

¹⁸⁸ Voor een beschrijving van deze indifferentiecrisis zie: ANCKAERT, L., BURGGRAEVE, R., *De rode huid van Adam*. 2008, p. 28-30.

¹⁸⁹ Ook bij Nietzsche is het thema van de duisternis aanwezig. Zie: NIETZSCHE, F., *De vrolijke wetenschap*. 1999, p. 130: “Is het niet voortdurend nacht en steeds meer nacht in aantocht? Moeten er ’s morgens geen lantaarns aangestoken worden?”

¹⁹⁰ MATTEÛS 27, 52-53a.

¹⁹¹ MATTEÛS 27, 54.

¹⁹² MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 74: “The victim is decisive in its very undecidability; it is homicide and decide at once – from which the notions of “homo” and “deus” subsequently derive their meaning. The gods created humankind; so says mythology. Humankind created the gods; so say our human sciences. We have to conceive of the origin of the gods and of humanity in the same moment, with the gods being constructed retrospectively belatedly [...] out of the deference paid to the sacralized victim, which is but the deference desire must pay to an object desired by so many others.”

¹⁹³ WILLEMSEN, M., *Kluisenaar zonder God. Friedrich Nietzsche en het verlangen naar bevrijding en verandering*. Amsterdam, Boom, 1997, p. 126.

antiparabel. De narrativiteit van het aforisme doet inderdaad denken aan het genre van de evangelische parabel. Inhoudelijk echter wordt de evangelische boodschap op zijn kop gezet. In plaats van de toehoorder een voorbeeldpersonage aan te bieden die een morele richtingwijzer kan zijn, gaat dit verhaal voorbij goed en kwaad. God, de fundering van elke menselijke differentie – inclusief het verschil tussen goed en kwaad – wordt vermoord. Het nihilisme dat hieruit voortspuit, is geen vrijblijvend, kleinburgerlijke aangelegenheid, maar toont ons de verschrikkelijke gewelddadigheid van onze menselijke conditie. Nietzsche legt immers de gewelddadige fundering van elke religie bloot.¹⁹⁴

Dionysos versus de Gekruisigde

Het hoeft natuurlijk weinig te verbazen dat Nietzsche en Girard zoveel gemeen hebben. In heel wat van zijn boeken verwijst Girard naar Nietzsche en prijst hij zelfs deze duistere filosoof omwille van zijn genialiteit. Als Nietzsche zichzelf antichrist noemt deels vanuit zijn sterke betrokkenheid op Jezus, zo zou men Girard een anti-nietzscheaan kunnen noemen. Girard distantieert zich duidelijk van Nietzsche. We citeren nogmaals Girard omtrent Nietzsche:

Als we de enorme antropologische encyclopedie die de wetenschappers van de laatste twee eeuwen verzamelden overschouwen, kunnen we makkelijk vaststellen dat alleen joods-christelijke teksten de slachtoffers die overal schuldig leken, rehabiliteren. Dat was wat Nietzsche begreep. Maar het beslissende karakter van dat verschil ontging hem omdat hij de waanvoorstelling van het zondebokmechanisme, waaruit de mythologie voortkomt, niet zag. Hij zag evenmin dat de kuddegeest en de blinde gehoorzaamheid verwant zijn met de dionysische gewelddadigheid en niet met het christelijke mededogen. Hij zag niet in dat oprecht individualisme slechts te vinden is in de rebellerende minderheden, die exclusief joods-christelijk zijn.¹⁹⁵

Girard tematiseert dit christelijke verschil in zijn analyse van Nietzsches aforisme ‘De twee voorbeelden: Dionysos en de Gekruisigde’.¹⁹⁶ Hierin vergelijkt Nietzsche Dionysos met Jezus Christus en komt tot de conclusie dat niet het martelaarschap van beide godenkinderen verschilt, maar wél de betekenis die we aan hun martelaarschap geven.

Zowel Dionysos als Jezus Christus komen op een gruwelijke manier om het leven. Zo wordt Dionysos door de Titanen aan stukken gescheurd,¹⁹⁷ terwijl Jezus door een opstandige menigte aan het kruis wordt genageld. Beide zijn dus slachtoffer van collectief geweld.¹⁹⁸ Beide moeten sterven om dit geweld te kanaliseren en worden zo verheven tot martelaar.

¹⁹⁴ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 220 “Instead of saying ‘God is dead’, Nietzsche is actually saying: ‘We killed him’. After we have to invent some ritual atonement, that is to say, a new religion. In other words, Nietzsche is really telling us about the religious re-foundation of society. All gods begins first of all by dying.” Vgl. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 175: “La première mort de Dieu ne débouche pas sur la restauration du sacré et de l’ordre rituel, mais sur une décomposition du sens tellement radicale et irrémédiable qu’un abîme s’ouvre sous les pas de l’homme moderne.”

¹⁹⁵ GIRARD, R., “Mythologie, geweld en christendom.” 1996, p. 24. Vgl. GIRARD, R., *Quand les choses commenceront...* 1994, p. 56 : “La seule erreur de Nietzsche, proprement *luciférienne* (au sens de « porte-lumière »), c’est de choisir la violence contre la vérité innocente de la victime, vérité que pourtant il est lui, Nietzsche, seul à entrevoir face à l’aveuglement positiviste de tous les ethnologues athées et des chrétiens eux-mêmes. Pour comprendre que le XXe siècle et ses génocides, loin de tuer le christianisme, rendent sa vérité plus éclatante, il suffit de lire Nietzsche avec de bons yeux et de situer dans l’axe de cette lecture tous les désastres causés par nos choix dionysiaques et sacrificiels : en commençant par la folie qui s’apprêtait à fonder sur le penseur lui-même, tout aussi significative que le démences politiques et historiques qui ont suivi.”

¹⁹⁶ NIETZSCHE, F., *Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*. Leipzig, Kröner, 1930, p. 687-688, § 1052.

¹⁹⁷ GIRARD, R., *La violence et le sacré*. 1972, p. 347.

¹⁹⁸ Vgl. GIRARD, R., *La violence et le sacré*. 1972, p.190: “Dionysos est le dieu du lynchage réussi.”

Het verschil zit volgens Nietzsche in de betekenis die aan het martelaarschap wordt gegeven en in de plaats die het lijden hierin krijgt. In de tragische visie op het leven wordt het lijden bekrachtigd. Nietzsche houdt van de oude Grieken net omdat ze in staat waren de levenspijn aan een uitbundige levensvreugde te koppelen.¹⁹⁹ Daarom veracht hij het christendom omdat het volgens hem een objectie is tegen het leven, een nihilistisch ressentiment tegen de werkelijkheid. Dit heeft alles te maken met de houding tegenover het slachtoffer en zijn/haar lijden. Nietzsche laat in volgend citaat weinig aan de verbeelding over:

Zwakkelingen en mislukkelingen horen ten onder te gaan: eerste regel van *onze* mensenliefde. En men moet ze daarbij nog helpen ook. Wat is schadelijker dan alle ondeugden? – Het daadwerkelijke medelijden met alle mislukkelingen en zwakkelingen – het christendom...²⁰⁰

Hier komen de visie van Nietzsche en Girard diametraal tegenover elkaar te staan. Volgens Nietzsche is het geweld inherent aan de wereld en dus voorbij goed en kwaad. Dat er slachtoffers vallen en de zwakken ten onder gaan is louter een speling van het lot. Girard weigert in deze logica te stappen en neemt onverwijld de verdediging van de slachtoffers en de zwakken op zich.

We kunnen dus spreken van twee types van religie. Het eerste, het dionysische type, beklemtoont leven zelf, zijn eeuwige vruchtbaarheid maar ook zijn kwelling en destructie. De mens moet in deze religie onvoorwaardelijk jazeggen. Het tweede type van religie is het christendom dat dit lijden resoluut afwijst. Jezus is niet als een slachtoffer van het dionysische type gestorven, maar gaat met zijn dood juist tegen al die offers in.²⁰¹

We krijgen dus een clash tussen de dionysische verheerlijking van het geweld en de christelijke openbaring van de geweldloosheid. Zowel Nietzsche als Girard erkennen het immense verschil tussen Dionysos en Christus, alleen ze maken allebei een radicaal andere keuze.²⁰² Volgens Girard schuilt in deze keuze Nietzsches waanzin.

Ik denk dat het niet toevallig is dat Nietzsches nadrukkelijke ontdekking van de overeenkomst, en het verschil, tussen Dionysos en de Gekruisigde zo kort voorafgaat aan zijn definitieve geestesverduistering. [...] De filosoof heeft zich niet gerieflijk kunnen nestelen in de monsterlijkheden waartoe de nood van zijn eigen ontdekking hem dreef en zo vluchtte hij in de waanzin. Om zijn eigen ontdekking te ontlopen en om het mythologische geweld te verdedigen, moet Nietzsche *het mensenoffer* rechtvaardigen, wat hij zonder blikken of blozen doet, en waarbij hij krankzinnige argumenten aandraagt.²⁰³

¹⁹⁹ NIETZSCHE, F., *De geboorte van de tragedie*. 2000, p. 11-12.

²⁰⁰ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 10.

²⁰¹ VANHEESWIJCK, G., *Voorbij het onbehagen. Ressentiment en christendom*. Leuven, Davidsfonds, 2002, 38. Vgl. GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 67.

²⁰² MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 57: “To the contrary, Derrida’s suggestion [...] that is “time to perfect the resemblance between Dionysos and Christ” clearly indicates the radical difference between them. Girard has argued strenuously against any such resemblance, insisting that the Judeo-Christian logos is het victim and that it differs from both pagan mythos and philosophical logos.”

²⁰³ GIRARD, R., *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. 2000, p. 171. GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l’éclair*. 1999, p. 268: “Ce n’est pas par hasard, je pense, que la découverte explicite par Nietzsche de ce que Dionysos et le Crucifié ont en commun, et de ce que les sépare, précède de si peu son effondrement définitif. [...] Le philosophe n’a pas pu s’installer confortablement dans les monstruosités où l’acculait le besoin de minimiser sa propre découverte et il s’est réfugié dans la folie.”

Nietzsches via crucis

Nietzsches persoonlijke rivaliteit²⁰⁴ met Jezus illustreert de dubbelzinnigheid waarmee Nietzsche de Jezusfiguur karakteriseert. Soms prijst hij Jezus de hemel in, maar andere keren verkettert hij hem als idioot of onvolwassen puber. “Nietzsches *career-spanning* met de Jezusfiguur als ambivalent karakteriseren is duidelijk een *understatement*. Zoals zijn voortdurende en polymorfe dialoog met Socrates, gaat Nietzsches behandeling van Jezus het hele gamma af: van hartelijke lofprijzingen tot het afdoen van Jezus’ leven als een “*casestudie* van een ziekte.” [...] De Jezus van de filosofen is tegelijk “de edelmoedigste mens” en een “ziekelijk” geval van “uitgestelde puberteit.””²⁰⁵ Deze dubbelzinnigheid lijkt heel sterk ook op de ambivalentie die Nietzsches relatie met Wagner karakteriseerde: enerzijds de grootste bewondering en anderzijds de meest snijdende minachting.²⁰⁶ Deze *double bind* laat duidelijk zien dat er afgunst en rivaliteit in het spel is.

De bewondering die Nietzsche koesterde voor de Jezusfiguur ligt voor een deel in de duidelijke herkenning van Nietzsche in Jezus’ ‘tragische’ én ‘heroïsche’ levensloop, maar ook de parallellen – althans volgens Nietzsche zelf – met de verkondiging van de blijde boodschap fascineren Nietzsche. “Ze brengen beiden een blijde boodschap. Ze zeggen beiden: “Ja”. Ze belichamen allebei de vrijheid, de onafhankelijkheid. Ze hebben geen schrik van de dood, maar beiden aanvaardden de dood zonder wraakgevoelens. [...] Ze ervaren ook beiden een eeuwigheid die in parabels aan de wereld kan worden meegedeeld. Ze zijn allebei vol liefde terwijl ze toch zwaar geleden hebben. Ze ervaren ook beiden een oppositie ten aanzien van de wereld, van wraaklustigen, van priesterlijke, rechtlijnige moralisten.”²⁰⁷ Nietzsche spiegelt zich deels aan Jezus. Hoewel Nietzsche het misschien formeel zou ontkennen, is Jezus zijn model geworden. Hij blijft gefascineerd door de Jezusfiguur en noemt zichzelf de “blijde boodschapper” of zelfs “de Gekruisigde.” “Nietzsche intends to revive Jesus, for in some sense Jesus is his ally, his fellow affirmer.”²⁰⁸

²⁰⁴ SALAQUARDA, J., “Der Antichrist.” 1973, p. 109: “Nietzsche drückt mit der Selbstprädikation dagegen eher ‚mehr‘ aus, nämlich keine bloße Antihaltung und Bestreitung und sei es auch die des großen Widersachers Christi, sondern die ursprünglich und in sich positive Haltung der un-moralischen Bejahung des Lebens.” Vgl. GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 221.

²⁰⁵ REMPEL, M., “Nietzsche on the Deaths of Socrates and Jesus.” 2006, p. 245: (wij vertalen) “To characterize Nietzsche's career-spanning engagement with the figure of Jesus of Nazareth as “ambivalent” is an understatement indeed. As is the case with his similarly enduring and polymorphous dialogue with Socrates, Nietzsche's treatment of Jesus runs the gamut from heartfelt praise to the tendering of a quasi-psychiatric “case-history of sickness” [...]. The philosopher's Jesus is both “the noblest human being”, and a “morbid” case of “retarded puberty”.”

²⁰⁶ GIRARD, R., “Superman in the Underground.” 1976, p. 1161: “The history of Nietzsche's relationship to Wagner corresponds perfectly to the various stages of the mimetic process. First, Wagner is the explicitly acknowledged model, the openly worshipped divinity. Later he becomes an obstacle and a rival without ceasing to be a model.” Vgl. GIRARD, R., *Critique dans un souterrain*. Lausanne, l'Age d'Homme, 1976, p. 21: “Le *double* qui passe devant Nietzsche dans l'expérience de Gênes n'est sans doute pas étranger à Zarathoustra mais il faut le rapprocher aussi et surtout du triangle qui émerge juste avant le naufrage définitif pour bousculer d'un seul coup tous les autres thèmes nietzschéens : Dionysos-Nietzsche, Ariane-Cosima, Richard Wagner.”

²⁰⁷ ROTH, R. A., “Verily, Nietzsche's judgement of Jesus.” 1990, p. 369. (wij vertalen): “Both bring ‘glad tidings’. Both say ‘Yes’. Both embody a freedom, an independence. Both do not begrudge death, but accept it without revenge. [...] Both experience a revelation of eternity conveyed in parables. Both are full of love, while at once having suffered deeply. And both experience opposition from the world, from revenge seekers, from priestly, righteous moralists.” Vgl: p. 368: “Jesus occupies a significant place within Nietzsche's works. In part, this significance is due to the parallel vision of empowerment they both seek to convey; in part, this is due to his desire to retrieve Jesus from his historical disfiguration; in part, this is due to Nietzsche's desire to turn Jesus into a vehicle of overcoming, transvaluation, and transformation; and, in part, this is due to the fact that Nietzsche intends for *his* doctrines [...] to be competitive with and indeed to overthrow traditional religion.”

²⁰⁸ ROTH, R. A., “Verily, Nietzsche's judgement of Jesus.” 1990, p. 369.

Toch kan Nietzsche bezwaarlijk een christen genoemd worden. Ondanks de stiekeme fascinatie voor Jezus, kan hij moeilijk vrede nemen met de gedachte Jezus als goddelijk model te moeten erkennen.²⁰⁹ “Ondanks zijn warme gevoelens voor de ‘enige christen’ vond Nietzsche nooit zijn weg tot Christus.”²¹⁰ Integendeel, zoals menig goddelozen slaat Nietzsche een kronkelende zijweg in, en verlaat het rechte pad. Om duidelijk te maken dat hij afstand heeft genomen van Jezus stelt hij een negatie in.²¹¹ Voortaan is hij een of zelfs dé antichrist(en). “[I]k ben, op z’n Grieks, en niet alleen op z’n Grieks, de *antichrist*...”²¹² Hij wil Jezus overtreffen en de fouten die de Zoon Gods gemaakt heeft rechtzetten. Hij wordt het nieuwe keerpunt in de geschiedenis. “Vanuit zijn nieuwe positie vindt Nietzsche het evident dat zijn betekenis als crisis en keerpunt in de Geschiedenis een bijhorende titel verdient: “Willen jullie een nieuwe naam voor mij? De taal van de Kerk heeft er al een: ik ben – de *Antichrist*.””²¹³ Omdat Nietzsche absoluut niet door het volk heilig verklaard wil worden, heeft hij het recht in eigen handen genomen. En met deze eigenhandige ‘heiligverklaring’ heeft hij bovendien zijn eigen cultus opgericht.

Eindelijk denkt hij, samen met Zarathustra, komaf te maken met Wagner, Socrates en Jezus.²¹⁴ Tezamen met iedereen en niemand beklimt Nietzsche de eenzame berg, om de goden uit te dagen. “Ik trek kringen om mij heen en heilige grenzen, steeds minder lieden beklimmen met mij steeds hogere bergen, - ik bouw een gebergte van steeds heiliger bergen.”²¹⁵ Maar net als bij de hoogmoedige toren van Babel treedt er verwarring op. Nietzsches nieuwe religie verstomt in een dionysische waan. Postuum legt God de dolle mens het zwijgen op. “De finale in de waanzin verleende het werk met terugwerkende kracht een duister aura van waarheid: daar was kennelijk iemand zo diep in het geheim was doorgedrongen dat hij zijn verstand erbij had verloren. Nietzsche had in dat beroemde stuk uit *De vrolijke wetenschap* de godlooचनाar een *dolle mens* genoemd en was nu zelf dolgedraaid.”²¹⁶ Ondanks alle verkettering van het christendom en de lofprijzing van het goede, gezonde leven, is Nietzsche voorbij het zinnige en onzinnige gegaan. “Er is teveel oorlog in Nietzsche; en teveel geroep? Vooral in relatie tot het christendom, blaft Nietzsche. Hij intimideert in de naam van de anti-Christ; hij vloekt zelfs.”²¹⁷ Was Dionysos kwaad omdat Nietzsche hem

²⁰⁹ Vgl. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 185: “[E]lle propose à l’homme de se diviniser en renonçant à sa violence. Ce paradoxe correspond donc à la réalité. Mais Nietzsche a tort de le refuser. Le christianisme nous invite à imiter un Dieu parfaitement bon. Il nous apprend que si nous ne le faisons pas, nous nous exposons au pire. Il n’y a aucune autre solution au mimétisme qu’un bon modèle.”

²¹⁰ KRASICKI, J., “Posthumanism and Russian Religious Thought” 2002, p. 131. (wij vertalen) : “Despite his warm feelings for the “only Christian” who has existed, i.e. the one who “died on the cross,” Nietzsche never found his way to Christ.”

²¹¹ Om de ambivalentie van de negatie te duiden verwijzen we naar een heel bekende passage uit het werk van Heidegger. Hierin breekt hij het logisch begrip van de negatie en het Niets af. Het Niets stelt op een bepaalde manier het iets dat wordt ontkend radicaal aanwezig. Denk maar aan iemand negeren, of het verlies, het ‘niet-meer-zijn’ van een geliefde. zie: HEIDEGGER, M., *Wat is metafysica?* Tielt, Lannoo, 1970, p. 38-39: “Afgroender dan de loutere correctheid waarmee wij denkend de negatie voltrekken, is de hardheid van verzet, de felheid van afschuw. Groter verantwoordelijkheid kenmerkt de smart van de weigering en de onbarmhartigheid van het verbod. Zwaarder drukt het bittere gemis.”

²¹² NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, 2000, p. 59. Vgl. p. 116; 128: “Ik ben een *bljide boodschapper* zoals er nog nooit een is geweest.”

²¹³ SALAQUARDA, J., “Der Antichrist.” 1973, p. 108. (wij vertalen): “Im Blick nun auf seine neue ‘Position’ [...] hält Nietzsche es für angebracht, seine Bedeutung als Krisis und Wendepunkt der Geschichte durch einen angemessenen Titel zu unterstreichen. “Wollen Sie einen neuen Namen für mich? Die Kirchensprache hat einen: ich bin – der *Antichrist*.””

²¹⁴ SALAQUARDA, J., “Der Antichrist.” 1973, p. 108: ““Es ist eine wunderschöne Geschichte [...] ich habe alle Religionen herausgefordert und ein neues ‘heiliges Buch’ gemacht!” GIRARD, R., “Superman in the Underground.” 1976, p. 1162: “Bayreuth is presented by Nietzsche as Wagner’s monstrous effort to organize his own cult. Nietzsche may not be completely wrong, but *Ecce Homo* is exactly the same thing. It is Nietzsche’s effort to organize his own cult. It is Nietzsche’s reply to Bayreuth, an act of retaliation, and like all such acts it is the same thing as the act against which it retaliates. The only difference, of course, is that Wagner has real worshippers whereas Nietzsche has no one but himself.”

²¹⁵ NIETZSCHE, F., *Ecce homo*, 2000, p. 103

²¹⁶ SAFRANSKI, R., *Nietzsche*, 2000, p. 311.

²¹⁷ DESMOND, W., “Caesar with the soul of Christ.” 1999, p. 31. (wij vertalen) “There is too much war in Nietzsche; too much shouting? Especially in relation to Christianity, we find him barking out his claim. He hectors in the name of the anti-Christ; he even *curses*.”

verwarde met de Gekruisigde²¹⁸ Of betekende zijn instorting Nietzsches confrontatie met zijn eigen gruwelijke en eenzame waarheid²¹⁹

Jezus, de zondebok

In dit eerste hoofdstuk hebben we getracht de gelijkenissen tussen Nietzsche en Girard zoveel mogelijk in de verf te zetten. Door bij Girard naar parallelle thema's op zoek te gaan, werd duidelijk dat de manier waarop Nietzsche de Jezusfiguur beschrijft sterk aansluit bij de zondeboktypologie. We mogen dus stellen dat de analyse zich bij zowel Nietzsche als Girard voltrekt deels dezelfde is.²²⁰ Dezelfde thema's komen immers expliciet naar voor: Jezus als overtreder, Jezus als profeet, Jezus als voorbeeldfiguur, het christendom in nasleep van de dood van Jezus... Bij wijze van besluit zetten we alle argumenten om Jezus Christus een zondebok te kunnen noemen op een rijtje.

Hoewel exegetisch er een hevig debat woedt over de gelijkenis van Jezus en de zondebok uit Leviticus²²¹, benadrukt Girard dat de term 'zondebok' eerder moet gezien worden in zijn moderne en familiale betekenis, namelijk als het slachtoffer dat onrechtvaardig wordt belaagd door een groep mensen die mimetisch ge-mob-iliseerd zijn tegen hem/haar.²²²

Mark Heim somt in zijn boek *Saved from Sacrifice* de verschillende zondebokkenmerken bij Jezus op. Jezus is van lage afkomst. Hij, zoals vele van zijn volgelingen, is een buitenstaander, uit Galilea, een regio met gemengde religieuze praktijken die los staan van de tempelcultus. Zijn prediking en wonderbaarlijke genezingen hebben hem gevangen in een dubieuze bekendheid. Er werd ook gefluisterd dat hij demonische krachten gebruikte. De massa volgt hem en juicht hem toe. Maar af en toe bedreigde deze verzamelde menigte hem ook met de dood.²²³ Als we daarbij denken aan de woelige en onstabiele politieke situatie in het toenmalige Palestina, dan hebben we weinig verbeelding nodig om in Jezus een geschikte zondebokkandidaat te zien.

Jezus heeft zich met zijn profetische boodschap van liefde in de kijker gewerkt. Jezus vond dat de mens boven de wet stond en heeft bijgevolg vele religieuze voorschriften met de voeten getreden. In die zin kan

²¹⁸ GIRARD, R., "Superman in the Underground." 1976, p. 1164: "In those final days, however, Nietzsche can sign indifferently "Dionysus" or "The Crucified," in sharp contrast to an earlier formula: Dionysus *versus* the Crucified: which figures at the very end of *Ecce Homo* and which expresses, of course, the philosopher's fierce opposition to Christianity." Vgl. p. 165: p. 1185: "It is not a matter of indifference, of course, that the megalomania of Nietzsche is presented under the title *Ecce Homo* and that he signs both as Dionysus and the Crucified. Each time Nietzsche feels like a god for a little while, he must pay for it dearly and becomes the Crucified. The would-be god is really a victim. Here, finally, and only here, the self-defeating process we have found at work everywhere in Nietzsche becomes manifest. The confusion between the god and the victim is the climax of the manic-depressive oscillation. In the shift from Dionysus *against* the Crucified to Dionysus *or* the Crucified, in the collapse of that supreme difference, we have the collapse of Nietzschean thought." Vgl. ANCKAERT, L., BURGGRAEVE, R., *De rode huid van Adam*. Averbode, Altiora, 2008, p. 16: "In zijn haat-liefdeverhouding tot de Christusfiguur verklaarde hij zichzelf onder de naam Dionysos tot een nieuwe god van het leven. Het is typerend dat hij als een van de zijn laatste notities enkele dagen voor de psychische instorting schreef: "Kort en goed, *zeer* goed zelfs: nadat de oude God is afgeschaft, ben ik bereid *de wereld te regeren*..."

²¹⁹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 222: "Nietzsche a succombé à l'insupportable tension qu'il voulait maintenir entre Dionysos et 'le Crucifié'."

²²⁰ Zie DEMARÉ, S., *Goden, helden en de massa*. 2007, p. 99-116: "Nietzsche en Girard in strijd om de waarheid van de tragedie."

²²¹ Zie: CROSSAN, J.D., *Wie vermoordde Jezus? Over anti-semitisme in de evangeliën*. Ten Have, Baarn, 1997, p. 169-185: Jezus als zondebok.

²²² GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 63: "Ce n'est donc pas l'animal du *Lévitique*, la victime rituelle que désigne ici l'expression 'bouc émissaire', mais la signification moderne et familière, la victime injustement accablée par un groupe humain mimétiquement mobilise contre elle."

²²³ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 115: "He is of humble [...] birth. He, like many of his followers, is an outsider, from Galilee, a region of mixed religious practices without close ties to the temple cult. His preaching and healing have isolated him into a precarious prominence and attracted whispers that he is in league with demonic powers. Crowds follow and acclaim him. But during the ministry crowds have also on occasion just quickly formed to threaten him with death."

hij inderdaad gezien worden als een ‘heilige anarchist’ of ‘grote Overtreder’.²²⁴ Deze overtredingen waren niet zomaar een puberaal spel of jeugdige rebellie. Jezus overtrad de (al te strikte) regels net vanuit zijn liefde voor God en de mens. Burggraeve schrijft treffend:

Jezus ontgrenst plaatsen, tijden en personen. En daarin is hij uitermate consequent [...]. In tegenstelling tot de Farizeeën en Sadduceeën legt Jezus de klemtoon op sociale openheid en integratie. De samenleving waarin hij leeft is sterk getekend door de scheidingen tussen reinen en onreinen, goeden (gelovigen) en slechten (ongelovigen). Een dergelijk strikt onderscheid brengt orde en organisatie in de samenleving. Dat vraagt echter wel een hoge prijs, namelijk uitsluiting. Op de verschillende domeinen van tijd, plaats en personen stel Jezus zich echter heel anders op, precies omdat zijn keuze – zijn volgehouden passie – steeds weer vertrekt van concrete mensen.²²⁵

Jezus’ vergevingsvolle boodschap was zo radicaal en zelfs wat vervreemdend en aanstootgevend. Stelde de Bergrede immers niet dat je je vijand moet liefhebben? Nietzsche heeft Jezus daarom de titel idioot gegeven en zijn boodschap afgedaan als onnavolgbaar.

De dood van Jezus is een groot keerpunt in de beeldvorming rond Jezus. Zowel Nietzsche als Girard beschrijven Jezus’ dood als een zeer merkwaardige gebeurtenis. Nietzsche kijkt vol bewondering naar de manier waarop Jezus gestorven is. In tegenstelling tot Socrates was er bij Jezus helemaal geen ressentiment aanwezig. Integendeel, waar Socrates nog woedend is op zijn belagers, vergeeft Jezus.²²⁶ Nietzsche verafschuwt echter wel de wijze waarop sommigen na diens dood een Jezus-cultus gestart zijn. In de *Antichrist* schrijft hij:

Kennelijk heeft de kleine gemeente juist de hoofdzaak *niet* begrepen, het exemplarische in deze wijze van sterven, de vrijheid, het verheven zijn *boven* elk gevoel van ressentiment: - een aanwijzing hoe weinig zij in het algemeen van hem begreep! Strikt genomen kon Jezus met zijn dood niets anders willen dan openlijk het sterkste staaltje, het *benijs* van zijn leer te geven... Maar zijn discipelen waren er verre van verwijderd deze dood te *vergeven*. – wat evangelisch in de hoogste zin van het woord zou zijn geweest; of zelfs zich in milde en lieflijke vrede des harten *aan te bieden* voor een zelfde dood... Juist het meest onevangelische gevoel, de *wraak*, kreeg weer de overhand.²²⁷

²²⁴ KEARNEY, R., “Myths and Scapegoats: The Case of René Girard” in: *Theory Culture Society*. 12 (1995), p. 1: “The scapegoat thus becomes, in retrospect, a founding symbol for the community in question. Hence the paradox that ‘the people’s shudder of admiration before the *great criminal* is addressed to the individual who takes upon himself the stigma of the lawmaker or the prophet’ [...]. Hence also the deification of sacrificial victims like Prometheus, Orpheus, Osiris, Christ, Romulus and so on.”

²²⁵ BURGGRAEVE, R., *Ethiek en passie*. 2000, p. 28; p. 30: “Hij schuwt het juridisme, legalisme en dogmatisme, ook al geeft hij daardoor aanstoot. Het gaat hem steeds weer om de mens, en dit tegen elk godsdienstig establishment, formalisme en ritualisme in.”

²²⁶ PLATO, *Verzameld werk*. Vertaald door Xaveer de Win, Eerste deel, Antwerpen, De Nederlandse Boekhandel, 1965, p., 1019, *Phaedo* 116c. Vgl. REMPEL, M., “Nietzsche on the Deaths of Socrates and Jesus.” 2006, p. 261: “Just as Socrates’ negative deathbed judgement serves as testimony to the pervasive nature of revenge and *resentment*, so too does it serve as a reminder of just how remarkable a figure the Jesus of the *Antichrist* is.”

²²⁷ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 58.

DEEL II: ANTROPOLOGISCH, CHRISTELIJK VERSCHIL

Alles wat lijdt, alles wat aan het kruis hangt, is goddelijk...²²⁸

In dit tweede deel verandert ons perspectief: we focussen ons niet langer op de gelijkenissen maar vooral op de verschillen tussen de mythische verhalen en het evangelie. De weg die we hier bewandelen is de comparatieve methode die in de vergelijking van de mythen en het christendom vooral aandacht heeft voor die verschillen. In dit hoofdstuk plaatsen we drie hedendaagse (mythische) verhalen centraal: de cultus rond popsterren en idolen, de fascinatie voor machthebbers en de emancipatieambitie van slachtoffers. Telkens gaan we op zoek naar de antropologische wortel van deze hedendaagse mythen. Hierbij vragen we ons af hoe dezelfde themata in het evangelie (op een 'andere' manier?) aan bod komen. We kijken welk verschil er in de christelijke boodschap te ontdekken valt.

Het evangelie wordt in dit tweede deel in een antropologische context geplaatst. Centraal staat dus het girardiaanse mensbeeld. Zo is bijvoorbeeld de mens van nature religieus, maar vergriipt hij zichzelf al te vaak aan sacraal geweld. Vanuit antropologisch standpunt valt dus gedeeltelijk te verklaren waarom het christendom een 'andere' religie poogt te zijn dat het sacraal geweld probeert in te dijken. Zo blijven we cirkelen rond het christelijke verschil, dat de continuïteit van het menselijke geweld onderbreekt, maar niet een radicale breuk inluidt tot wat typisch menselijk is.²²⁹ Er zit dus een sterke dubbelzinnigheid in het christendom. De christelijke religie is een en al paradox, een schijnbare tegenstelling tussen de continuïteit en discontinuïteit ten opzichte van onze al te menselijke natuur.

Deze moeilijke evenwichtsoefening tussen continuïteit en discontinuïteit is geworteld in onze dubbelzinnige relatie tot het zondebokmechanisme dat sinds het ontstaan van de mensheid dé meest efficiënte manier bleek te zijn om het geweld te kanaliseren.²³⁰ Als de christelijke openbaring ons bewust

²²⁸ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*, p. 79.

²²⁹ We verwijzen hier naar de uitwerking van het concept onderbreking in BOEVE, L., *God onderbreekt de geschiedenis. Theologie in tijden van ommekeer*. Kapellen, Pelckmans, 2006.

²³⁰ Cf. FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*. Paris, Gallimars, 1966, p. 389: "[C]'est pourquoi le problème général de toute ethnologie est bien celui des rapports (de continuité ou de discontinuité) entre la nature et la culture." Het is de zondebok die

maakt van dit geweld, steekt het stokken in de wielen van het zondebokmechanisme. Slachtoffers worden zichtbaar, unanimité wordt doorbroken, vervolgers worden ontmaskerd. Het denken van iedere mens dat altijd in het teken stond van een min of meer gewelddadige ontkenning van zijn/haar gewelddadigheid wordt opengebroken.²³¹ Het christelijke verschil dat door de Openbaring in de menselijke geschiedenis werd geïnduceerd, gaat in tegen de menselijke natuur die liever het geweld verborgen houdt, zodat het geen aanstoot geeft.²³² Openbaring kan in die zin omschreven worden als een in-novatie.²³³ Het heeft plaats *in* een historische setting en schrijft zich dus *in* in een menselijke geschiedenis. Maar ondanks het feit dat het rekening houdt met de menselijke context, brengt het ons toch een volstrekt *nieuw* perspectief.

Dit nieuw antropologisch perspectief dat wordt vertolkt in het evangelie, biedt een leessleutel aan om alle andere teksten en menselijke betekenisstructuren opnieuw in dit licht te interpreteren. De hermeneutische leessleutel is datgene wat aan de basis ligt van het oorspronkelijke christelijke kerygma. Het verwijst naar de centrale rol van het geweld in het passieverhaal. Het relaas van Christus' kruisiging wil een voorbeeldverhaal zijn zodat we bij elk verhaal dat we lezen aandachtig zijn voor het zondebokgeweld.²³⁴

§ 1. JEZUS, HET IDOOLSCHAP EN AFGODERIJ

De mens bezit of een God of een afgod.²³⁵

Girard spreekt in *Le bouc émissaire* over de dubbele marginalisatie²³⁶: de sukkelaars, mindervaliden, idioten, zieken... worden *uitgesloten*. Zij moeten leven in de marge van onze samenleving. Popartiesten, schoonheidsmodellen, koningen, filmsterren daarentegen leven helemaal in het centrum en worden op die manier *ingesloten*. Toch zijn ook zij geïsoleerd van het leven van alledag. Het *bemachtigen* van een vooraanstaande positie is vaak gemakkelijker dan die te behouden... Ook vele popsterren zullen beamen dat ze voor hun leventje als halfgoden dikwijls een zware tol betalen. Ze worden voortdurend bestookt

het verschil maakt, maar de mens kan dit verschil niet zien. De antropologie die het zondebokmechanisme ontdekt, komt daarom in een moeilijk hermeneutisch schema terecht. De mogelijkhedenvoorwaarden om dit verschil te kunnen zien is volgens Girard de christelijke openbaring.

²³¹ VAN COILLIE, G., *Mimese, geweld en differentie*. 2004, p. 103.

²³² SCHWAGER, R., *Must There be Scapegoats?* 1987, p. 141: "The collective blindness serves the process of revelation."

²³³ GIRARD, R., *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, Paris, Grasset, 2002, p. 313: "Le mot latin *innovare* implique un changement limité plutôt qu'une révolution totale; une combinaison de continuité et de discontinuité. On l'a vu depuis le début, en Occident, le mot «innovation» s'est éloigné de son sens étymologique en faveur d'une conception plus «radicale», celle qu'exigeait l'oscillation perpétuelle entre la haine et l'adoration du modèle induite par l'idée de changement." Vgl. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong. Original Sin Through Easter Eyes*. New York, The Crossroad Publishing Company, 1998, p. 44: "It became possible to understand this (in fact) not from a natural rational deduction [...], but precisely because of the irruption of a *novum* into the midst of the social order which forms us, a *novum* which is a revelation of a different sort of Other, an Other that is completely outside any form of rivalistic desire and that made itself historical present as a self-giving and forgiving victim."

²³⁴ SCHWAGER, R., *Must There be Scapegoats?* 1987, p. 145: "This hermeneutical key [...] offers a summation of the contents of the primitive Christian kerugma. It points to the central role of violence in the rejection of Jesus. [...] This conclusion requires that the investigation to follow must be guided by the hermeneutical rule that special attention is to be paid to violence in conflict over Jesus. We must ask if violence is the reason for the collective delusion, and how God overcomes this evil power."

²³⁵ GIRARD, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris, Grasset, 1961, p. 9: "L'homme possède ou un Dieu ou une idole." Het citaat is afkomstig van Max Scheler.

²³⁶ GIRARD, R., *De zondebok*. 2001, p. 27: "Zo is er bijvoorbeeld een sociale abnormaliteit; het is de doorsnee die hier de norm bepaalt. Hoe meer men in welke richting dan ook afwijkt van de grootste gemene deler, des te groter worden de gevaren van de [collectieve] vervolging. Men ziet dat duidelijk voor degene die onderaan de ladder staan. Minder goed ziet men daarentegen, dat aan de marginaliteit van de behoeftigen, of de marginaliteit van de buitenstaander, een tweede moet worden toegevoegd, namelijk de marginaliteit van de ingewijde, die van de rijke en de machtige."

door een *horde* fans en een *meute* paparazzi. Er wordt *jacht* gemaakt op (goede foto's van) Britney Spears of Paris Hilton.²³⁷ Wie op een voetstuk wordt geplaatst, staat op een schavot.²³⁸ Het podium is dé zondebokplaats bij uitstek.

Het overlijden van iemand vormt ook vaak een keerpunt in de beeldvorming van die persoon. Denken we maar aan het Latijnse spreekwoord: *De mortui nihil nisi bene*. Bij bekende personen kan dit soms megalomane proporties aannemen. Hierbij hoeven we maar te denken aan de dood van popster Mickael Jackson, zangeres Yasmine, wielrenner Frank Vandenbroecke of Hollywoodster Heath Ledger. Zo werd ook de hele heisa rond de dood van prinses Lady Di onder de girardiaanse loep genomen.²³⁹ Het was opvallend hoe tegelijk men koortsachtig op zoek ging naar de schuldigen en hoe Lady Di plots mocht vertoeven in het pantheon der groten en “dé prinses van het volk” werd genoemd.

Nadat God door Nietzsche werd doodverklaard, zijn er nog nooit zoveel afgoden opgestaan als vandaag. Het quasi-goddelijke statuut van de popsterren, topsporters en filmacteurs die aan het hemelgewelf prijken, vullen de plaats van de vermoorde God in. Hoewel velen ‘geloven’ dat de mensen vandaag geen religieuze verhaaltjes meer nodig hebben, zijn we nog nooit zo religieus geweest.²⁴⁰ Alleen wonen de goden niet meer op de Olympus, maar in afgeschermd villa's ergens in Hollywood. De invloed van de idolen op de fans is moeilijk te onderschatten. Iedereen probeert in de gunst te komen van deze (af)goden om in hun vreugde en gelukzaligheid te kunnen delen. Velen hopen dat de goddelijke status van hun grootste idolen op hen afstraalt en zo hen zelf een beetje god maakt.²⁴¹

De vraag hierbij is of Jezus Christus ook als idool kan gezien worden. Zijn blijde intrede in Jeruzalem zou hier als voorbeeld aangehaald kunnen worden: talloze mensen verwelkomden Jezus Christus en riepen luidkeels: “Hosanna voor de Zoon van David! Gezegend hij die komt in de naam van de Heer. Hosanna in de hemel!”²⁴² Er zijn ook nog andere massa-optredens bekend: de broodvermenigvuldiging waarop volgens Lucas vijfduizend man aanwezig was, de Bergrede waar Matteüs spreekt van een mensenmassa... Op het eerste gezicht zou je dus wel kunnen zeggen dat ook Jezus een zeker idoolstatuut had.

Hedendaagse pop- en podiumcultuur

Vandaag maken *celebrities* integraal deel uit van ons alledaagse leven. Willens nillens worden we via tal van media geïnformeerd over het wel en wee van deze halfgoddelijke topsporters, steracteurs of popidolen. Als vele sociale groepen en gemeenschappen lijken vandaag te eroderen, dan ontstaan er nieuwe

²³⁷ DEMARÉ, S., *Goden, helden en de massa*. 2007, p. 17: “Het staat hen niet meer vrij zomaar in het alledaagse leven te verschijnen. Vaak worden ze omringd door bodyguards die te opdringerige fans en pers op afstand moeten houden. Zo wordt iedere uitstap door de paparazzi op foto en film vastgelegd en verschijnt elke misstap genadeloos in de pers. [...] Vele beroemdheden proberen zich te verbergen voor de massa. Ze lopen incognito over straat, of proberen de paparazzi van zich af te schudden. Hier kan het idool eerder gezien worden als opgejaagd wild, dan als een quasi-goddelijke ster. Soms lijkt het erop alsof beroemdheden meer het *slachtoffer* zijn van onze cultuur, dan werkelijk een halfgod.”

²³⁸ VAN COILLIE, G., *Mimese, geweld en differentie*. 2004, p. 406.

²³⁹ Zie: http://www.groene.nl/1998/51/ab_girard.html: “Op straat werd de *Dianamania* gevoeld door het gevoel tot een gelijkgestemde massa te behoren. Elke massa koestert de wens om bijeen te blijven, een wens die zich vaak uit in een kunstmatige razernij. Opvallend was dat de emoties rond Diana's dood pas goed loskwamen in het openbaar en niet, zoals gebruikelijk bij westerse rouw, in kleine kring. Op straat werd ook luidkeels gescholden op de pers, de schijnbare gevoelsarmoede van de Windsor-familie, de wapenindustrie, kindermishandeling of het geweld op straat.”

²⁴⁰ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 86: “*Vox populi, vox dei*: we see pop culture to be religious through and through once we recognize the religious as the sacrificial.”

²⁴¹ KIRWAN, M., *Girard and Theology*. London/New York, T&T Clark, 2009, p. 3: “Such mimicry is nothing more than a pathetic attempt at self-divinization.”

²⁴² MATTEÛS 21, 9.

gemeenschappen rondom deze beroemdheden.²⁴³ In tijden van globalisatie waar de wereld mijn dorp wordt, wordt er ook op wereldschaal geroddeld en *celebrities* zijn daar het ideale ‘slachtoffer’ voor.

In de onderstaande paragrafen zullen we drie thematische beschouwingen maken over onze popcultuur: het eerste gaat over de verschillende tv-programma’s die enkel gaan over het verwerven van het idoolstatuut. Ten tweede bespreken we een aantal idolen: Britney Spears, Michael Jackson, Susan Boyle... Ten derde bespreken we de navolging van de massa van idolen met onder andere het pathologische *worship celebrity syndrome*.

TV-Idolen en halfgoddelijke aanverwanten²⁴⁴

We kunnen er vandaag niet om heen kijken. Tal van Tv-programma’s zijn opgebouwd rond idolen, popsterren of Hollywoodacteurs: van *De rode loper* over *Sterren op de dansvloer* en de *Pfaff’s* tot *K2 zoekt K3*. In deze paragraaf nemen we specifiek het programma *Idool* onder de loep. Het spelprogramma draait rond het talent om op een podium te kunnen zingen, dansen, maar vooral de massa te bespelen. Uiteindelijk bekampen de kandidaten elkaar voor het idoolschap. Muziek is hierbij de centrale factor in het programma en dat is ook geen toeval. Muziek is ten slotte een medium dat als geen ander mensen samenbrengt en de groepssolidariteit versterkt.²⁴⁵ Het is vanuit deze groepscohesie dat een nieuw idool kan geboren worden. Hij/zij die in staat is het publiek volledig te laten opgaan in de dionysische muziek moet wel een halfgoddelijke status hebben.

Doorheen de verschillende afleveringen merken we een grote cesuur tussen de preselecties en de uiteindelijke finale. In de preselecties krijgt Jan met de Pet een unieke kans om zich te bewijzen, althans in theorie. De sfeer tijdens de preselecties is immers zeer grimmig. Bovendien draait het niet altijd om het zingen zelf, maar ook om de uitstraling, de kledij, de lichaamsbouw en niet te onderschatten, de mythische X-factor.²⁴⁶ In het begin van de reeks zijn de juryleden er op getraind (en gebrand) om zo grof mogelijk de kandidaten onderuit te halen. Alle mogelijke argumenten zijn hierbij toegelaten: van het niet kunnen zingen tot het té dik zijn.²⁴⁷ Na de preselecties, wanneer men dertig kandidaten heeft uitgekozen, verandert de houding van de jury totaal. De juryleden worden *teamplayers* en geven voortdurend

²⁴³ TURNER, G., *Understanding Celebrity*. London, Sage, 2004, p. 6: “Among our compensations for the loss of community is an avid attention to the figure of the celebrity and a greater investment in our relations with specific versions of this figure. In effect we are using celebrity as a means of constructing a new dimension of community through mass media.”

²⁴⁴ Voor deze paragraaf baseren we ons voornamelijk op het artikel van REIJNDERS, S L., ROOIJAKKERS, G., VAN ZOONEN, L., “Community Spirit and Competition in *Idols*. Ritual Meanings of a TV Talent Quest.” In: *European Journal of Communication*. 22 (2007) 3, p. 275, Abstract: “In an attempt to explain the song contest’s popularity, this article analyses the content of two seasons of the Dutch version of *Idols*, with particular attention to the ritual structure. The content analysis shows that the ritual meaning of *Idols* lies in the representation of harmony and ranking. By criticizing and disgracing ‘bad’ contestants as a ritual of abjection, while at the same time glorifying the battle of the finalists as a classic rite of passage, an imaginary community is created with a fixed social order and a definable morality.”

²⁴⁵ ADORNO, T., *Essays on Music*. Berkeley, University of California press, 2002, p. 93 “By circling people, by enveloping them [...] and turning them as listeners into participants, it [i.e. music] contributes ideologically to the integration which modern society never tires of achieving in reality. It leaves no room for conceptual reflection between itself and the subject, and so it creates an illusion of immediacy in the totally mediated world, of proximity between strangers, of warmth for those who come to feel the chill of the unmitigated struggle of all against all.”

²⁴⁶ REIJNDERS, S L., ROOIJAKKERS, G., VAN ZOONEN, L., “Community Spirit and Competition in *Idols*.”2007, p. 283.

²⁴⁷ REIJNDERS, S L., ROOIJAKKERS, G., VAN ZOONEN, L., “Community Spirit and Competition in *Idols*.”2007, p. 279: “The judges make positive remarks about some contestants, while expressing doubts about others. For the vast majority of contestants, however, the comments are either negative or extremely so. Contestants have ‘too ordinary a voice’, are ‘completely interchangeable’, ‘have absolutely no chance’ or look too ‘priggish’. They lack ‘charisma’, are ‘too fat’, have ‘absolutely no talent’ or are ‘nothing at all’. Judge Henkjan Smits had this to say about one contestant: ‘You have no charisma, you can’t sing, you have no personality.’ The other judges nodded in agreement: ‘no voice, no performance, a lot of nothing’. A subsequent contestant was also mercilessly brushed aside with the comment ‘singing’s difficult, isn’t it?’”

opbouwende commentaar. Tijdens de zangacts van de dertig geselecteerden laten ze hun emoties de vrije loop. Er wordt een sfeer van harmonie en solidariteit in scène gezet.

De onrust en de chaos die zich aandienende tijdens de preselecties wordt bezworen doordat vele zondebokken werden geweerd. Na het oordeel van de jury lijkt er de 'natuurlijke orde' opnieuw ingesteld.²⁴⁸ Eindelijk is het kaf van het koren opnieuw gescheiden en werden al die stoutmoedige mensen die dachten dat ze konden zingen terug naar de marge van de maatschappij verwezen. Dáár horen ze volgens de jury ook thuis. Het betekent het einde van hun *American Dream*. De publieke blaam die deze stoutmoedigen treft wordt door velen goedgekeurd omdat zijzelf verantwoordelijk zijn voor hun eigen geënceneerde afgang. Vanuit hun luie zetel vragen 'de mensen' zich af hoe sommige kandidaten het gewoonweg aandurven met zo'n stem of figuur het podium te betreden. Hierbij vergeet men dat het programma draait op deze beschaming die er juist voor zorgt dat die dertig kandidaten een soort uitverkoren statuut verwerven. Het zondebokmechanisme is overduidelijk aanwezig in de karikaturalisering van de *Untermenschen*: zij die het slechtst gepresteerd hebben, om welke reden dan ook. Dubbele marginalisatie lijkt dus hier ook aanwezig: naast de middenmoot, dertig winners en tien lozers.²⁴⁹

Het programma *Idool* lijkt dus een mythisch verhaaltje dat geworteld is in het mimetische geweld. Het is maar doordat het overgrote deel van de deelnemers kan worden uitgesloten dat de kandidaat idolen een nieuwe status kunnen verwerven. Wie idool wil worden, moet zich onderwerpen aan de jury en hij/zij riskeert dus vernederd te worden. We kunnen hier twee verschillende rituelen herkennen: enerzijds een soort *rite de passage* en anderzijds een ritueel van abjectie. Omdat een potentiële kandidaat idool kan worden, moet hij/zij zijn oude identiteit achter zich/haar laten, om dan na een inwijdingsperiode zijn/haar nieuwe status op zich/haar nemen. Er is zelfs sprake van een hiërarchie tussen het idool en de gewone mensen.²⁵⁰

Er is door de massa een grote fascinatie voor deze overgangsfase. De vraag hoe je idool wordt houdt vele mensen bezig. Denken we maar aan de hele hype om ontdekt te worden via een filmpje op YouTube.²⁵¹

²⁴⁸ REIJNDERS, S L., ROOIJAKKERS, G., VAN ZOONEN, L., "Community Spirit and Competition in *Idols*." 2007, p. 278.

²⁴⁹ REIJNDERS, S L., ROOIJAKKERS, G., VAN ZOONEN, L., "Community Spirit and Competition in *Idols*." 2007, p. 280: "This element of taking delight in the discomfort of others reached a climax in the 2003 season with the recording of a special clip featuring the 10 most conspicuous rejected contestants. *Idols* host Reinout Oerlemans introduced the clip as follows: 'Keep watching, because after the ads there'll be a clip of the most bizarre contestants. We've recorded a clip that'll have you laughing yourself silly.' The contestants in question then appeared on screen, standing on a bare patch of land: a girl with large glasses, a boy wearing clogs, a thick-set girl and other 'less-than-talented' individuals. The image made special use of a fish-eye lens, a filmic device distorting the faces to further highlight the message of 'abnormality'. Interspersed with pictures of the judges almost crying with laughter, the 10 then launched into the ABBA song *Thank You for the Music*: "I'm nothing special, in fact I'm a bit of a bore. If I tell a joke, you've probably heard it before."

²⁵⁰ TURNER, G., *Understanding Celebrity*. 2004, p. 81: "So, in *Big Brother* and elsewhere, media rituals which seem to affirm the shared significance of an individual's transition of celebrity in fact entrench further the working division between 'media people' and 'ordinary people'. Heavily ritualized processes such as media events which seem to affirm the shared significance of media institutions' picture of the world in fact insist upon the hierarchy of that picture over any possible other." "So, in *Big Brother* and elsewhere, media rituals which seem to affirm the shared significance of an individual's transition of celebrity in fact entrench further the working division between 'media people' and 'ordinary people'. Heavily ritualized processes such as media events which seem to affirm the shared significance of media institutions' picture of the world in fact insist upon the hierarchy of that picture over any possible other."

²⁵¹ Om twee voorbeelden te geven van ontdekte idolen via YouTube: enerzijds de achttienjaar oude Esmée Denters die door een filmpje dat haar muzikalent expliciteerde op tournee mocht met Justin Timberlake en onmiddellijk een platencontract aangeboden kreeg. (http://nl.wikipedia.org/wiki/Esm%C3%A9_Denters) Een ander ontdekt natuurtalent is de negenjaar oude Rhain Davis die een filmpje op het internet plaatste met zijn voetbalkunsten. Hij kreeg prompt een contract aangeboden bij Manchester United. (onderstaand filmpje werd reeds meer dan 4.600.000 keer bekeken: <http://www.youtube.com/watch?v=hG47FDenyXw>) Toch dient deze hype ook met een korrel zout genomen te worden! Zie het artikel "Toch geen macht voor het volk. Hoe de muziekindustrie het internet manipuleert." In: *De Standaard* van 23 augustus 2008.

In ieder geval heeft het tv-programma de titel 'Idool' niet gestolen. Dit oorspronkelijk Griekse woord gebruikte men voor afbeeldingen en representaties van goden. Vandaar de hele heisa rond idolatrie: men had schrik dat de mensen in plaats van de goden de beelden zouden vereren, wat strikt genomen afgoderij zou zijn.²⁵² Vandaag heeft het woord 'idool' een ietwat verschillende betekenis, hoewel de afstraling van het goddelijke nog steeds meespeelt. Moderne idolen zijn exemplarische figuren, maar met een halfgoddelijke status.²⁵³

Susan Boyle, Britney Spears en Michael Jackson²⁵⁴

Het filmpje waarin Susan Boyle voor de eerste keer ten tonele verschijnt, is reeds tientallen miljoen keer bekeken.²⁵⁵ Het filmpje begint echter vrij negatief. Met gelach op de achtergrond en een hoempapamuziekje treedt een mollige dame met een afzichtelijk kleed op de voorgrond. De toon lijkt gezet. Tijdens het inleidende interview vertelt ze dat ze zevenenveertig jaar is, geen werk heeft en ook nog altijd vrijgezel is. Ze heeft zelfs nog nooit iemand gekust! Wanneer ze het podium betreedt, voelt de kijker onmiddellijk de weerstand van het publiek. Ook de drie juryleden, Pears, Amanda en Simon, doen weinig moeite om hun negatieve vooroordelen te verbergen. Terwijl Susan Boyle zich voor het publiek en de jury kort voorstelt, slaakt Simon een zucht. Piers lacht haar uit en toont expliciet zijn ongeloof in haar optreden. Tussendoor zoemt de camera in op mensen in het publiek die met hun ogen rollen en haar uitlachen. Kortom, het lijkt alsof het verdict over Susan Boyles optreden op voorhand is gevallen.

Maar dan start de muziek. Susan Boyle begint te zingen en er weerklinkt een prachtige stem. De wenkbrauwen van de juryleden gaan één voor één omhoog. Het publiek springt in haar verbazing overeind. De commentatoren achter de coulissen roepen de tv-kijker na: "You didn't expect that, did you?" Plots stralen de gezichten van de juryleden een en al vreugde uit. Een voor een slaken ze een zucht van diepe ontroering. Wanneer de muziek stopt, krijgt Susan Boyle van het publiek inclusief Amanda een staande ovatie. Maar evenals de omkering van het publiek en de jury, is ook de commentaar na de performance van de juryleden zeer opmerkelijk. Pears roept uit: "When you stood there, with your cheeky grin, *everybody was laughing at you!* Nobody is laughing now! That was stunning. I'm reeling from shock!" Amanda zegt iets gelijkaardigs: "I am so thrilled because I know *everybody was against you.* We are all so cynical but that was a complete wake up call. It was a complete privilege." Tot twee maal toe wordt de tegenstelling allen tegen één aangehaald. Susan Boyle stond op het randje om verbannen te worden. Ze was klaar om te worden beladen met alle schoonheidsfoutjes die in de publieke ruimte niet thuishoren, maar haar stem heeft haar gered van de af/ondergang. Dit doorbreken van de logica van het geweld maakt Susan Boyle voor sommigen een symbool van hoop.²⁵⁶ Sinds dit optreden is Susan Boyle uitgegroeid tot een wereldster. De nieuwssite *deredactie.be* meldt op 20 november 2009 dat de zangeres alle records breekt met de voorverkoop van haar debuut-cd.²⁵⁷ Toch lijkt al de persaandacht ook af en toe haar tol te eisen. Kort na haar doorbraak werd ze voor een week opgenomen in het ziekenhuis nadat ze was ingestort.

²⁵² MOYAERT, P., *Iconen en beeldverering*. 2007, p. 25.

²⁵³ REIJNDERS, S L., ROOIJAKKERS, G., VAN ZOONEN, L., "Community Spirit and Competition in *Idols*." 2007, p. 284: "Modern idols are also primarily images: photos or video pictures in the mass media. And with modern idols, too, the images in question are often idolized in almost religious terms. For instance, we observe in the case of *Idols* a striking resemblance between the pictures of the finalists and the religious statues, devotional pictures and other forms of idolatry from religious folk culture. The pictures of the *Idols* finalists usually show the face: glossy, almost illuminated photos of singing, ecstatic faces, in the centre of a sacral star or circle. And, as with the old devotional pictures, images of the *Idols* finalists are omnipresent."

²⁵⁴ Deze paragraaf is een herwerking van de tekst uit mijn *Goden, beelden en de massa*. 2007, p. 16-17.

²⁵⁵ <http://www.youtube.com/watch?v=9lp0IWv8QZY>

²⁵⁶ <http://www.tijdschriftlover.nl/Log.aspx?log=138> : "Susan Boyle is a message of hope."

²⁵⁷ http://www.deredactie.be/cm/vrtnieuws/cultuur%2Ben%2Bmedia/muziek/091120Boyle_voorverkoop

Wie enkele minuten surft op het *world wide web* vindt al gauw duidelijke voorbeelden van ‘idolatrie’ rond de figuur van Britney Spears. Tik in Google “Britney is my idol” in en je krijgt 100.000 zoekresultaten.

Britney is my idol and everything I aspire to be. I eat sleep and breathe Britney.²⁵⁸

Britney is my idol and my inspiration, everytime I see her I just can't help but SMILE. Britney Spears always manages to brighten up my days with her genuinely kind spirit and amazing musical talent.²⁵⁹

Britney Spears is my everything. Britney is my idol my role model my inspiration my hero my life my entire world. I have been a huge, loyal, dedicated, supportive true fan since day one. [...] When I hear Britney sing it is as if she is talking to me. some of the meanings and morals of her songs are so empowering. Britney's songs and words make me stop, think, and realise things that I have never realised before. She continues to shed a light over my life everyday. I no I may sound obsessive but every girl inspires to have a role model and I am just so proud to be able to say Britney Spears is mine. I couldn't imagine anyone else but Britney being my idol, she means the world to me. I love her with all my heart. [...] She will always be my idol and my biggest inspiration. Britney, I pray for you every night, you are always in my thoughts and I no you are better then these people who talk bad of you and try to bring you down. You are indestructible. You can conquer anything you want to. [...] Thank you for inspiring my life, and thank you for simply being you. Love you for eternity xxxxxx²⁶⁰

Deze uitlatingen van fans zijn een mooie illustratie bij de halfgoddelijke status van idolen. Britney Spears is alles, de wereld, het licht en het leven, de bron van inspiratie. Zij is hét eeuwig en onverwoestbaar model. Zij straalt vreugde en liefde uit.²⁶¹

Maar toch wordt een grote tol betaald voor deze godenstatus. Omringd door bodyguards die te opdringerige fans en pers op afstand moeten houden leidt Britney (en menig idool) een volledig afgeschermd leventje. Iedere uit- maar ook misstap wordt door de paparazzi genadeloos op foto en film vastgelegd. Zelfs heel intieme momenten worden zomaar te grabbel gegooid aan de Dag-Allemaal-lezende massa.²⁶² We focussen hierbij op een artikel getiteld *The Tragedy of Britney Spears*. Als *teaser* staat er te lezen: “She was a pop princess. Now she's in and out of hospitals, rehab and court. How Britney lost it all.”²⁶³ Het tragische lot in verband met Britney Spears toont heel mooi de ambivalentie die schuilgaat in de relatie massa-enkeling.²⁶⁴ Enerzijds is er de enorme bewondering van de massa. Spears is wereldberoemd, rijk, knap... Anderzijds is zij ook hét toonbeeld van een gevallen ster: ze was ooit van haar sokkel gevallen. Ze was de prooi geworden van de paparazzi die alleen maar uit zijn op spectaculaire en vooral sensationele

²⁵⁸ <http://en.allexperts.com/q/Spears-Britney-1430/Britney-1.htm> .

²⁵⁹ http://www.last.fm/group/Britney+Spears/forum/3879/_/152899

²⁶⁰ <http://www.britney.com/pt/user/iluvbritney>

²⁶¹ We moeten weinig moeite doen om hier gelijkenissen te zien met Jezus Christus. Van hem werd gezegd dat hij dé weg, dé waarheid en hét leven is.

²⁶² TURNER, G., *Understanding Celebrity*. 2004, p. 8: “We can map the precise moment a public figure becomes a celebrity. It occurs at the point at which media interest in their activities is transferred from reporting on their public role (such as their specific achievement in politics or sport) to investigating the details of their private lives. Paradoxically, it is most often the high profile achieved by their public activities that provides the alibi for this process of ‘celebritisation’.”

²⁶³ http://www.rollingstone.com/news/story/18310562/cover_story_the_tragedy_of_britney_spears/1

²⁶⁴ TURNER, G., *Understanding Celebrity*. 2004, p. 76: “Consequently, the tabloids deal with the celebrity industries through a see-sawing pattern of scandalous exposures and negotiated exclusives – at one point threatening the professional survival of the celebrities they expose, and at the other point contracting to provide them with unparalleled personal visibility. Little wonder that their mode of representation routinely works over the ambiguous territory between admiration and derision.”

foto's zoals van een kale Britney²⁶⁵, of van een dronken Britney die haar zontje bijna liet vallen... Deze beelden gingen de wereld rond en de menigte was verlekkerd op zoveel sensatie. Deze pervertering gaat zelfs zover dat op een bepaald moment een groot deel van de roddeljournalistiek op haar schouders rustte. In 2009 werden meer dan vijftienduizend roddelverhalen over haar geschreven. Op haar eigen website bekritiseert Britney Spears de top vijfenzeventig van meest belachelijke verhalen.²⁶⁶

Een heel mooie illustratie van het paparazzigeweld wordt getoond in een aflevering van *South Park* getiteld: "Britneys new look".²⁶⁷ Wanneer Britney Spears tijdens een nieuwsflits getiteld 'Britneywatch' gesignaleerd wordt in een klein gehucht, stroomt de massa samen om een foto van haar te kunnen nemen. Britney wordt wanhopig en probeert zelfmoord te plegen door zichzelf in het hoofd te schieten met een jachtgeweer. Wonder boven wonder overleeft Britney Spears haar zelfmoordpoging, hoewel ze twee derden van haar hoofd is kwijtgeraakt, maar dat schijnt niemand echt op te merken. De massa heeft enkel oog voor het feit dat ze wat gewicht is aangekomen, dat ze littekens heeft die wijzen op plastische chirurgie, dat ze een *cameltoe* heeft... Haar manager probeert op cynische wijze geld te slaan uit haar *new look*.²⁶⁸ Uiteindelijk beslissen twee jongens, Stan en Kyle om met haar te vluchten naar een plaats waar Britney rust kan vinden: de noordpool. Maar tijdens hun vlucht worden ze toch opgemerkt. De massa die Britney staat op te wachten, geeft uiteindelijk haar kwaadaardige bedoelingen toe. Britney Spears moet geofferd worden om een goede oogst te verkrijgen. Vroeger was dat het mooiste meisje van het dorp, nu zijn het de mooiste popsterren. *Uiteindelijk wordt geniaal in beeld gebracht hoe Britney dood gefotografeerd wordt*.²⁶⁹ De massa vormt een kring rondom Britney en blijft constant foto's met flits nemen tot een arts geruststellend constateert dat ze overleden is. Even geniaal is de overgang naar de volgende pastorale scène waar de maïsoogst inderdaad overvloedig is en de rust en vrede terug in het dorp is gekomen. Echter, een nieuw slachtoffer dient zich op TV aan, Miley Cyrus.

Als derde voorbeeld nemen we iemand die als godenkind werd geboren en nu na zijn dood zijn goddelijk statuut heeft verzilverd: Mickael Jackson.²⁷⁰ Reeds als kind, grootgebracht in een muzikale familie, werd Jackson wereldberoemd. Later groeide hij uit tot hét icoon van de hedendaagse popcultuur. Toch was ook zijn figuur niet onbesproken. Hij leed aan pillenverslaving, liet zijn neus verschillende keren plastisch corrigeren en werd bovendien beschuldigd van pedofilie (maar door de rechtbank wél vrijgesproken). Hij was op zijn minst een excentriek figuur: sommigen meenden dat hij overgevoelig was, anderen zeiden dat hij aan het Peter-pansyndroom leed. Het is echter interessant te focussen op zijn laatste grote optreden, namelijk zijn overlijden. Het is onvoorstelbaar hoe alomtegenwoordig Mickael Jackson was: tijdschriften, kranten, televisie, radio... In winkels als de Fnac lagen zijn cd's en DVD's rijkelijk geëtaled, zijn film *This is it* werd onder veel mediabelangstelling gelanceerd in de cinema's. Bovendien was hij een tijdlang hét gespreksonderwerp bij uitstek. Rond zijn begrafenis werden nog een paar shows geënceneerd. Het dode lichaam werd voor een laatste keer op het podium gehesen. Zijn allergrootste fans konden zich echter niet neerleggen bij zijn dood en beweerden dat zijn overlijden opgezet spel was. Allerlei *conspiracy*-theorieën

²⁶⁵ Dit voorval wordt in het artikel "the most public downfall of any star in history" genoemd."

²⁶⁶ <http://www.britneyspears.com/2009/12/theyearinbs.php>

²⁶⁷ <http://www.southparkstudios.com/guide/1202/>

²⁶⁸ http://nl.wikipedia.org/wiki/Britney%27s_New_Look

²⁶⁹ Een interessante verwijzing kan hier gemaakt worden naar een filmfragment uit *The Doors* van OLIVER STONE (1991). In de film vertrouwt popidool Jim Morrison net voor het podium bestijgt de volgende woorden aan de camera toe: "They don't want me, they want my death. Ripped to pieces."

²⁷⁰ <http://www.parool.nl/parool/nl/23/MUZIEK/article/detail/250471/2009/06/26/Dutch-Michael-Jackson-Hij-is-een-soort-god-.dhtml>: "Hij is een soort God gewoon. En dan bestond hij ook nog eens. Dus hij was meer dan een God. Het klinkt misschien raar, maar zo voel ik dat."

schoten als paddenstoelen uit de grond. Het kon toch niet zijn dat de grote Michael Jackson zomaar overleden was. Net zoals Jezus en Elvis moet Michael Jackson tot het land van de levenden behoren.²⁷¹

We besluiten deze paragraaf door een paar punten op een rijtje te zetten. Vooreerst verwijzen we naar de kwetsbaarheid van publieke figuren: wat ze ook doen, het gaat de hele wereld rond. Ze hebben geen privacy meer. De gewelddadige jacht op gegevens en beelden uit hun privéleven zorgt ervoor dat idolen soms beginnen te lijken op opgejaagd wild. Ook bij de dood van Lady Di werd duidelijk hoe gewelddadig het paparazzi-milieu was. Er is geen ontkomen aan: eens je gespot bent, wordt heel je leven publiek te grabbel gegooid. Ten tweede is de positie op het podium ook geen evidente plaats. Zowel Susan Boyle als Britney Spears hadden last van hun voorbeeldpositie en gingen er voor de ogen van de camera's volledig onder door. Ook het gevaar voor corrumpering is reëel aanwezig. Idolen worden subtiel gedwongen in podiumrollen te kruipen die goed verkopen, soms zelfs met het verlies van de eigen authenticiteit.²⁷² Er zijn hierbij nog andere voorbeelden te geven: zoals een Franse Mini-miss-verkiezing waarbij kinderen al op zeer jonge leeftijd gedwongen worden in te spelen op de erotiserende verleidingstechnieken²⁷³ of Eddy Wally die zich moedwillig liet bekogelen met tomaten en eieren bij optredens op studentencantussen of -dopen...²⁷⁴ Men kan zich afvragen hoever we vandaag nog afstaan van de gladiatorenspelen uit het Romeinse Rijk. Bovendien is er voor deze sterren geen enkele mogelijkheid meer om te vluchten. Eens op het podium is er geen mogelijkheid meer om terug te treden in de schaduw van het alledaagse leven. Ten derde wijzen we op de ambivalente verhouding van de massa ten aanzien van de idolen. Idolen worden tegelijk vergoddelijkt én verguisd.²⁷⁵ De ene dag worden idolen door de media de hemel in geprezen, de volgende dag worden ze door het slijk gehaald.²⁷⁶ Deze idolen kunnen dus als zondebokken omschreven worden. Er is telkens sprake van sociale isolatie bij wereldbekende idolen.²⁷⁷

Popsterren als rolmodellen: imitatio idoli

De fascinatie van de menigte voor bekendheden is niet altijd onschuldig. Psychologen hebben na onderzoek aangetoond dat heel veel fervente fans van een idool potentieel gevaarlijk gedrag vertonen. De *celebrity worshippers* kunnen *grosso modo* onderverdeeld worden in drie groepen.²⁷⁸ Ten eerste zijn er de fans

²⁷¹ TURNER, G., *Understanding Celebrity*. 2004, p. 94: "All the trappings are there around the dead Elvis, Diana and Jim Morrison: the shrines, memorials, regular gatherings of the faithful, even sightings of the reincarnation – all signs of a religious practice."

²⁷² TURNER, G., *Understanding Celebrity*. p. 34: "The celebrity, of course, is a very useful way of connecting these cross media processes. They become a means of taking product from one format to the next, a fundamental part of the process of content streaming. In one sense this is not new. The star of a new movie release will routinely do a round of television talk shows to promote the product. What does seem new, however, is the importance of the celebrity as a *branding* mechanism for media products that has assisted their fluent translation across media formats and systems of delivery."

²⁷³ Op 23 augustus was er op een Franstalige zender was er een reportage over minimiss-verkiezing waarbij een meisje van 7 à 8 jaar in een leren pak op een kleine moto allerlei suggestieve en erotische dansbewegingen maakte. Een grappige associatie hierbij is de miss non verkiezing, die spijtig genoeg niet zal doorgaan dit jaar. <http://www.deredactie.be/cm/de.redactie/buitenland/1.369144>

²⁷⁴ <http://www.guido.be/desktopmodules/articledetail.aspx?mid=362&itemid=166&tabid=0&pageid=0>

²⁷⁵ Vgl. GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 112.

²⁷⁶ TURNER, G., *Understanding Celebrity*. London, 2004, p. 115: "Gossip refuses, in essence, the prestige and admiration offered by the text, the vertical relationship offered between celebrity and watcher, opting instead for a system of collective evaluation and horizontal relationships between gossipers."

²⁷⁷ Zie ook: MCCUTCHEON, L., LANGE, R., HOURAN, J., "Conceptualization and measurement of celebrity worship" in: *British Journal of Psychology*. 93 (2002), p. 68.

²⁷⁸ MCCUTCHEON, L., LANGE, R., HOURAN, J., "Conceptualization and measurement of celebrity worship" 2002, p. 74-75. Vgl. p. 81: "In particular, the lowest levels of celebrity worship are characterized by solitary behaviours that we interpret to reflect sensation seeking and entertainment, but these behaviours take on a social component at higher levels of celebrity worship. Interestingly, at the highest levels celebrity worship reverts back to the private sphere, but this worship now has obvious obsessive-compulsive features."

die zich individueel interesseren voor hun idool: ze bekijken hun idool, lezen iets over of van hun idool, beluisteren hun idool en dat allemaal in hun vrije tijd als een vorm van vermaak. De tweede groep fans verenigen zich en zijn aanwezig op sociale activiteiten georganiseerd ter ere van hun idool. De sociale interactie met andere fans is hierbij van belang. Uiteindelijk blijft er een derde groep fans over die moeilijker te categoriseren valt. Deze fans identificeren zich sterk met het succes en/of de mislukkingen van hun idool. Deze empathie kan echter ook samengaan met over-identificatie en compulsieve gedragingen, repetitieve gedachten, en obsessief bezig zijn met (de details uit) het leven van hun idool. In deze laatste groep is er vaak sprake van psychopathologisch gedrag. Opmerkelijk is wel dat het artikel de stelling voorop schuift dat er niet zomaar een aparte categorie van pathologische verering bestaat en dat dus elke idoolverering kan omslaan in een pathologische vorm.²⁷⁹ Er blijkt tevens geen verschil te bestaan in het type van beroemdheden: of ze nu muzikant, acteurs, sporters of om een ander reden beroemd zijn.²⁸⁰ Een laatste interessante bemerking is het feit dat vele fans die een pathologische vorm van idoolverering nastreven dit vaak doen vanuit persoonlijke psychische problemen. Zo wordt er gesuggereerd dat idoolverering een manier is “to soothe the ‘empty self.’”²⁸¹

Ook andere bronnen maken gewag van dit fenomeen. Uit een ondervraging van zeshonderd Amerikanen naar hun identiteit en hun interesse in beroemdheden bleek dat één op drie lijdt aan een ongezonde, quasi-pathologische fascinatie voor het leven van rijke en beroemde mensen dat kan leiden tot gevaarlijk, obsessief gedrag.²⁸² Soms leidt die verering zo ver, dat een fan vanuit de frustratie niet genoeg aandacht te krijgen van zijn idool, uitermate destructief gedrag vertoont.²⁸³ Stalking en automutilatie zijn hiervan slechts twee voorbeelden. Een bekend voorbeeld is het lied *Stan*, een fictief verhaal over de zanger Eminem en een grote fan van hem. De fan kan het onmogelijk verkroppen dat Eminem hem zo weinig aandacht schenkt omdat hij en Eminem toch een zodanig speciale band hadden.²⁸⁴

Er lijkt zich een verschuiving te hebben voorgedaan doorheen de tijd. Vandaag lijken de traditionele, aloude voorbeeldrollen zoals leerkracht, priester, politicus... zich niet meer te kunnen opwerpen als na te volgen modellen.²⁸⁵ Veel mensen lijken tegenwoordig dan ook op zoek te zijn naar nieuwe idolen waarmee ze zich kunnen identificeren. Samuel IJsseling kondigt hier zelfs een nieuw polytheïsme aan met een allegaartje van goden, halfgoden en idolen.²⁸⁶ Ook de reclame schotelt ons allerlei modellen voor en hoopt zo de ‘consu-mens’ te kunnen verleiden.

²⁷⁹ McCUTCHEON, L., LANGE, R., HOURAN, J., “Conceptualization and measurement of celebrity worship” 2002, p. 80.

²⁸⁰ McCUTCHEON, L., LANGE, R., HOURAN, J., “Conceptualization and measurement of celebrity worship” 2002, p. 80.

²⁸¹ McCUTCHEON, L., LANGE, R., HOURAN, J., “Conceptualization and measurement of celebrity worship” 2002, p. 82. Zie ook GANS, E., “Chronicles of Love and Resentment. On Celebrity.” in: *Anthropoetics*. 1997. (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/views/vw108.htm>): “This is what is meant by the oft-stated opposition between the “emptiness of my life” and my fantasy of the celebrity’s fairy-tale existence. But it isn’t emptiness but *plenitude* that disturbs me – the plenitude of the world of Others. Celebrity-fantasy, indeed, any kind of fantasy, doesn’t fill an empty space; on the contrary, it helps me separate myself from the evidence of my mediocrity that those close to me provide. If I were a hermit, I’d have no need to fantasize about celebrities.” Zie ook: VERHAEGHE, P., *Het einde van de psychotherapie*. Amsterdam, De bezige bij, 2009, p. 32. Paul Verhaeghe bespreekt het “lege zelf” als een symptoom voor een tijd waarin stabiele groepsvorming ondergraven wordt. Om dit lege zelf te vullen zijn er verschillende opties: zich aansluiten bij extreme of fundamentalistische groeperingen die met alle geweld hun eigen identiteit terug opeisen, het overseksualiseren van het lichaam... Hierboven wordt ook de optie van identificatie met popsterren als voorbeeld aangegeven.

²⁸² <http://www.theage.com.au/articles/2003/08/14/1060588497208.html>.

²⁸³ Zie: VAN COILLIE, G., “Nabootsing, rivaliteit en religie.” 2005, p. 28.

²⁸⁴ BUYS, E., *Vrouwen, Jezus, en rock-‘n-roll*. Ambo, Averbode, 2009, p. 85.

²⁸⁵ TAYLOR, CH., *De malaise van de moderniteit*. Kampen/Kapellen, Kok Agora/Pelckmans, 1994, p. 55: “In die vroegere <sc. hiërarchische> samenlevingen werd wat wij nu de identiteit van een persoon noemen grotendeels bepaald door zijn of haar sociale positie.”

²⁸⁶ Zie: IJSSELING, S. *Apollo, Dionysos, Aphrodite en de anderen. Griekse goden in de hedendaagse filosofie*. Amsterdam, Boom, 1994, p. 183-184. IJsseling bepleit een soort postmodern polytheïsme naar Grieks model. De mens heeft in tijden van veelheid en versnippering immers nood aan vele goden om zich te kunnen identificeren. “De wereld, en niet alleen die van de Grieken,

Jezus Christus, idolatrie en het Messiasgeheim

Vooreerst zijn er verschillende voorbeelden te geven die wijzen in de richting van een soort idoolerschap van Jezus.²⁸⁷ Zo berichtten de media nog niet zo lang geleden dat Jezus voortaan ook tussen de *actionheroes* in de winkelrekken terug te vinden is.²⁸⁸ Een stoere, breedgeschouderde pop gehuld in een witte judojas met rode gordel spreekt met een Schwarzeneggerstem: "I'm the Lord, thy God. Thou shall have no other gods before me! [...] Remember the Sabbath! [...] Thy shall not kill!"²⁸⁹ Jezus, die dan in elk spel ongetwijfeld de kant van de goeden verdedigt, kan het opnemen tegen *the bad guys*; Spiderman, Lucky Luke, X-man en Xena achterna!

We verwijzen opnieuw naar *South Park* waarin ook een Jezus-figuur voorkomt.²⁹⁰ In deze serie heeft ook Jezus een vaste (gast)rol. Zo heeft hij bijvoorbeeld een eigen praatprogramma. Vaak raakt Jezus echter verwickeld in geweldscènes. Zo vermoordt Jezus met een *ninjaster* de paus²⁹¹, gaat hij het gevecht aan op leven en dood met de Kerstman²⁹² of laat zich op Pasen doodsteken door Kyle nadat ze elkaar een "Happy Easter" hadden gewenst.²⁹³ Ondanks alle ironie tonen bovenstaande voorbeelden toch de fascinatie voor een soort superheld die midden in het geweld gaat staan om via krachtmeting zijn superioriteit te bewijzen. We kunnen ook vele Jezus-films aanhalen die ons knappe, blauwogige en gespierde 'Jezi' met filmsterallures.²⁹⁴ Het stoere en knappe imago laten vele vrouwen onmiddellijk wegdromen en de mannen willen zich spontaan met deze halfgod identificeren. Ook de roddelpers lijkt van alle tijden te zijn. De vele speculaties over Jezus' vermeende amoureuze relatie met Maria Magdalena doet heel sterk denken aan onze hedendaagse interesse voor het privéleven van onze nieuwe (af)goden. Zo lijkt Jezus op een of andere bekende Hollywoodacteur die een of andere heldhaftige hoofdrol speelt in een actiefilm.

Hoewel bovenstaande elementen overduidelijk aansluiten bij hedendaagse trends in onze samenleving, fronsen vele gelovigen toch de wenkbrauwen. Hier rijst immers de vraag of men geen loopje neemt met

wordt bevolkt door personages die fungeren als navolgenswaardige of afschrikwekkende voorbeelden, als spiegels waarin de mens kan ontdekken wie hij is en als figuren waaraan hij zijn identiteit ontleent. Zonder deze en dergelijke personages zou er voor de mens niets te zien en te doen zijn, te denken of te zeggen."

²⁸⁷ BENNETT, S. C., "Christ, Icons, and Mass Media." In: FISHWICK, M., BROWNE, R. B. (Ed.), *Icons of popular culture*. Ohio, Bowling Green University Press, 1970, pp. 91-102. In dit artikel wordt Christus als exorcist vergeleken met iconen of popsterren uit de jaren '70: James Bond, the Playgirl of the Month, Richard Nixon, John F. Kennedy, the Beatles... Zoals Jezus een icoon was in zijn tijd, zo heeft elke tijd andere populaire, mythische figuren.

²⁸⁸ <http://ship-of-fools.com/Gadgets/Toys/142.html> : "Herobuilders.com of Connecticut, USA, have announced the addition of a new hero to their ranks of action dolls – "the ONLY real hero," in fact. Standing fully 12" tall, the Jesus Christ Action Figure comes with an optional microchip, which enables him to declaim the 10 Commandments in the sort of American accent you hear on the movie trailers. Listen to him speak... [click here!](#) Now Jesus can stand proud alongside the other heroes celebrated by herobuilders.com. There's the heroic George Bush Action Figure for example. And the "Talking British Ally" doll, bearing the familiar features of Tony Blair. Yes indeed. Jesus has at last joined the War on Terror, on the side of the good guys. Meanwhile, languishing among the Villain dolls, are the Butcher of Baghdad, Osama, and Uday Hussein (which must win tasteless toy of the year for recreating his dead features from newspaper photographs). And not forgetting Jacques Chirac, who spouts, "I vetoed you again, you stupid American cowboys!" at the touch of a button. Rumours that Dick Cheney has shares in herobuilders.com are completely unfounded. Get your Talking Jesus Christ Action Figure [here!](#) Only \$34.95."

²⁸⁹ http://ship-of-fools.com/Gadgets/Toys/142_sound.html

²⁹⁰ Zie: [http://en.wikipedia.org/wiki/Jesus_\(South_Park\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Jesus_(South_Park)) .

²⁹¹ <http://www.youtube.com/watch?v=qW3IXpEcBZk>

²⁹² <http://www.youtube.com/watch?v=5gfwQRjzclE>

²⁹³ <http://www.youtube.com/watch?v=hu0-WUu8LCg&feature=related>

²⁹⁴ GIRARD, R., "On Mel Gibson's *The Passion of the Christ*." In: *Anthropoetics*. 10 (2004) 1 (http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1001/RG_Gibson.htm): "It is Hollywood saccharinity that first dominated religious cinema, featuring Jesuses with hair so blond and eyes so blue that they could never be subjected to the abuses of Roman soldiers."

de exegetische werkelijkheid. Men heeft ons immers niets bericht over een Jezus die de Romeinse overheersers een dreun verkocht of zijn rivalen gewelddadig uitschakelde. Integendeel, Jezus liet zich zonder slag of stoot gevangen nemen en is, ondanks de spot, in zijn goddelijkheid niet van zijn kruis afgekomen.

Als we het evangelie onder de loep nemen, dan merken we dat er argumenten tegen de platvloerse idolisering van Jezus spreken.²⁹⁵ In Marcus' thema van het Messiasgeheim²⁹⁶ merken we dat er heel omzichtig omgesprongen wordt met de vermeende goddelijkheid van Jezus. Deze ligt niet in het succes die hij had bij de menigte, integendeel. Het is juist deze problematische, gewelddadige relatie met de massa die in het evangelie aan de kaak wordt gesteld.²⁹⁷

Het Messiasgeheim toont Jezus' paradoxale verhouding tot de massa aan. Hij wil zijn messiaanse identiteit voor de massa verborgen houden of toch zo lang mogelijk uitstellen. Wanneer Jezus een wonder verricht, gebiedt hij de omstaanders hierover te zwijgen.²⁹⁸ Ook de uitgedreven demonen worden monddood gemaakt. Het behoort natuurlijk tot zijn roeping om als Messias in die gewelddadige relatie tot de massa te gaan staan. Maar omdat hij weet hoe de logica van het geweld zich zal voltrekken en leiden tot de kruisdood, probeert hij in het begin van zijn openbaar leven de massa te ontzien. Hij wil niet zomaar provoceren of tumult veroorzaken.²⁹⁹ Hoe meer bekendheid hij echter verwerft, des te gewelddadiger de scènes worden met de massa.

Jezus zoekt ook vaak de eenzaamheid op om tot rust te komen en zich in gebed tot God te kunnen richten. Het is in deze stilte en rust dat hij zijn ware authentieke zelf terugwint. De ware transcendentie ligt niet in de totalitaire en heroïsche zelfverwerkelijking die voortvloeit uit een vals zelfbeeld.³⁰⁰ Jezus hangt nergens zijn identiteit op aan zijn succes bij de massa. Mocht dit het geval geweest zijn, dan was Jezus een van de vele grote en vergeten mislukkelingen uit de menselijke geschiedenis geweest.

Naast de focus van het evangelie op de gewelddadige relatie van de massa tot Jezus, kunnen we ook een verschil merken in de boodschap die Jezus bracht. Jezus weet al te goed dat idolatrie en personencultussen blasfemisch is en ook reeds door de Joden werd verboden.³⁰¹ Zijn optreden staat echter niet in het teken

²⁹⁵ LEVINAS, E., *Entre nous*. Paris, Grasset, 1991, p. 70.

²⁹⁶ Zie bijvoorbeeld MARCUS 8, 30.

²⁹⁷ HAMERTON-KELLY, ROBERT G. *The Gospel and the Sacred: Poetics of Violence in Mark*. Minneapolis, Fortress Press, 1994, p. 102: "It does not amount to a "messianic secret," however, because, in some cases, like the Gadarene, the beneficiaries are actually commanded to spread the news. It is rather an indication of the negativity of the crowd's presence, inhibiting the free flow of faith and healing power."

²⁹⁸ MARCUS 1, 43-44a: "Jezus stuurde hem [de genezene] weg met de ernstige waarschuwing: 'Denk erom dat u tegen niemand iets zegt.'"

²⁹⁹ WREDE, W., *The Messianic Secret*. Cambridge, James Clarke & Co., 1971, p. 183: "Even John reports on occasion that Jesus hid himself or withdrew from the crowd. [...] He withdraws from the mountains from the people [...] because he does not desire the outward dignity of king which is to be pressed upon him. He withdraws from the crowd [...] because for the moment he does not want their presence; it may be in order not to provoke a tumult."

³⁰⁰ VERSTRAETEN, J. "Responsible Leadership beyond Managerial Rationality: The Necessity of Reconnecting Ethics and Spirituality." In: FLYNN G. (Eds.), *Leadership and Business Ethics. Issues in Business Ethics*, 25. Berlin, Springer, 2008, p. 137: "A striking combination can be detected in this process, a combination of absolute dependence and the endeavour to elevate the self to heroic proportions. By submitting oneself to a company or a professional organisation one acquires the illusion that one is a hero, but instead of finding oneself in the process, one is condemned to cherish nothing more than a false image. The absolute is no longer present in this context in authentic transcendence, but rather in the insistence of total self-realisation in which one is likely drown with just as much pleasure as Narcissus did in his own reflection." Verder in het artikel biedt Verstraete enkele richtingwijzers om deze obstakels voor authentiek leiderschap te omzeilen. Hierbij wordt gefocust op een spiritualiteit waar plaats is voor gebed en meditatie, voor een ignatiaans onderscheidingsproces. De kunst van authentiek leiderschap bestaat in het zich blijven verhouden tot het ware zelf en niet tot het valse beeld van een totalitair streven naar zelfrealisatie.

³⁰¹ SCHWAGER, R., *Must There be Scapegoats? Violence and Redemption in the Bible*. New York, Gracewing, 2000, p. 76

van zichzelf, maar van zijn boodschap en zijn relatie tot God.³⁰² De waarheid die hij met zijn persoon incarneert is essentieel gerelateerd aan zijn persoonlijke en intieme relatie tot God. Als hij zegt: “Ik ben de weg, de waarheid en het leven” dan verwijst hij ook onmiddellijk door naar de Vader.³⁰³ Het is Jezus dus niet te doen ter meerdere glorie van zichzelf.

Een laatste argument tegen het feit dat Jezus als een ordinaire idool van zijn tijd kan gezien worden is de focus op het lijden. Het Messiasgeheim koppelt expliciet Jezus’ goddelijkheid aan zijn kruisdood. Jezus moet eerst lijden en sterven voor hij werkelijk als Christus kan gezien worden.³⁰⁴ In die zin sluiten we ook aan bij Girards thema van de Openbaring. Wat sinds het begin der tijden verborgen was, komt pas in de kruisdood volledig aan het licht. Jezus’ leven is een voorbereiding op het lijdensverhaal. Jezus’ messiaanse opdracht kan dus niet los gezien worden van het kruis en dit is andermaal een heel groot verschil met de idoolcultuur van vandaag.

Het evangelisch, antropologisch verschil dat zich hier manifesteert, legt vooral de klemtoon op de gewelddadigheid van de massa tegenover de enkeling. Het Messiasgeheim speelt ook op die gewelddadigheid in. In het evangelie wordt de personencultus rond Jezus radicaal opengebroken door Jezus’ relatie tot God. Jezus verwerft zijn goddelijke status doorheen het lijden en niet door goedkope idolatrie van zijn persoonlijke kwaliteiten en vermogen tot het doen van wonderen.

§ 2. JEZUS ALS KONING EN HET HEMELSE KONINKRIJK GODS

Mijn koningschap hoort niet bij deze wereld. Als mijn koningschap bij deze wereld hoorde, zouden mijn dienaren wel gevochten hebben om te voorkomen dat ik aan de Joden werd uitgeleverd. Maar mijn koninkrijk is niet van hier.³⁰⁵

Het liturgisch jaar binnen de katholieke kerk wordt afgesloten met het hoogfeest van Christus Koning. Op het eerste gezicht zegt dit liturgisch hoogfeest ons nog weinig.³⁰⁶ We deinzen immers spontaan terug wanneer politieke of andere machten worden verheerlijkt of verabsoluteerd. Bovendien is het koningschap in Europa volledig uitgehold en verworpen tot een louter ceremoniële functie. Het (feodale) koningschap werd in vervlogen tijden vaak religieus gelegitimeerd: de koning werd beschouwd als plaatsvervanger van God op aarde. Vandaag is iedere vorm van koninklijke macht gesecculariseerd. Er is geen plaats meer voor totalitaire, absolute monarchen zoals Zonnekoning Lodewijk XIV. We weten dus op het eerst gezicht niet zo goed welke betekenis we aan het feest van Christus Koning moeten geven.

Koning Zondebok

Vanuit de girardiaanse antropologie blijkt dat ook de positie van koning geworteld is in het zondebokgeweld. Maar voor we Girards antropologische beschouwingen analyseren over “Koning Zondebok” kijken we eerst naar onze (post)moderne invulling van het koningschap. We zien vandaag

³⁰² ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 198: “Jesus’ identity is entirely dependent on that of the Father and is brought into being as a human in quite a specific way: the perfect imitation by the Son of the Father.”

³⁰³ JOHANNES 14, 6-21.

³⁰⁴ WREDE, W., *The Messianic Secret*. Cambridge, James Clarke & Co., 1971, p. 138: “He must first suffer, die and rise. It therefore will not do to proclaim him in the meanwhile as the Christ.”

³⁰⁵ JOHANNES 18, 36.

³⁰⁶ http://preachingpeace.blogspot.com/preaching_peace/2009/11/christ-the-king.html .

duidelijk hoe er een soort uitholling van het koningschap plaatsgrijpt en hoe de reële macht van de monarchie langzaam helemaal verschuift naar de democratische instellingen. We maken echter de link met het vorige hoofdstuk rond de hedendaagse idoolcultus in de bespreking van de Lady-Dianamanie van enkele jaren geleden.

Ceremonieel koningschap en Lady-Dianamanie

Het koningschap zoals het in Europa hier en daar nog voorkomt is een *Fremdkörper* in de huidige democratische context. De erfelijkheid bijvoorbeeld waarmee het koningschap generatie op generatie wordt doorgegeven doet ons spontaan denken aan middeleeuwse, feodale toestanden. Alle democratiserende en emancipatieve bewegingen ten spijt vertelt het erfelijke koningschap ons dat sommige mensen door hun geboorte voorbestemd zijn de troon te bestijgen.³⁰⁷ Toch heeft die erfelijkheid af en toe ook zijn voordelen. Middenin woelige politieke rivaliteiten, blijft het koningschap zo vrij van strijd en concurrentie en kan het soms de stabiliteit bieden die de natie nodig heeft. Denken we maar aan hoe men in de zomer van 2008 een langdurig beroep deed op koning Albert II om de Belgische politieke, communautaire crisis te bezweren. Desalniettemin beschouwen velen de erfelijke monarchie als archaïsch en uit de tijd.

Ook de vorm en stijl waarmee koningen en koninginnen de publieke ruimte betreden heeft iets ouderwets. Bij de speciale gelegenheden waarbij de ceremoniële rol van de koning(in) centraal staat, wordt er (tê)veel aandacht besteedt aan pracht en praal: al het opgeblonken goudwerk wordt voor de gelegenheid nog eens uit de kast gehaald. Het lijkt sterk op een onwezenlijk sprookje wanneer de koning(in) zich laat rondrijden in gouden koetsen en zich laat omringen door de volledig opgeklede, maar inefficiënte koninklijke wacht te paard. Het staat in schrill contrast met het officiële optreden van de president van Amerika die stevast rondrijdt in een zwaar bepantserde Cadillac, opgekleed is in een stijlvol kostuum en omgeven is door zwaarbewapende bodyguards.³⁰⁸ Dat de Franse president Sarkozy in 2009 in Versailles een congres organiseerde en zich alle koninklijke *grandeur* liet welgevalen, was eerder te wijten aan zijn narcisme, dan dat het essentieel was voor zijn presidentschap.³⁰⁹

De sterkste indicatie voor de desintegratie van het monarchale instituut is echter de steeds verdere uitholling van de reële macht die een koning(in) nog heeft. Het optreden van de monarch wordt nagenoeg volledig gedicteerd door het democratisch verkozen parlement. Te pas en te onpas kan het parlement de koning(in) terugfluiten.³¹⁰ De dotaties voor de koninklijke familie kunnen door het parlement eenzijdig worden teruggeschroefd.

Alle tradities en symbolen van het koningschap lijken dus door de tand des tijds aangetast. Een van de oorzaken die zeker meegespeeld hebben is de overgang van een feodaal, hiërarchisch naar een

³⁰⁷ HARVEY, A., "Monarchy and Democracy: A Progressive Agenda." In: [The Political Quarterly](#). 75 (2004) 1, p 34-42. "[T]he hereditary principle cannot be defended in an abstract sense. It would be unusual in the extreme to apply it to any new institution or to use it to replace existing means of selecting holders of public office – a hereditary judiciary, for example, would be inconceivable. Further, where it prevails in existing institutions, such as the House of Lords, there is a general consensus that heredity is not a good basis for positions of power and decision. Ours, rightly, is an age of democracy and meritocracy."

³⁰⁸ <http://www.allpics4u.com/lifestyle/queen-regina-and-11-presidents.html> .

³⁰⁹ <http://www.euronews.net/2009/06/22/sarkozy-making-history-at-versailles/> : "But Sarkozy has been criticised by opposition parties for self-aggrandisement normally associated with what they claim would be a monarchy and not a republic."

³¹⁰ Denken we maar aan het incident toen koning Boudewijn de abortuswet niet wou ondertekenen. (<http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,969868,00.html>).

kapitalistisch, democratisch maatschappijmodel.³¹¹ Deze nieuwe sociaaleconomische situatie ondergraaft elke institutionele hiërarchie die niet op kapitaal is gestoeld. Symbolische autoriteit wordt hierdoor meer en meer een leeg begrip.³¹² Voor de symbolische en ceremoniële functie van de koning lijkt dus steeds minder plaats te zijn.³¹³

Toch zien we dat de koning en zijn familie op een andere manier hun plaats veroveren in onze maatschappij, maar dat dankzij een soort *celebrity*-status.³¹⁴ In tijden waarin reclame en lifestyleprogramma's onze levensstijl dicteren en het consumentisme dé zingeving bij uitstek is, zien we de koninklijke familie opnieuw op de voorgrond treden in roddelmagazines en royaltyshows.³¹⁵ Denken we bijvoorbeeld maar aan de nauwgezette analyses en commentaren over de jurken van prinsessen en koninginnen bij defilés. Maar ook de massahysterie rond de dood van de Britse prinses Lady Diana is een triest voorbeeld van deze wende.

Verskillende artikels die verschenen naar aanleiding van de dood van Lady Diana hebben de massahysterie geassocieerd met de antropologie van Girard.³¹⁶ We bespreken hieronder twee citaten die bovenstaande tekst illustreren.

Op dezelfde wijze werd Diana door een groot publiek beschouwd als de enige ware Royal, in tegenstelling tot de 'huiselijke' Windsors, die sinds de jaren vijftig krampachtig proberen een gewone familie te lijken. [...] Diana's frisse, spontane Englishness contrasteerde met de plumpe somberheid van het "Grieks-Duitse" huis van Windsor. [...] In die zin was Diana, als outsider in werkelijkheid de insider."³¹⁷

Prinses Diana wordt dé Royal bij uitstek genoemd omwille van haar levensstijl en voorkomen. Het traditionele en oubollige karakter van het Britse koningshuis wordt gehekel en gecontrasteerd met de frisse en hippe verschijning van Lady Di die perfect op de camera's kon inspelen. Zij is hét prototype van

³¹¹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*; 2007, p. 114. Girard meent dat dit kapitalistisch maatschappijmodel waar het geld een voortreffelijke bemiddelende functie heeft, het geweld op een andere, maar efficiënte manier kan gekanaliseerd worden. Zie ook: GIRARD, R., *Evolution and conversion*. 2007, p. 244.

³¹² VERHAEGHE, P., *Het einde van de psychotherapie*. 2009, p. 14-15: "Binnen de groep zijn er meestal bepaalde figuren die deze [symbolische autoriteit] dragen(ouders, priesters, rechters, et cetera) en die daarom een speciale plaats krijgen binnen de gemeenschap. [...] Zingeving en regelgeving zijn juist, omdat de leider dit garandeert; de leider krijgt zijn positie precies vanuit die zinverlening en regelgeving. Deze cirkelredenering is noodzakelijk, omdat een groep niet zonder regelgeving kan en een individu niet zonder zinverlening. Ze is onvermijdelijk, omdat zowel zinverlening als regelgeving tot op zekere hoogte arbitrair is en bijgevolg wel moet berusten op een door de groep gedeelde conventie, waarvoor de leider zowel de waarborg als de sluitsteen is."

³¹³ GIRARD, R., *God en geweld*. 1993, p. 28-29. Ook de juridische macht lijkt onderhevig te zijn aan deze tendens.

³¹⁴ TURNER, G., *Understanding Celebrity*. 2004, p. 95-96: "While it is a heavily naturalised role that the royal family performs, it is also most aggressively exclusive of all forms of celebrity [...]. It is denied the forms of legitimation available to film stars or television personalities, for instance: there is no narrative of discovery, no invocation of magical talent, no 'star quality' explaining the sudden rise to fame. The royals lack a legitimating myth of success. This is where Diana comes in. Her celebrity produced 'a curious variant of the myth of success': she was a commoner, a misfit and ultimately, 'a failure in her royal duties' from the perspective of most of the family."

³¹⁵ De krant *Het Laatste Nieuws* heeft een aparte rubriek *Royalty* voor de laatste koninklijke roddels en weetjes: <http://www.hln.be/hln/nl/947/Royalty/index.dhtml>. Zie ook: ZIZEK, S., *Geweld. Zes zijdelinge bespiegelingen*. Amsterdam, Boom, 2009, p. 32-33: "Veel verhalen over de toekomst hebben iets van "Big Brother" in zich, maar ik denk dat dit een twintigste-eeuwse opvatting van tirannie is. De tirannie die nu plaatsvindt gaat onder nieuwe dekmantels schuil – de tirannie van de eenentwintigste eeuw heet "democratie." De heersers [...] zijn daarom geen grijze; geüniformeerde orwelliaanse 'totalitaire' bureaucraten, maar verlichte, democratische bestuurders, beschaafd, ieder zijn of haar eigen 'leefstijl'."

³¹⁶ BROUWER, A., "De oermoord op prinses Diana." In: *De Groene Amsterdammer*. 1998. (http://www.groene.nl/1998/51/De_oermoord_op_prinses_diana) ; DELVER, J., "René Girard en Lady Di" *In de marge*. 1998. (http://www.bezinningscentrum.nl/indemarge/ssi_indemarge/pdf_indemarge_hor/marge298.pdf) ; GANS, E., "Chronicles of Love and Resentment." 1997.

³¹⁷ http://www.groene.nl/1998/51/De_oermoord_op_prinses_diana

deze transformatie waarbij de legitimiteit van de monarchale hiërarchie niet langer afhangt van het louter behoren tot de traditionele koninklijke familie. Alle leden van de koninklijke familie daarentegen worden getaxeerd op hun rol als *celebrity*.

An apparently more useful way to talk about celebrity from an anthropological perspective is to note its resemblance to the sacred. [...]. [T]he naive pundits [...] construct a model of an essentially dual relationship between "the public" or "we" and a celebrity such as Princess Diana.³¹⁸

Eric Gans vertrekt vanuit de dood van prinses Diana en de reactie van de menigte om zijn artikel over *celebrities* te schrijven. Heel treffend plakt hij de term 'sacraal' op de cultus die ontstaat rond deze beroemdheden. Het toont immers het zondebokgeweld van de massa-enkeling verhouding heel mooi aan.³¹⁹

Koning Zondebok

In *La violence et le sacré* maakt Girard een antropologische analyse van enkele bekende rituelen en offercultussen die aan het koningschap verbonden zijn. In wat volgt willen we enkele centrale thema's uit deze analyse bespreken.

Vooreerst is de thematiek van Koning Zondebok een mooi voorbeeld van de dubbele marginalisatie. Door in het centrum te staan, wordt de koning geïsoleerd van de rest van het volk en lijkt hij in die zin op hen die door de maatschappij worden uitgesloten: armen, misdadigers, zieken, godslasteraars... Soms worden ook deze uitgeslotenen en *outcast* voor even op de troon gezet.³²⁰ Het is belangrijk dat er een soort uitsluiting wordt geësceneerd of plaatsgrijpt waarop het hiërarchisch verschil zich kan enten. Op die manier lijkt het alsof het geweld van de differentie spontaan in het leven werd geroepen. Het vrij bekende voorbeeld van de antropoloog Paul Du Chaillu illustreert deze overgang van geësceneerd geweld naar de troonsbestijging heel mooi.

As he [King elect] was walking on the shore, on the morning of the seventh day, he was suddenly set upon by the entire populace, who proceeded to a ceremony which is preliminary to the crowning, and which must deter any but the most ambitious men from aspiring to the crown. They surrounded him in a dense crowd, and then began to heap upon him every manner of abuse that the worst of mobs could imagine. Some spat in his face ; some beat him with their fists ; some kicked him ; others threw disgusting objects at him ; while those unlucky ones who stood on the outside, and could reach the poor fellow only with their voices, assiduously cursed him, his father, his mother, his sisters and brothers, and all his ancestors, to the remotest generation. A stranger would not have given a cent for the life of him who was presently to be crowned. [...] Njogoni [the King elect] bore himself like a man and a prospective king. He kept his temper, and took all the abuse with a smiling face. When it had lasted about half-an-hour they took him to the house of the old king. Here he was seated, and became

³¹⁸ GANS, E., "Chronicles of Love and Resentment." 1997.

³¹⁹ In verband met dit zondebokgeweld, zie ook: http://www.groene.nl/1998/51/De_oermoord_op_prinses_diana : "‘Ons verdriet is een schuldig verdriet', zei de historicus Michael Ignatieff daags na Diana's ongeluk, toen de doodsoorzaak nog lang niet vaststond: 'We hebben allemaal meegewerkt aan de mythe die haar doodde. Wij allen hebben betaald voor de honden die haar de dood injoegen.' Had hij werkelijk zo'n haast om te biechten of wilde hij onwillekeurig bij de 'jagers' horen?"

³²⁰ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 48: "In other cases it is a prisoner of war, an outcast, or a common criminal who is elevated to a place of honor and rendered all manner of service prior to sacrifice. This model is well known from the Aztec example. What prisoners of war from outside a society and kings who rule in it have in common is that they can easily be isolated, the one by their strangeness and the other by their eminence."

again for a little while the victim of his people's curses. Then all became silent; and the elders of the people rose and said, solemnly (the people repeating after them), "Now we choose you for our king; we engage to listen to you and to obey you." [...] He was then dressed in a red gown, and received the greatest marks of respect from all who had just now abused him.³²¹

Ook de koninklijke incestrituelen kunnen we in dit kader plaatsen.³²² In sommige Afrikaanse stammen is het de rituele gewoonte dat de nieuwe koning slaapt met familieleden en zo het incestgebod overtreedt. De koning die met strakke hand de wetten aan het volk moet dicteren, is zelf de Eerste overtreder.³²³ Dit past volgens Girard helemaal binnen de context van het zondebokmechanisme. De positieve marginalisering van de koning moet dus gepaard gaan met andere duidelijke slachtofferkenmerken. De incestueuze overtreding geeft de koning zijn koninklijk karakter, al is deze daad zelf allesbehalve koninklijk, integendeel.

Girard pleit er dus voor om het incestritueel volledig in de lijn te zien met de andere, soms bloedige rituelen die met een troonsbestijging gepaard gaan: het innemen van verboden voedsel, het baden in bloed, het drinken van brouwsels samengesteld uit geplensde geslachtsdelen, bloederige restjes, allerlei afval.³²⁴ Dit toont duidelijk aan dat het overtreden van regels, het misdadig handelen of het negeren van een verbod of zelfs taboe als ritueel in scène worden gezet om een gesacraliseerde, (on)schuldige Overtrederfiguur te creëren, die vanuit die sacrale, gewelddadige sfeer in staat is de gemeenschap te regeren.³²⁵

Het spreekt voor zich dat er in die primitieve religies een sterke band was tussen religie en koningschap. In vele culturen was ook de koning de offerpriester bij uitstek.³²⁶ Net omdat de koning zich in de sacrale sfeer beweegt, is hij ook bij uitstek diegene die het offergeweld kan kanaliseren. Ook het goddelijk statuut van de koning lijkt op de vergoddelijking van de uitgedreven en vermoorde zondebokken. De koning en de godheid zijn de uitwerkingen van eenzelfde dynamiek: een god is een koning die zijn volk heeft gered door het feit dat hij ter dood werd gebracht.³²⁷ Een koning is een god die op miraculeuze wijze het massageweld heeft overleefd en nu als levende dode de rust en vrede in de gemeenschap moet bewaken.

³²¹ DU CHAILLU, P., *Adventures in the great forest of equatorial Africa and the country of the Dwarfs*. New York, Harper & Brothers, 1890, p. 8. (via: <http://www.archive.org/details/adventuresingrea00duch>)

³²² Zie bv. VAN DEN BERGHE, P. L. & MESHER, G. M., "Royal Incest and Inclusive Fitness." 1980, p. 301-302: "By marrying endogamously within the royal family, and thereby violating a general rule of clan exogamy, the king or prince affirms his special status, and puts himself above the common law. In de Heusch's (1958) terms, he puts himself hors clan, that is, above his own clan and outside the network of matrimonial exchange that binds common mortals who practice clan exogamy."

³²³ GIRARD, R., *God en geweld*. 1993, p. 110: "Dus zal men van de koning eisen dat hij datgene voltrekt waarvan men hem *de eerste keer* heeft beschuldigd, en net als *de eerste keer* zal dit niet onder het gejuich maar wel onder het gejuig van het publiek gebeuren; in principe zal de incest bij elke nieuwe troonsbestijging dezelfde reacties van haat en collectief geweld veroorzaken die moeten uitmonden in de bevrijdende terechtstelling, in de triomfantelijke komst van de culturele orde, *zoals de eerste keer*." Vgl. SWARTLEY, W. M. (ed.), *Violence Renounced*. 2000, p. 183.

³²⁴ GIRARD, R., *God en geweld*. 1993, p. 108-109.

³²⁵ GIRARD, R., *Job*. 1987, p. 88-89: "The change in meaning is part of the process of ritualisation. The crimes are scarcely crimes any longer, or are not crimes at all but rather initiation rites into the ambiguous power of the king; sometimes they may even be regarded as heroic deeds."

³²⁶ GIRARD, R., *God en geweld*. 1993, p. 113.

³²⁷ SIMONSE, S., "A la recherche des derniers rois boucs émissaires." In: Anspach, M. R. (red.) *Girard*. Paris, L'Herne, 2008, p. 101: "Pour Girard, le roi bouc émissaire ouvre une fenêtre sur la nature de la divinité. Roi et dieu sont des élaborations de la même dynamique, le dieu étant un roi qui a sauvé son peuple grâce au fait d'avoir été mis au mort. La violence du meurtre collectif colle à la peau des dieux primordiaux. Dans les religions historiques, surtout dans les monothéismes, le dieu est progressivement épuré de son aspect violent. Mais le lien (*religio*) qui unit les participants au meurtre du roi à la même substance que le lien célèbre dans le culte du dieu. Les deux complexes institutionnels – la royauté et le culte de la divinité – déploient des élaborations différentes d'un même drame du salut." Vgl. SIMONSE, S., "De slaperigheid van koning Fadyet. Regicide en het zondebokmechanisme in de Nilotische Soedan." In: VAN BEEK, W. (red.) *Mimese en geweld. Beschouwingen bij het werk van René Girard*. Kampen, Kok Agora, 1988, p. 172-208.

Net omdat de koning voorbij dat hiërarchisch, sacraal verschil leeft, is hij in staat om binnen de gemeenschap de orde te handhaven.³²⁸ De koning staat omwille van zijn soevereiniteit op een paradoxale manier binnen én buiten de gemeenschap. Hij kan de wetten stellen, maar tegelijk zelf buiten de wet staan.³²⁹

De koning als *homo sacer* bemiddelt, oordeelt, interpreteert en straft op basis van zijn uitgestelde dood, of zoals Derrida het zou zeggen, op basis van de hiërarchische *différance*.³³⁰ De gemeenschap zal de koning dus eren om het goede werk dat de koning verricht en vrezen voor het sacraal geweld waarin hij staat.³³¹ Deze *double bind* is typisch voor elke verhouding tot geweld: het verwijst naar de gespleten identiteit van de zondebok/slachtoffer/koning als enerzijds stichter en redder van de gemeenschap, maar anderzijds ook als kwaadaardige boosdoener die te pas en te onpas opnieuw met het geweld de orde en rust van de gemeenschap kan komen verstoren.³³² Een mooi voorbeeld uit de antropologie is het lied van de *Moro-Naba* om de koning toe te zingen: “Je bent een uitwerpsel, je bent een hoop vuil, je komt om ons te doden, je komt om ons te redden.”³³³

Er is ook nog een ander antropologisch voorbeeld die deze *double bind* illustreert. In het *Cabier de L’Herne* dat aan Girard is gewijd vergelijkt Simon Simonse de interacties tussen de gemeenschap en de koning met de interacties tussen de gemeenschap en haar vijanden. De gemeenschap zendt bijvoorbeeld haar vredesgezanten naar de koning alsof er ook met de koning over vrede moet onderhandeld worden. Bij een lange droogte wordt overleg gepleegd of de gemeenschap de koning op het matje roept of een van haar vijanden de oorlog verklaart. Ook de terechtstelling van de koning vertoont sterke gelijkenissen met het doden van een vijandelijke krijger. De koning wordt op het strijdveld, buiten het dorp gedood en zijn lijk blijft ter plaatse liggen.³³⁴

³²⁸ GIRARD, R., *God en geweld*. 1993, p. 112.

³²⁹ AGAMBEN, G., *Homo Sacer. De soevereine macht en het naakte leven*. Amsterdam, Boom, 2002, p. 21.

³³⁰ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 101.

³³¹ BAILIE, G. *Violence Unveiled*. 1995, p. 124: “This figure, who has demonstrated an ability to approach the sacred with impunity, will very likely come to serve as both the mediator and interpreter of the mysteries of the sacred, on the one hand, and the community’s designated victim, on the other. The community’s relationship to this figure will involve the same paradox of attraction and repulsion that characterizes its relationship to the sacred for which he becomes the channel and spokesman. It is in this way that the rudimentary forms of kingship and priesthood emerge. “The king reigns only by virtue of his future death,” writes Girard. “He is no more and no less than a victim awaiting sacrifice, a condemned man about to be executed.””

³³² MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 85: “Kingship emerges from the divided identity of the victim, for it bifurcates the function of the victim as founder and savior of the community from the equally necessary destruction of the victim [...]. Of course, the literature on the sacrificial role of kingship, from Shakespeare through Frazer, Hocart, and Kantorowicz, is superabundant. The value of the victimary hypothesis is for the coherence it lends to such massive data.” Vgl. GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 69: “The king is a preferred target for victimization. After all, the institution itself originates in scapegoating. Therefore, the king tends to go back to his original status.”

³³³ GIRARD, R., *God en geweld*. 1993, p. 111, zie ook: HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 48-49.

³³⁴ SIMONSE, S., “A la recherche des derniers rois boucs émissaires.” In: Anspach, M. R. (red.) *Girard*. Paris, L’Herne, 2008, p. 102: “J’ai découvert une grande ressemblance entre, d’un côté, les interactions entre la communauté et le roi, et, de l’autre côté, celles entre la communauté et ses ennemis. Les mêmes intermédiaires qui servaient d’ambassadeurs de paix entre communautés hostiles étaient envoyés auprès du roi quand la communauté voulait lui rappeler ses devoirs ou, lorsqu’on le croyait en colère à juste titre, pour l’apaiser. Les ennemis étaient rendus responsables des crises écologiques au même titre que le roi. [...] Si l’on tuait le roi, on le faisait d’habitude dans le même lieu, à l’extérieur du village, qui servait de champ de bataille pour les guerres contre les ennemis. Le cadavre du roi était abandonné à l’endroit même où il avait été tué, exactement comme l’étaient les corps des ennemis tués au cours de la bataille.”

Jezus, Koning van de Joden of van het Rijk Gods?

In het begin van de Matteüsevangelie kloppen de drie wijzen bij Herodes aan met de vraag: “Waar is de pasgeboren koning van de Joden? Wij hebben namelijk zijn ster zien opgaan en zijn gekomen om hem eer te bewijzen.”³³⁵ Dit zet de toon voor de rest van het Nieuwe Testament. Naast de titel “koning der Joden” wordt Jezus ook “koning van Israël”³³⁶, “koning der eeuwen”³³⁷, “heerser over de vorsten van de aarde”³³⁸ en “Hoogste Heer en koning”³³⁹ genoemd. Het lijkt ons dus interessant om te kijken hoe we binnen de evangeliën en de traditie het antropologisch begrip van Koning Zondebok en Christus Koning kunnen rijmen.

Jezus en de doornenkroning

In het passieverhaal leverde Pilatus Jezus over aan de soldaten om hem te geselen. Matteüs vertelt hoe Jezus hierbij als koning werd bespot en beschimpt:

Ze kleedden hem uit en deden hem een scharlakenrode mantel om, ze vlochten een kroon van doorntakken en zetten die op zijn hoofd. Ze gaven hem een rietstok in zijn rechterhand en vielen voor hem op de knieën. Spottend zeiden ze: ‘Gegroet, koning van de Joden,’ en ze spuwden op hem, paktten hem de rietstok weer af en sloegen hem tegen het hoofd. Nadat ze hem zo hadden bespot, trokken ze hem de mantel uit, deden hem zijn kleren weer aan en leidden hem weg om hem te kruisigen.³⁴⁰

De gelijkenis met de Koning Zondebok en het geweld dat hierboven werd beschreven is treffend. Vele antropologen hebben dan ook deze Bijbelse passage vergeleken met andere rituelen zoals de Romeinse Saturnalia-koning.³⁴¹ Ook James Frazer was getroffen door de sterke gelijkenissen tussen de marteling van Jezus en de Saturnaliafestiviteiten en becommentarieert in zijn *Golden Bough* deze stelling van Paul Wendland uitvoerig. Tegelijk zegt Frazer echter dat het een quasi universeel geweldritueel is dat in iedere cultuur voorkomt.³⁴² Het christendom biedt ons volgens Frazer enkel een apolitieke versie van dit ritueel.³⁴³

Anderen verwijzen dan weer naar de oude Kanaänitische cultus waar de koning werd geofferd en brengen dit in verband met een vers uit de Hebreeuwenbrief³⁴⁴: “[W]ant als er geen bloed wordt uitgegoten, vindt

³³⁵ MATTEÛS 2, 2.

³³⁶ JOHANNES 1,49.

³³⁷ 1 TIMOTEÛS 1, 17.

³³⁸ OPENBARING 1, 5.

³³⁹ OPENBARING 19, 16.

³⁴⁰ MATTEÛS 27,28-31.

³⁴¹ WENDLAND, P., “Jesus als Saturnalien-König.” In: *Hermes*. 33 (1898) 1, p. 178: “Wenn die römischen Legionare Christus zu einem Saturnalien-Könige ausstaffirten, so lag ihnen jedenfalls auch der Gedanken nahe, dass er das Schicksal dieses Königs theilte; denn nach der Maskerade wird er sofort zur Kreuzigung abgeführt.”

³⁴² Zie : GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 913.

³⁴³ MILBANK, J., “Stories of Sacrifice: From Wellhausen to Girard” in: *Theory Culture Society*. 12 (1995), p. 26: “In the slaying of the divine King, Frazer discovers the central rite of all religion, and reads Christianity as offering an apolitical and universal version of such a rite.” Verder noemt Frazer dit verhaal zoals het door het christendom werd beschreven als een “a variant of ‘oriental corruption’ of the *mythos* of the God-King.”

³⁴⁴ ROSENBERG, R. A., “Jesus, Isaac, and the “Suffering Servant”.” In: *Journal of Biblical Literature*. 84 (1965) 4, p. 388.

er geen vergeving plaats.”³⁴⁵ Nog anderen vermelden de nietzscheaanse interpretatie om dit Bijbels verhaal als een zwak afkooksel te zien van de gewelddadige Dionysoscultus.³⁴⁶

Ook John Dominic Crossan analyseert de koninklijke bespotting van Jezus in zijn boek *Wie vermoordde Jezus?* en linkt het verhaal expliciet aan het Joodse zondebokmechanisme. Dat de zondebok(ken) op de grote Verzoendag met scharlakenrode wol werd(en) bekleed en op weg naar de woestijn geslagen en bespuwd, wordt vergeleken met de geseling en bespotting van Jezus.³⁴⁷ Naast teksten uit het Oude Testament verwijst Crossan ook naar twee apocriefe teksten: *Brief van Barnabas* en *Evangelie van Petrus* waar de link tussen de joodse zondebok(ken) en de bespotting en kroning van Jezus in het passieverhaal nog sterker naar voor komt.

Het is dus duidelijk dat het verhaal van de geseling van Jezus en de doornkroning een wijdverspreid antropologisch fenomeen is. Hoewel Jezus niet écht tot koning gekroond werd en dus niet echt reële macht kreeg, wortelt deze bespotting wel in het zondebokgeweld dat eigen is aan kroningsrituelen.³⁴⁸ Girard is echter van mening dat, hoewel het ritueel van de Koning Zondebok universeel is, het christendom er alles aan doet om het geweld niet goed te praten en het slachtoffer als onschuldig te laten naar voren komen. Om dit te illustreren wil ik verwijzen naar een treffende uitbeelding van deze Bijbelpassage in de glasramen van het Leo XIII seminarie te Leuven.³⁴⁹ Jezus zit op een soort troon en is gekleed in een koninklijke mantel. De twee beulen die Jezus afranselen, lijken tegelijk op twee koninklijke knechten die Jezus dienen. Hierdoor straalt hij een koninklijke waardigheid uit. Maar tegelijk is hij gekroond met de doornenkroon en wordt zijn lijden expliciet zichtbaar. Net omdat dit lijden niet wordt verbloemd, maar openlijk getoond, is het christendom volgens Girard uniek.

***Hosanna, aan het kruis met hem!*³⁵⁰**

Het begin van de Goede Week, waar het passieverhaal centraal staat, legt een heel mooi spanningsveld bloot omtrent de betekenis van Jezus' koningschap. In de liturgie van Palmzondag worden immers twee verschillende evangeliefragmenten tegenover elkaar geplaatst en bewust gecontrasteerd.

In het eerste evangeliefragment, de blijde intrede in Jeruzalem, wordt Jezus door de menigte als een koning onthaald. Die menigte rondom hem roept luidkeels “Hosanna voor de Zoon van David! Gezegend hij die komt in de naam van de Heer. Hosanna in de hemel!”³⁵¹ Jezus maakte zelf allusie op deze koninklijke intocht door te verwijzen naar een citaat uit Zacharias: “Zeg tegen Sion: “Kijk, je koning is in aantocht, hij is zachtmoedig en rijdt op een ezelin en op een veulen, het jong van een lastdier.””³⁵²

³⁴⁵ HEBREEUWEN 9,22.

³⁴⁶ MILBANK, J., “Stories of Sacrifice.” 1995, p. 27.

³⁴⁷ CROSSAN, J. D., *Wie vermoordde Jezus? Over anti-semitisme in de evangeliën*. Ten Have, Baarn, 1997, p. 172-174. Crossan wijst erop dat er sprake is van twee zondebokken. In de *Brief van Barnabas* komt dit heel duidelijk naar voor: één van de zondebokken wordt de woestijn in gestuurd, de ander gekroond en op een altaar geofferd.

³⁴⁸ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 116.

³⁴⁹ PRIEM, K., “De kapel van het Leo XIII-seminarie.” In: *Open Monumentendag Leuven*, Leuven, 1993, p. 25.

³⁵⁰ Zie ook mijn bijdrage in: ANCKAERT, L., DEMARÉ, S., JANSSEN, K. E.A. (red.), *Al de dagen van ons leven. Christelijk gezinsboek voor de 21ste eeuw*, Averbode, Altiora, 2008, p. 484-485.

³⁵¹ MATTEÛS 21, 9.

³⁵² MATTEÛS 21, 5. Zie ook ZACHARIAS 9, 9: “Juich, Sion, Jeruzalem, schreeuw het uit van vreugde! Je koning is in aantocht, bekleed met gerechtigheid en zege. Nederig komt hij aanrijden op een ezels, op een hengstveulen, het jong van een ezelin.” Vgl. 1 KONINGEN 1, 38.

Het tweede evangeliefragment vertelt hoe enkele dagen later het volk zich volledig tegen diezelfde Jezus keert.³⁵³ Er is een omslag van de publieke opinie merkbaar tussen de blijde intrede en zijn ter dood veroordeling.³⁵⁴ De term “koning” krijgt nu eerder een spottende betekenis, zoals het ook hierboven reeds beschreven werd. Zelfs als Pilatus Jezus aan het volk presenteert als hun koning, schreeuwen ze om ter luidst: “Aan het kruis met hem!”³⁵⁵ In zijn filmbespreking van *The Passion* van Mel Gibson omschrijft Girard deze *double bind* als volgt:

One of the things that Mel Gibson’s Pilate says to the crowd is not contained in the Gospels, but it seems to me to be faithful to its spirit: “Five days ago you wanted to make this man your king and now you want to kill him.” This is an allusion to the triumphal welcome Jesus received the preceding Sunday, known as Palm Sunday in the liturgical calendar. The crowd that receives Jesus triumphantly is the same crowd that shouts for his death five days later. Mel Gibson is right, I think, to emphasize the crowd’s sudden about-face, its cruel inconsistency and surprising volatility.³⁵⁶

In de liturgie van Palmzondag wordt de menigte dus een spiegel voorgehouden. Tijdens de palmprocessie wordt de blijde intrede quasi nagespeeld. Onder gezang van het “Hosanna” wordt de priester/voorganger met palmtakken als *alter Christi* verwelkomd. Het is dezelfde voorganger die daarna tijdens het passieverhaal de terdoodveroordeelde Jezusfiguur speelt.

Leidende dienaar

De titel van deze paragraaf is een woordspel rond een begrip uit de profetie van Jesaja: de lijdende dienaar.³⁵⁷ Omdat de thematiek van het lijden en slachtoffer expliciet aan bod komt in het volgende hoofdstuk, beperken we ons hier tot de paradox die de evangeliën ons voorhouden: om te leiden moet je dienen.

Jezus riep hen bij zich en zei: ‘Jullie weten dat heersers hun volken onderdrukken en dat leiders hun macht misbruiken. Zo zal het bij jullie niet mogen gaan. Wie van jullie de belangrijkste wil zijn, zal de anderen moeten dienen, en wie van jullie de eerste wil zijn, zal jullie dienaar moeten zijn.’³⁵⁸

³⁵³ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 118: “The collective nature of sacrificial violence is a key element, and the passion narratives give particular attention to the role of the crowd. This is reflected in the dramatic contrast between the throngs that acclaim Jesus on his entry into the city on Palm Sunday and the mob that cries for his death on Friday.”

³⁵⁴ GIRARD, R., *La route antique des hommes pervers*. Paris, Grasset, 1985, p. 25 : “Job est la victime du retournement massif et soudain d’une opinion publique visiblement instable, capricieuse, étrangère à toute modération. Il ne paraît guère plus responsable du changement de cette foule que ne l’est Jésus d’un changement très analogue, entre le dimanche des Rameaux et le vendredi de la Passion.”

³⁵⁵ MATTEÛS, 27,22. Vgl. JOHANNES 19,13-15.

³⁵⁶ GIRARD, R., “On Mel Gibson’s *The Passion of the Christ*.” In: *Anthropoetics*. 10 (2004) 1 (<http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap1001/RGibson.htm>.)

³⁵⁷ Het thema van Jesaja’s lijdende dienaar kan op twee manieren in verband worden gebracht met het thema van Christus Koning. Enerzijds wijzen antropologen ons op de gelijkenis met de vernederingen van een plaatsvervanger voor de koning in het ritueel drama waarbij men uiteindelijk ter dood brengt. Zie: ROSENBERG, R. A., “Jesus, Isaac, and the “Suffering Servant”.” 1965, p. 382: “The “Suffering Servant” passage (Isa 52, 13- 53,12) seems to constitute a portion of ritual drama centering about a similar humiliation, culminating in death, of a “substitute” for the figure of the king.” Anderzijds is er een verwijzing naar het lijden en de zelfgave van Jezus Christus. Zie ook p. 386: “The first Christians believed that the kingdom of God had been manifest on earth by the appearance of Jesus, the messianic priest-king, in his role as the Suffering Servant. The related theme of Jesus as the Lamb of God, sacrificed to take away the sins of the world.”

³⁵⁸ MATTEÛS 20, 25-28. Vgl. SWARTLEY, W. M. (ed.), *Violence Renounced. René Girard, Biblical Studies and Peacemaking*. Telford, Pandora Press, 2000, p. 192: “Here the “king” who is a servant.”

Nadat de moeder van twee van de apostelen de toekomst van haar zonen probeert veilig te stellen, laat Jezus' antwoord weinig aan de verbeelding over. Eerst probeert hij die bezorgde moeder duidelijk te maken dat hij een ander koninkrijk voor ogen heeft. Het is hem niet te doen om Israël *manu militari* te veroveren, integendeel. Hij veroordeelt het geweld van de wereldlijke heersers en stelt een nieuw principe voor: dienstbaarheid. Jezus waarschuwt zijn leerlingen dus om zomaar in het gewelddadige, politieke spel mee te gaan en formuleert een geweldloos alternatief. Ook de voetwassing staat volledig in het teken van deze dienstbaarheid.³⁵⁹

Het is dezelfde paradox en omkering die we in de Bergrede aantreffen. Jezus verkondigt er: "Gelukkig de zachtmoedigen, want zij zullen het land bezitten."³⁶⁰ Het hele politieke bestel wordt op zijn kop gezet. Het zijn de meest ambitieuze, carrièrerichte politici die ook naast de macht zullen grijpen. Ook in het Magnificat zingt Maria: "[God] toont zijn macht en de kracht van zijn arm en drijft uiteen wie zich verheven wanen, heersers stoot hij van hun troon en wie gering is geeft hij aanzien."³⁶¹ Deze hoopvolle boodschap heeft een dubbele betekenis: ze spreekt een hoop uit voor alle slachtoffers en uitgestotenen, maar ze is ook een waarschuwing voor allen die uit zijn op macht.³⁶²

Bij Johannes vinden we ten slotte een citaat dat toont dat Jezus probeerde omzichtig om te springen met het feit dat sommigen hem nu al tot koning wilden uitroepen. Net als in vorig hoofdstuk waar we het Messiasgeheim hebben besproken, deinst Jezus ook hier terug om in het centrum van de massa te gaan staan. Ieder aards koningschap is, zoals we al hebben aangetoond, geworteld in het geweld en dit is niet de weg die Jezus wil gaan.

Jezus begreep dat ze hem wilden dwingen om mee te gaan en hem dan tot koning zouden uitroepen. Daarom trok hij zich terug op de berg, alleen.³⁶³

³⁵⁹ JOHANNES 13, 12-17: "Toen hij hun voeten gewassen had, deed hij zijn bovenkleed aan en ging weer naar zijn plaats. 'Begrijpen jullie wat ik gedaan heb?' vroeg hij. 'Jullie zeggen altijd "meester" en "Heer" tegen mij, en terecht, want dat ben ik ook. Als ik, jullie Heer en jullie meester, je voeten gewassen heb, moet je ook elkaars voeten wassen. Ik heb een voorbeeld gegeven; wat ik voor jullie heb gedaan, moeten jullie ook doen. Waarachtig, ik verzeker jullie: een slaaf is niet meer dan zijn meester, en een afgezant niet meer dan wie hem zendt. Je zult gelukkig zijn als je dit niet alleen begrijpt, maar er ook naar handelt."

³⁶⁰ MATTEÛS 5,5. Vgl. ALISON, J., *Knowing Jesus*. London, SPCK, 1998, p. 43. "The key feature of blessedness is that it involves living a deliberately chosen and cultivated sort of life which is not involved in the power and violence of the world, and which because of this fact, makes the ones living it immensely vulnerable to being turned into victims. That is the center of the ethic as taught by Jesus in the Sermon on the Mount." Vgl. SCHMIDT, P., *Ongeboord. Christen zijn volgens de Bergrede*. Leuven, Davidsfonds 2008, p. 88-90.

³⁶¹ LUCAS 1, 51-52.

³⁶² Ook in het Oude Testament is deze dubbelzinnigheid al aanwezig. Jahweh is de koning, maar kiest de kant van de kleine en uitgesloten mensen. Zo wordt bijvoorbeeld in het strijdlied van Mozes na de overwinning op de Egyptenaren God als koning geprezen omdat hij hen redde uit het slavenbestaan. (zie: EXODUS 15, 18: De HEER is koning voor eeuwig en altijd). Ook in PSALM 68 wordt JHWH tegelijk de "vader van wezen, beschermers van weduwen" (vers 6) en koning genoemd (vers 25). Ook PSALM 146 associeert Gods koningschap met het opkomen voor de zwakken: "de HEER beschermt de vreemdelingen, wezen en weduwen steunt hij, maar wie kwaad doen, richt hij te gronde. De HEER is koning tot in eeuwigheid" (vers 9-10a).

³⁶³ JOHANNES 6, 15. Zie ook PIUS XI, *Quas Primas. Over het feest van Christus Koning*, 1925. §26. (via: <http://www.rkdocumenten.nl>) Immers bij meer dan een gelegenheid, terwijl de Joden, ja zelfs de apostelen in de waan verkeerden, dat de Messias het volk zou bevrijden en het koninkrijk van Israël herstellen, moest Hij die waanvoorstelling verstoren en hun die ijdele hoop ontnemen. Toen Hij door de bewonderende menigte, die Hem omstuwde, tot koning zou uitgeroepen worden, wees Hij die titel en die eer van de hand door te vluchten en Zich verborgen te houden, en tegenover de Romeinse landvoogd verklaarde Hij, dat Zijn rijk „niet van deze wereld" was.

Jezus Christus, Koning van het Rijk Gods

Na het lezen van bovenstaande paragrafen, kan men zich op het eerste gezicht terecht afvragen of het feest van Christus Koning dan wel nog een authentieke betekenis kan hebben. Het koningschap is besmet door het zondebokgeweld. We hebben reeds aangetoond dat het christendom zijn best doet om dit koninklijke geweld te openbaren via de liturgie van Palmzondag of de voorstelling van de doornkroning van Jezus. De verheerlijking van de koning is echter ook geworteld in de gewelddadige *double bind* van de massa tot de enkeling/zondebok. En dus rijst de vraag of de verheerlijking van Jezus als Christus Koning wel op een authentieke manier kan gebeuren? En wat moeten we dan verstaan onder het begrip ‘Koninkrijk Gods’? Als Pilatus in het Johannesevangelie vraagt of Jezus koning is, dan antwoordt hij:

Mijn koningschap hoort niet bij deze wereld. Als mijn koningschap bij deze wereld hoorde, zouden mijn dienaren wel gevochten hebben om te voorkomen dat ik aan de Joden werd uitgeleverd. Maar mijn koninkrijk is niet van hier.³⁶⁴

Het koningschap van Jezus lijkt dus een ‘ander’ koningschap te zijn, één dat niet behoort tot deze wereld. De hamvraag is echter waar dan de gelijkenissen en verschillen liggen tussen het aardse koningschap en het koningschap van Jezus.

Zoals hierboven ook reeds aangehaald lijkt Jezus het geweld van het aardse koningschap te schuwen. Hij heeft geen leger van dienaren klaarstaan die voor hem vechten en als een van zijn leerlingen toch geweld gebruikt tijdens Jezus’ arrestatie op de Olijfberg, wordt hij op strenge toon terechtgewezen: “Steek je zwaard terug op zijn plaats. Want wie naar het zwaard grijpt, zal door het zwaard omkomen.”³⁶⁵ Jezus’ koningschap impliceert dus een geweldloosheid.³⁶⁶

Het verschil tussen het aardse, gewelddadige koningschap en het geweldloze koningschap van Jezus kan je vergelijken met het verschil tussen een wereldlijke en spirituele macht. Terwijl de wereldlijke macht de onderdanen dwingt in het gareel te lopen, gaat er vanuit een spirituele macht enkel een duidelijk appel uit.³⁶⁷ Jezus wordt dan ook in de Traditie de “Koning van de harten” genoemd.³⁶⁸

³⁶⁴ JOHANNES 18, 36.

³⁶⁵ MATTEÛS 26, 52.

³⁶⁶ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 206: “In order to reach the Kingdom, man has to renounce violence.”

³⁶⁷ GIRARD, R., SERRES, M., *Le tragique et la Pitié. Discours de réception de René Girard à l’Académie Française et réponse de Michel Serre*. Paris, Le Pommier, 2007, p. 82: Quand l’Évangile recommande la dissociation entre Dieu et César, il distingue la personne de son collective. L’empereur maîtrise le “nous”; Dieu s’adresse au “moi”, source ponctuelle sans espace de ma fou en Lui. Vgl. PIUS XI, *Quas Primas*. 1925. § 19: “Wat nu de grondslag betreft, waarop deze waardigheid en macht berust, dezen geeft de heilige Cyrillus van Alexandrië zeer juist aan met de opmerking: „Want Hij bezit - in één woord gezegd - de heerschappij over alle schepselen, zonder dat Hij ze door geweld heeft afgedwongen of van buiten heeft ontleend, maar als Zijn eigen recht krachtens Zijn wezen en natuur.””

³⁶⁸ PIUS XI, *Quas Primas*. 1925. § 11: “Eindelijk wordt Christus als *Koning van de harten* erkend om Zijn „*liefde die alle begrip te boven gaat*” (EFEZEN. 3, 19) en om de aantrekkingskracht, die Zijn zachtmoedigheid en goedertierenheid op alle harten uitoefent. Want er is nooit iemand geweest en er zal ook in de toekomst nooit iemand zijn, die zozeer de algemene liefde van de mensen genoot of bezitten zal, als Jezus Christus.” Zie ook: CROSSAN, J. D., *Wie vermoorde Jezus? Over anti-semitisme in de evangeliën*. Ten Have, Baarn, 1997, p. 285-286. “De Koninkrijksbeweging was meer een beweging die mensen kracht gaf dan een beweging die macht over hen uitoefende. [...] De God van de Koninkrijk was iemand die mensen macht gaf, anders dan Caesar, wiens koninkrijk macht uitoefende over mensen. Met andere woorden, de Koninkrijksbeweging was niet hetzelfde als de Jezusbeweging en het verdwijnen van Jezus betekende niet het verdwijnen van het Koninkrijk. [...] Ze raakten hun geloof niet kwijt en ze hielden er niet mee op. Zij ondervonden, zelfs na zijn terechtstelling dat het krachtgevend Koninkrijk nog steeds aanwezig was, nog steeds werkzaam was, er nog steeds was.”

De profetie van Jesaja over de geboorte van de Vredevorst wordt in verband gebracht met Jezus' koningschap.³⁶⁹ Ook Pius XI die met zijn encycliek *Quas Primas* het feest van Christus Koning in 1925 instelt, verwijst naar het vredebestichtende karakter van het Jezus Koninkrijk:

Anderzijds hebben wij er op gewezen, dat gegronde hoop op een duurzame vrede onder de volkeren nimmer zal dagen, zolang de mensen individueel en in staatsverband de heerschappij van onze Verlosser blijven miskennen en verwerpen. Daarom hebben wij er toe aangespoord *de vrede van Christus in het rijk van Christus* te zoeken, en tevens beloofd daartoe van onze kant al het mogelijke te doen. Wij herhalen het: in het rijk van Christus; want wij achten geen middel doeltreffender om het herstel en de bevestiging van de vrede te bereiken, dan de heerschappij van onze Heer Jezus Christus weer in ere te herstellen.³⁷⁰

Ondanks de geweldloze boodschap moeten we hier ook wijze op de sterke gelijkenis met het aardse koningschap. Ook het zondebokmechanisme bracht rust en vrede doordat via Koning Zondebok het geweld uit de gemeenschap kon gekanaliseerd worden. Het lijkt erop alsof het koningschap van Jezus Christus doorheen een soort geweldloze transformatie toch ergens blijft aanknopen bij de heilzame werking van het zondebokmechanisme.³⁷¹

We vinden een mooie illustratie hiervan in de *Geestelijke Oefeningen* van Ignatius van Loyola. De eerste week wordt immers besloten met de oefening "Oproep van de aardse koning". Hierbij wordt het koningschap van Jezus Christus gelinkt aan een aards, menselijk koningschap.

Het eerste punt is: mij een menselijke koning voor te stellen, vanwege God onze Heer uitverkoren, aan wie alle vorsten en alle Christenmensen eerbied bewijzen en gehoorzamen. [...] Het tweede deel van deze oefening bestaat in de toepassing van bovenstaand voorbeeld van de aardse koning op Christus onze Heer.³⁷²

In het koningschap van Jezus Christus merken we dus de spanning tussen de antropologische continuïteit en het christelijke verschil. De antropologische continuïteit zit hem in de analogie van het aardse koningschap en het koningschap van Jezus Christus. Het christelijke verschil openbaart ons het geweld, weigert in dit geweld mee te gaan en probeert via een transformatie van het aardse koningschap een alternatief aan te bieden.³⁷³

We vinden deze transformatie ook terug in de oproep tot de verheerlijking van Christus als Koning.³⁷⁴ De mensen kunnen niet met geweld gedwongen worden het Koningschap van Jezus Christus te erkennen.

³⁶⁹ JESAJA 9, 5-6a.

³⁷⁰ PIUS XI, *Quas Primas*. 1925. §1.

³⁷¹ Vgl. HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 114: "The free, loving "necessity" that leads God to be willing to stand in the place of the scapegoat is that this is the way to unmask the sacrificial mechanism, to break its cycles of mythic reproduction, and to found human community on a nonsacrificial principle."

³⁷² DE LOYOLA, I., *De geestelijke oefeningen van Sint Ignatius van Loyola*. 's Hertogenbosch, Malmberg, 1957, p. 51-52.

³⁷³ SCHMIDT, P., *In de handen van mensen*. 2007, p. 162: "In het gelaat van het slachtoffer is Christus onze koning. Wat de oude christenen zegden was juist: zij interpreteerden de woorden van psalm 96: 'De Heer regeert', als: 'De heer regeert vanaf de kruisboom.' Men beseft misschien nooit ten volle hoe waar dat woord is: Christus regeert door in de leegte en de ergernis van de onmacht uit te nodigen tot recht en waarheid. 'Mijn koninkrijk is niet van deze wereld...'. [...] Het échte 'Christus imperat' kan aan Gods zwijgen in de machteloze stilte van Stille Zaterdag niet voorbij."

³⁷⁴ We kunnen hierbij ook verwijzen naar onze inleiding in verband met de verheerlijking van het lam. Cf. Openbaring 17,14: Ze binden de strijd aan met het lam, maar het lam zal hen overwinnen. Want het lam is de hoogste heer en koning, en wie hem toebehoren, wie geroepen zijn en uitgekozen, zijn trouw.

Het moet dus spontaan en vrijwillig gebeuren. Toch is het antropologisch interessant om deze verheerlijking aan te bevelen, omdat het instellen van de hiërarchie rust en orde brengt.³⁷⁵ Jezus Christus naar voor schuiven als Koning voor eeuwig heeft het voordeel dat de massa opnieuw iemand heeft die op de zondebokpositie staat en blijft staan. Het geweld wordt zo idealiter op een niet gewelddadige manier gekanaliseerd of overgedragen.

Ten slotte wijzen we echter, als keerzijde van dezelfde medaille, op die ambivalentie die hierdoor in de verheerlijking van Christus Koning steekt. Er is immers heel veel kritiek gekomen op de encycliek *Quas Primas* van Pius XI die het feest van Christus Koning instelde. Op www.kerknet.be, de officiële website van de Vlaamse katholieke kerk, lezen we de volgende commentaar:

Hoe enthousiast het feest destijds ook onthaald werd, toch waren er al bij aanvang heel wat bedenkingen. Een onbehagen dat beslist ook te maken had met de toenmalige tijdsgeest en het ermee samenhangende kerkbeeld, vooral dan in het Westen. Het was een periode van christelijk imperialisme, van een heersende Kerk. Christus Koning werd met de nodige pracht en praal gevierd. Katholieke jeugdbewegingen marcheerden met vlag en wimpel door de straten en zongen strijdliederen. Het had allemaal iets triomfalistisch, alsof het ging om een koninkrijk van deze wereld.³⁷⁶

Pius XI spreekt in die context over het rijk van haar Bruidegom³⁷⁷ en meent dat de kerk, als *societas perfecta* best over de hele wereld kan uitgedragen worden. Het feest van Christus Koning is ook dé remedie tegen het antiklerikalisme.³⁷⁸ Het blijft dus altijd een moeilijk evenwicht tussen de radicale, geweldloze boodschap en de uitwerking van een antropologisch, haalbaar alternatief.³⁷⁹ Ook Girard spreekt in dit opzicht van een menselijk, historisch christendom.³⁸⁰

Jezus als Peace Child

In het boek *Peace Child* vertelt Don Richardson over zijn avonturen als missionaris bij de Indonesische stam Sawi. Deze gewelddadige Sawistam staat bekend voor zijn kannibalisme en *headhunting*.³⁸¹ Er heerst bijvoorbeeld de gewoonte om een gevangen vijand eerst als een soort vriend te beschouwen en hem met een overvloed van voedsel te voorzien, om hem uiteindelijk te doden.³⁸² Wanneer Richardson voor het

³⁷⁵ We verwijzen opnieuw naar de hierboven vermelde passage van de Grootinquisiteur: DOSTOJEVSKI, F. M., *De broers Karamazov*. 2005, p. 310.

³⁷⁶ <http://www.kerknet.be/algemeen/content.php?ID=7478> .

³⁷⁷ PIUS XI, *Quas Primas*. 1925. § 4.

³⁷⁸ PIUS XI, *Quas Primas*. 1925. § 42: “Welnu, wanneer ook wij aan alle katholieken gaan voorschrijven om Christus als Koning te vereren, dan hebben wij daarbij tevens de bedoeling te voorzien in de noden van onze tijd en een zeer voornaam geneesmiddel toe te passen tegen de plaag die de maatschappij teistert. Wij bedoelen met die plaag onzer dagen het zogenaamde laïcisme, met al zijn dwalingen en heel zijn verderfelijk streven. Zoals gij wel weet, eerbiedwaardige broeders, is deze gruwel niet op één dag tot volle uitwerking gekomen, maar lag hij reeds lang in het binnenste van de maatschappij te gisten. Want men was begonnen met de ontkenning van Christus' heerschappij over alle volkeren; daarop ontzegde men aan de Kerk het onmiddellijk van Christus' recht afgeleide recht om het mensdom te onderwijzen, om wetten uit te vaardigen, om aan de volkeren de leiding te geven, waardoor zij toch tot de eeuwige zaligheid moeten komen”

³⁷⁹ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 68: “The Bible, the faith that it expresses, and the God that it describes are all entangled in the dynamics of mythical sacrifice. To assume otherwise would suppose an absolute discontinuity to revelation, a truth dropped with no key to its context. [...] The Bible is entangled in a struggle over the sacrifice.”

³⁸⁰ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 1006. Vgl. GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 259.

³⁸¹ Vanuit de girardiaanse antropologie willen we wijzen op de associatie met de headhunterbureau's die getraind zijn op de “jacht” op managers. Het girardiaanse thema van dubbele marginalisatie waarbij ook de elite een zondebokfunctie vervult of de gelijkensis met de jacht op *celebrities* van de paparazzi komen hier bovendien.

³⁸² RICHARDSON, D., *Peace Child. International Adventures*. Seattle, YWAM, 2003, p. 31.

eerst over het evangelie vertelt, verkiezen de Sawi de figuur van Judas Iskariot omdat het verraad voor hen centraal staat in het samenleven. Niet Jezus, maar Judas is hun super-Sawi.³⁸³ Het missioneren van Richardson verloopt dus in het begin allesbehalve vlot.

In het heetst van de strijd ontdekt Richardson echter een vreemd ritueel bij de Sawi. Als ze met andere vijandelijke stammen vrede sluiten, wisselen ze een kind uit die het *peace child* wordt genoemd.³⁸⁴ Het uitwisselen van baby's moet de prille vrede bewaken tussen de rivaliserende stammen. Zolang het kind leeft, staat het symbool voor de rust en de vrede.³⁸⁵ Het vredeskind wordt ook koninklijk onthaald binnen de nieuwe stam.³⁸⁶ In dit ritueel ontdekte Don Richardson zijn '*redemptive analogy*'.³⁸⁷ Het christelijk verhaal kon bij de stam doordringen omdat de figuur van Jezus perfect paste in de positie van het vredeskind.

We zien in grote lijnen dezelfde structuur als bij Christus Koning opduiken: er is een gewelddadig zondebokmechanisme³⁸⁸ dat door de evangeliën als gewelddadig wordt ontmaskerd en op een nieuwe, niet-gewelddadige manier wordt getransformeerd.³⁸⁹ Het ritueel waarbij vredeskinderen werden uitgewisseld, wordt niet verketterd of afgewezen, maar geherinterpreteerd aan de hand van de Jezusfiguur.³⁹⁰ Het is omdat Jezus mens en zondebok was, dat het christelijke verhaal op een eenvoudige manier naar andere culturen te vertalen valt. Iedere cultuur is immers geschraagd op de mimetische, menselijke natuur. Het is vanuit de geweldloze, blijde boodschap van Jezus Christus dat het christendom tracht de menselijke cultuur op een hoger niveau te tillen en te transformeren naar een gemeenschap waar het geweld op een niet-gewelddadige manier kan gekanaliseerd worden.³⁹¹

³⁸³ RICHARDSON, D., *Peace Child*. 2003, p. 144

³⁸⁴ RICHARDSON, D., *Peace Child*. 2003, p. 158-160.

³⁸⁵ RICHARDSON, D., *Peace Child*. 2003, p. 163.

³⁸⁶ RICHARDSON, D., *Peace Child*. 2003, p. 163-164.

³⁸⁷ TUCKER, R., *From Jerusalem to Irian Jaya A Biographical History of Christian Missions*. Michigan, Zondervan, 1983, p. 477: "Eventually Richardson discovered what he referred to as a Redemptive Analogy that pointed to the Incarnate Christ far more clearly than any biblical passage alone could have done. What he discovered was the Sawi concept of the Peace Child."

³⁸⁸ RICHARDSON, D., *Peace Child*. 2003, p. 162: het *peace child* wordt er een *human sacrifice* genoemd.

³⁸⁹ SWARTLEY, W. M. (ed.), *Violence Renounced*. 2000, p. 194: "This revising of sacrificial language is a gospel transformation of the meaning of kingship." Vgl. RICHARDSON, D., *Peace Child*. 2003, p. 167. Het derde deel is getiteld "A World Transformed".

³⁹⁰ We verwijzen hier ook naar het vredesvisioen van Jesaja. "Bij het hol van een adder speelt een zuigeling, een kind graait met zijn hand naar het nest van een slang." (JESAJA 11, 8)

³⁹¹ Vgl. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 165: "Thus we have the structuring principle (Satan's kingdom), and the universal anthropological reality (every kingdom). Finally we also have a third use of the word "kingdom," the kingdom of God, which is presented as coming into being precisely as the transcendent overcoming of both the structuring principle and the universal anthropological reality."

§ 3. JEZUS ALS EERSTE EN ‘VOLMAAKTE’ SLACHTOFFER

“Vanuit Golgotha, waar de Zachtmoedigste stierf, zal de aarde nieuw worden”³⁹²

We worden vandaag in de media overstelpt met allerhande slachtofferverhalen: van een piepschuimtaart op een huwelijksfeest³⁹³, over gefrustreerde Thalysreizigers die in Brussel zijn gestrand³⁹⁴ naar de overlevingsstrijd van een dakloos gezin met kinderen in de vrieskoude.³⁹⁵ De media doet er alles aan om ons voortdurend met schokkende verhalen en beelden te confronteren. Bij het schrijven van deze thesis circuleren er filmfragmenten van de geseling van een Somalische vrouw nadat ze voor overspel was veroordeeld³⁹⁶ of van de Iraanse politie die met hun wagen over het lichaam van een betoger rijden.³⁹⁷ Daarnaast verschijnen er ook tal van boeken over bekende slachtoffers als Natascha Kampusch, Sabine Dardenne...³⁹⁸

Er wordt in de media ook gefocust op misdadigers. Wanneer een gruwelijke misdaad is gepleegd, graven de media diep in het leven en verleden van de dader alsof ze een externe en duidelijke reden moeten vinden voor het gedane kwaad. We zijn vandaag blijkbaar niet meer in staat om misdadigers zomaar te diaboliseren en dus moeten we wel op zoek naar externe redenen voor het gedane kwaad.³⁹⁹ De moord op Joe Van Holsbeek werd in allerijl, maar ten onrechte toegeschreven aan een Noord-Afrikaan.⁴⁰⁰ Hans Van Themsche werd aanvankelijk een vorm van autisme toegeschreven⁴⁰¹ en Kim De Gelder hoorde blijkbaar stemmen in zijn hoofd. Volgens zijn advocaat was Kim De Gelder zelfs een zielig, ziek kind dat eerder medelijden verdiende dan dat hij moest beschouwd worden als een massamoordenaar.⁴⁰² Veel misdadigers krijgen op die manier vaak ook een soort slachtofferstatuut, waardoor het verschil tussen slachtoffer en dader lijkt te vervlakken.⁴⁰³

³⁹² BONHOEFFER, D., *Navolging*. Kampen, Ten Have, 2009, p. 71.

³⁹³ <http://www.deredactie.be/cm/vrtnieuws/ookdatnog/1.629304> : “Het had de kers op de taart moeten zijn voor pasgehuwden Aimee West en haar vriend Tony uit Llanelli, een industriestad in Wales. Maar toen ze samen het mes in de huwelijksstaart duwden, bleek er enkel witte piepschuim onder de chocoladelaag te zitten.”

³⁹⁴ <http://www.deredactie.be/cm/vrtnieuws/mediatheek/programmas/journaal/2.8361/2.8362/1.673258> .

³⁹⁵ <http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=9O2JRO2F> .

³⁹⁶ <http://www.deredactie.be/cm/vrtnieuws/mediatheek/nieuws/buitenland/1.653203> .

³⁹⁷ <http://www.deredactie.be/cm/vrtnieuws/mediatheek/nieuws/buitenland/1.688605> .

³⁹⁸ VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken. Over de dubbelhartige bejegening van gedupeerden van misdrijven in de westerse cultuur*. Antwerpen, Maklu, 2008, p. 10.

³⁹⁹ POLLEFEYT, D., *Leren aan de werkelijkheid. Geloofscommunicatie in een wereld van verschil*. Leuven, Acco, 2003, p. 52: “Door het vreemde te diaboliseren, en tot projectiescherm te maken van alle individuele en collectieve verdorvenheden, word de dreiging van de bodemloosheid aan de ander toegeschreven (en soms zelfs feitelijk toebedeeld) en wordt de eigen inwendige eenheid en solidariteit gered en versterkt.”

⁴⁰⁰ <http://www.kifkif.be/page?&orl=1&ssn=&lng=1&pge=22&sare=391> .

⁴⁰¹ <http://www.nieuwsblad.be/article/detail.aspx?articleid=GB1I8EP2> .

⁴⁰² <http://www.gva.be/nieuws/binnenland/kim-de-gelder-is-een-zieke-jongen.aspx> .

⁴⁰³ DALRYMPLE, T., *Beschaving, of wat er van overblijft*. Amsterdam, Nieuw Amsterdam, 2005, p. 286: “In het psychotherapeutische wereldbeeld dat alle rechtgeaarde progressieve mensen onderschrijven, bestaat er geen kwaad, alleen slachtofferschap. De rover en de beroofde, de moordenaar en de vermoorde, zijn gelijkelijk slachtoffer van de omstandigheden en verenigd door de gebeurtenissen die hun zijn overkomen.

Hedendaagse slachtoffercultuur

In onze postmoderne cultuur kunnen we dus spreken van een victimologische wende. Als alle grote verhalen gesneuveld zijn, lijkt enkel het verhaal van het slachtoffer ons nog te kunnen boeien. Vandaag lijkt onze huidige gesecculariseerde, pluriforme samenleving niet langer gebonden te zijn aan een bepaalde religie of ideologie, maar des te meer aan de particuliere, concrete positie van het slachtoffer.⁴⁰⁴ René Girard schrijft:

Aan gene zijde van de onlangs ingestorte waarheden [...] gaapt niet de leegte, noch de afwezigheid van het absolute dat men ons tot voor kort in het vooruitzicht stelde. Wij hebben de slachtofferzorg en die drukt, goedschiks of kwaadschiks, haar stempel op de planetaire monocultuur waarin wij leven.⁴⁰⁵

Natascha Kampusch, klaagfeminisme en slachtofferitis

Natascha Kampusch wordt getypeerd als een internationaal super-slachtoffer⁴⁰⁶ en het lijkt ons daarom interessant om met haar verhaal te beginnen. Het is algemeen bekend hoe Natascha als een tienjarig meisje in Oostenrijk werd ontvoerd en pas acht jaar later uit haar gevangenschap werd bevrijd. In het oog van de mediastorm die volgde gaf ze enkele interviews aan verscheidene televisiestations en kranten. Tijdens die interviews maakte Natascha indruk door haar sterk karakter. Veel mensen waren verwonderd over het feit dat ze geen enkele traan gelaten had en dat ze bovendien zeer mild was voor haar ontvoerder. Bovendien verscheen in de media het bericht dat Natascha tijdens haar gevangenschap met haar ontvoerder gespot was in een skioord. De geruchtenmolen werd op gang getrokken en de rioolpers begon in het wilde weg te speculeren: was Natascha wel echt ontvoerd geweest? Klopte haar verhaal wel?⁴⁰⁷

Toen ook de Nederlandse pers zich in de heisa liet meesleuren, begon criminoloog Jan van Dijk zich in het debat te roeren. In twee opiniestukken in het *NRC Handelsblad* trok hij zwaar van leer tegen de journalistieke stortvloed van negatieve commentaren en insinuaties aan het adres van Natascha Kampusch. Van Dijk doorprikte de heersende slachtofferstereotypering: slachtoffers zijn niet per definitie meelijwekkend, zwak en hulpbehoevend.⁴⁰⁸ Natascha was als kind volstrekt onrechtvaardig behandeld en was dus sowieso slachtoffer: ook al zat zij niet al schreiend in een hoekje te wachten op hulp van anderen.

Maar de media gingen nog een stap verder: ze suggereerden dat Natascha de schuld was van alles en stelden zich openlijk de vraag of ze niet eerder een schurk was, dan een slachtoffer.⁴⁰⁹ Omdat Natascha weigerde de zielige slachtofferrol op te nemen⁴¹⁰, werd ze al gauw door iedereen uitgespuwd en verguisd. De neiging om haar de schuld te geven van alles wat haar overkomen was, werd paradoxaal genoeg in de hand gewerkt door haar mediaoptreden. Velen waren jaloers op haar vanwege de massale aandacht en

⁴⁰⁴ BOUTELLIER, H., *Solidariteit en slachtofferschap. De morele betekenis van criminaliteit in een postmoderne cultuur*. Nijmegen, SUN, 1993, p. 28. Vgl. p. 96: "In een seculiere, pluriforme samenleving is geen consensus te verkrijgen over wat een goede samenleving is. In dat geval verschuift het zwaartepunt in de culturele moraliteit naar het slachtoffer."

⁴⁰⁵ GIRARD, R., *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. 2000, p. 175. Zie: GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 273: "Au-delà des absolus récemment écroulés, l'humanisme, le rationalisme, la révolution, la science même, il n'y a pas aujourd'hui le vide d'absolu qu'on nous annonçait naguère. Il y a le souci des victimes et c'est lui qui, pour le meilleur et pour le pire, domine la monoculture planétaire dans laquelle nous vivons."

⁴⁰⁶ VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 28.

⁴⁰⁷ Vgl. ZIZEK, S., *Geweld*. 2009, p. 10: "Als het slachtoffer in staat was om op een heldere manier over haar pijnlijke en vernederende ervaring te vertellen, met alle feiten kloppend op een rij, zouden we juist door deze eigenschap de waarheid ervan wantrouwen."

⁴⁰⁸ VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 20.

⁴⁰⁹ VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 22: "In de Engelse media verscheen een artikel over de affaire getiteld: "Victim or Villain: Austria decides?"

⁴¹⁰ VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 8.

zochten hun toevlucht in een bekend afweermecanisme: *victim blaming*.⁴¹¹ Op die manier werd Natascha slachtoffer van haar slachtofferschap. De massa gunde haar geen schijn van normaliteit meer, alsof ze besmet was met het geweld en ze nu de symptomen en zelfs stigma van het slachtofferschap moest vertonen.⁴¹²

Naast *blaming the victim* heb je ook de omgekeerde reactie: mensen die zich volledig met de slachtofferrol gaan identificeren en er niet meer (willen) uit loskomen. Als voorbeeld hiervan nemen we een bepaalde stroming binnen het feminisme dat ‘klaagfeminisme’⁴¹³ of ‘victim feminism’⁴¹⁴ wordt genoemd. Voor alle duidelijkheid willen we de strijd voor gelijke kansen voor vrouwen niet in diskrediet brengen en willen we ook ruitertlijk toegeven dat vrouwen jarenlang het slachtoffer is geweest van uitbuiting en onderdrukking. Toch kunnen we spreken van een pervertering van deze slachtofferaandacht als vrouwen koste wat kost vasthouden aan die slachtofferpositie.⁴¹⁵

In tegenstelling tot de *girl power* en het voorop schuiven van positieve rolmodellen, focust het klaagfeminisme op de vrouwelijke zwakheid en hulpeloosheid, waarvan de man (nog altijd) gretig misbruik lijkt te maken.⁴¹⁶ Het klaagfeminisme laat dus het beeld van de onafhankelijke vrouw varen, ten gunste van de vrouw als machteloos, misbruikt slachtoffer van mannelijke onderdrukking.⁴¹⁷

To deny violence in women by seeing them simply as its victims is to see them as powerless. This is, in effect, the heart of the victim mentality, for the victim's world is split between a few safe places and the evil forces lurking everywhere else, forces against whom she is virtually powerless without special protection. Some women, realizing that they were once victims, continue to proclaim their victimization without recognizing or admitting their complicity in remaining in that role. [...] Victim feminists [...] tend to project aggression, competitiveness, and violence onto men as a group, while

⁴¹¹ VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 23.

⁴¹² VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 25: “Na tweehonderd pagina’s speculaties en roddels [in het (beruchte) boek van Allan Hall en Michael Leidig, *Het meisje in de kelder*] wordt Natascha gemaand nu eindelijk eens de waarheid te spreken over haar zogenaamde ontvoering: “Welke vorm van normaliteit Natascha Kampusch ook hoopt te bereiken, dat zal nooit gebeuren als ze zichzelf – en daarmee ook de wereld – de waarheid ontzegt. Maar vooralsnog lijkt ze zich er mee tevreden te stellen om de sfeer van de roem in te drinken.”

⁴¹³ VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 40.

⁴¹⁴ RIKE, J. L., “The cycle of violence and feminist constructions of selfhood.” In: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. 1996, p. 35: To deny violence in women by seeing them simply as its victims is to see them as powerless. This is, in effect, the heart of the victim mentality, for the victim's world is split between a few safe places and the evil forces lurking everywhere else, forces against whom she is virtually powerless without special protection. Some women, realizing that they were once victims, continue to proclaim their victimization without recognizing or admitting their complicity in remaining in that role. They remain locked in a reactive posture, angry and unreconciled to the patriarchal principalities and powers whom they blame for all of their woes. [...] Victim feminists develop their identity around their victim status and deny their own power. They tend to project aggression, competitiveness, and violence onto men as a group, while they remain blind to those qualities in themselves. Correlatively, they insist with self-righteous fury on the innate purity and superiority of women. They also encourage a group-mentality which suspects any exercise of leadership as an egotistical attempt at self-aggrandizement, while they promote anonymity among themselves.”

⁴¹⁵ Het is de tol van elke emancipatieve beweging gevangen te zitten in de polarisering tussen gelijkheid en verschil. Het feminisme dat hier wordt beschreven focust op het verschil. Er is ook een feminisme dat vooral hamert op de gelijkheid, maar ook daar lijkt de vrouw opnieuw het slachtoffer te worden/blijven. Zie bv. VERHAEGHE, P., *Liefde in tijden van eenzaamheid. Drie verhandelingen over drift en verlangen*. Leuven, Acco, 2005, p. 25: “Deze omgekeerde vorm van emancipatie – de vrouw moet gelijk zijn aan de man, d.w.z. hem overtreffen op alle vlakken, dus ook op het vlak van de fallisch-orgiastische competitie – brengt uiteindelijk een nieuwe vorm van vrouwelijke onderdrukking mee: de vrouw is slechts acceptabel als ze zich verhoudt in mannenkleren, zodat ze er uiteindelijk de karikatuur van wordt. Welke man zei er ook al weer over Margaret Thatcher: “She’s the man I always wanted to be”?”

⁴¹⁶ VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 40.

⁴¹⁷ HUGHES, R., *De klaagcultuur*. Amsterdam, Balans, 1994, p. 16.

they remain blind to those qualities in themselves. Correlatively, they insist with self-righteous fury on the innate purity and superiority of women.⁴¹⁸

We kunnen stellen dat onze postmoderne samenleving lijdt aan slachtofferitis. Hierboven merkten we reeds dat er sprake kan zijn van *double bind* ten aanzien van het slachtoffermodel. De gecultiveerde empathie voor slachtoffers appelleert ons voortdurend, maar tegelijk zijn velen afgunstig voor de aandacht en zorg die dit slachtoffermodel krijgt.⁴¹⁹ In de narcistische zijnskramp ontwaakt een activistisch zoeken naar het eigen, absoluut slachtofferverhaal.⁴²⁰ In feite is deze egocentrische zoektocht naar het innerlijke slachtoffer een ondergrondse manier om toch opnieuw het eigen geweld en ressentiment te kunnen kanaliseren en als slachtoffer de daders te kunnen vervolgen.⁴²¹ Zo staat de wereld op zijn kop. Nietzsche had dus toch (gedeeltelijk) gelijk wanneer hij hiervoor waarschuwde.

Uiteraard krijgt deze slachtoffercultus op zijn beurt opnieuw een tegenreactie. Wie het slachtofferstatuut wil redden van de mimetische rivaliteit en de ‘echte’ slachtoffers⁴²² terug rehabiliteren, dreigt echter opnieuw een dualisme in te luiden waarin het stereotype slachtoffer tegenover de wereld komt te staan. Slachtoffers die niet aan het verwachtingsbeeld voldoen, verstoren een zwart-wit schema dat diep in onze cultuur is verankerd. Dit kan gemakkelijk leiden tot woedende reacties.⁴²³

Het slachtofferitis waaraan we lijden lijkt dus niet zomaar op te lossen. De sacrale plaats waar het slachtoffer staat is immers *an sich* gewelddadig, waardoor ironisch genoeg slachtoffers vandaag nogmaals geslachtofferd kunnen worden omdat ze op die plaats komen te staan. Dat het slachtoffer in het centrum van onze maatschappij staat en blijft staan, zorgt ervoor dat we voortdurend oog in oog staan met de eigen gewelddadigheid. Het slachtoffer toont ons onze eigen gewelddadigheid, maar appelleert ook aan onze eigen kwetsbaarheid. Omdat er op die manier geen efficiënte uitweg meer is uit het geweld, blijven we fundamenteel worstelen met onszelf.⁴²⁴ In een post-Auschwitz tijdperk waarin we op een traumatische manier herinnerd worden aan de systematische uitroeiing van slachtoffers en waarbij we dagelijks een nieuwe portie schokkende slachtofferbeelden krijgen voorgeschoteld, lijkt er soms weinig levensruimte meer te zijn waarin we de verantwoordelijkheid voor onszelf en de ander durven en kunnen opnemen.⁴²⁵

⁴¹⁸ RIKE, J. L., “The cycle of violence and feminist constructions of selfhood.” 1996, p. 35. Vgl. GREGORI, M. F., “The Misfortunes of Victimism.” In: *Estudos Feministas*. 7 (1999) 1, p. 121: “It is necessary to inquire and to counterpose violence. Yet we should not be misled that the best path to follow is that of feeding the duality between the victim and the executioner, in which the former is associated with passivity (or absence of action) and the latter with destructive dominating activity in the Manichean sense.” Vgl. SWARTLEY, W. M. (ed.), *Violence Renounced*. 2000, p. 288.

⁴¹⁹ HUGHES, R., *De klaagcultuur*. Amsterdam, Balans, 1994, p. 14: “Aangezien onze nieuw-ontdekte gevoeligheid bepaalt dat alleen het slachtoffer de held kan zijn, begint de blanke Amerikaanse man ook om het slachtofferstatus te zeuren. Vandaar de opkomst van cultachtige therapieën die leren dat wij allen slachtoffer zijn van onze ouders: dat ons, ongeacht hoe dom, verdorven of puur schofterig we ook zijn, daarvoor geen verwijt treft omdat we uit ‘disfunctionele gezinnen’ komen [...]. Onze rolmodellen schoten tekort, men onthield ons van affectie, we werden geslagen of waren misschien het voorwerp van liederlijke lusten van papa; en als we dat zelf niet geloven, is dat omdat we de herinnering eraan hebben weggedrukt.”

⁴²⁰ VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 41.

⁴²¹ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 258.

⁴²² BOUTELLIER, H., *Solidariteit en slachtofferschap*. 1993, p. 123.

⁴²³ VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 28.

⁴²⁴ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 271-272.

⁴²⁵ ADORNO, T. W., *Negative Dialectics*. London, Routledge, 1990, p. 361: “After Auschwitz, our feelings resist any claim of the positivity of existence as sanctimonious, as wronging the victims; they balk at squeezing any kind of sense, however bleached, out of the victim’s fate.” Vgl. MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 197.

De onthullingsgeschiedenis van het zondebokmechanisme

Girards boek *Le bouc émissaire* start met een analyse van het gedicht 'Jugement du Roy de Navarre' van Guillaume de Machaut.⁴²⁶ In deze historisch gesitueerde tekst wijst de dichter met beschuldigende vinger naar het Joodse volk omdat het de rivieren massaal zou hebben vergiftigd. In combinatie met allerlei onheilspellende gebeurtenissen maakt Guillaume de Machaut melding van vele doden. Vermoedelijk was de beruchte zwarte pest van 1349-1350 de echte oorzaak van de massa's doden van die tijd. De Jodenvervolging was dus niets meer of minder dan een zondebokmechanisme om het geweld van de crisis te kanaliseren. Het geniale van Girard om met deze tekst zijn boek te beginnen, is dat hij zijn lezerspubliek een spiegel voorhoudt. De meeste lezers zien immers onmiddellijk in dat de beschuldigingen aan het adres van de Joden niet klopten en dat ze dus onterecht het slachtoffer waren van gruwelijke vervolgingen. Het is interessant om te zien hoe wij vandaag wel in staat zijn deze vervolgingsteksten te ontmaskeren en dus het geweld van de vervolgingstekst van Guillaume de Machaut te doorprikken. Ook de heksenvervolgingen zijn hiervan een mooi voorbeeld. Maar wat vandaag een evidentie is, was dat vroeger blijkbaar niet.

Het lijkt er dus op alsof we vandaag beter in staat zijn om het vervolgingsgeweld te herkennen en dus minder in staat om het te verdonkeremanen. We kunnen spreken van een evolutie waarin een soort bewustzijn voor slachtoffergeweld is toegenomen.⁴²⁷ Als we vandaag zoveel aandacht hebben voor het slachtoffer dan is dit ook het resultaat van een eeuwenlange bewustwording, een voortschrijdend proces waarin het slachtoffer meer en meer zichtbaar wordt.⁴²⁸ James Alison spreekt van een "constant desacralisation of history" waarbij alle mechanismen van vervolging en zelfbegoocheling systematisch worden ontmaskerd en waarbij de "history of the victim" elke poging tot resacralisering van de geschiedenis overwint.⁴²⁹ De gruwel van Auschwitz zal deze bewustwording misschien wel wat hebben versneld of aangewakkerd.

De vraag kan gesteld worden wat deze evolutie in gang heeft gezet. Girard verwijst zowel naar de Griekse cultuur met haar tragedies⁴³⁰ als de Joodse cultuur met haar profeten en wijsheidsliteratuur.⁴³¹ Toch werd volgens Girard de evolutie van de slachtofferbewustwording pas echt in gang gezet door het leven en de kruisdood van Jezus die zichzelf als slachtoffer voor eens en voor altijd aan de mensheid toonde.⁴³²

Jezus als hét slachtoffer

Net zoals in de twee voorgaande hoofdstukken van dit tweede deel willen we ons ook hier focussen op de antropologische kant van het evangelische verhaal, meer bepaald op de antropologische zijde van het kruis.⁴³³ Uiteindelijk zal blijken dat de historische kruisdood van Jezus het kloppend hart vormt van de girardiaanse antropologie. In de kruisdood wordt het zondebokslachtoffer voor het eerst helemaal

⁴²⁶ GIRARD, R., *Le bouc émissaire*. 1982, p. 8-9.

⁴²⁷ De theoloog James Alison beschrijft heel treffend deze voortschrijdende ont-dekking van het slachtoffer vanuit een theologisch perspectief. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 61: "In brief it shows faith as a historical process of discovery and of the maintaining alive of that discovery by its continuing to be a discovery, that is, by the continuing work of un-covering the presence of the Other as victim, and of creating signs of that discovery."

⁴²⁸ BAILLIE, G. *Violence Unveiled*. 1995, p. 21. Vgl. GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 255.

⁴²⁹ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 232-234.

⁴³⁰ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 188: "La tragédie grecque est une étape décisive sur le chemin de cette découverte. C'est le moment où la solution mythologique est remise en question." Vgl. GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 201.

⁴³¹ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 133.

⁴³² GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 99: "Pour que la vérité anthropologique soit dévoilée, la Croix est nécessaire." Vgl. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 188: "Le temps linéaire dans lequel le Christ nous fait entrer rend impossible cet éternel retour des dieux, impossibles ces réconciliation sur le dos de victimes innocentes."

⁴³³ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 123.

zichtbaar. De historische kruisdood van Jezus is dus volgens Girard een mijlpaal in de geschiedenis.⁴³⁴ Eens het slachtoffer werd geopenbaard, kon niemand het zondebokgeweld nog helemaal verhullen en werd een bewustwordingsproces op gang getrokken dat vandaag de slachtoffercultuur heeft ingeluid. Het kruis heeft het zondebokgeweld zo duidelijk getoond dat iedereen het spontaan moest veroordelen.⁴³⁵

Hieronder proberen we de antropologische betekenis van het kruis op een rationele manier te omschrijven.⁴³⁶ Vertrekkend vanuit de girardiaanse antropologie laat de kruisdood van Jezus immers een merkwaardig verschil zien.⁴³⁷ De omschrijving van dit antropologisch, manifest verschil⁴³⁸ laat ook toe de (apocalyptische) gevolgen eruit af te leiden.

Jezus' kruisdood: een offer?

Doorheen zijn oeuvre worstelt Girard met het begrip 'offer' wanneer hij het heeft over Jezus' kruisdood. Aanvankelijk stelt hij dat de dood van Jezus helemaal geen offer is, vooral om te vermijden dat het zondebokmechanisme opnieuw in werking zou treden en de offers zich zouden blijven herhalen.⁴³⁹ In *Des choses cachées depuis la fondation du monde* schrijft hij:

In de evangeliën is niets te vinden dat aanleiding geeft tot de gedachte dat de dood van Jezus een offer is, hoe je dat offer ook zou omschrijven, als verzoening, als plaatsvervanging, of wat dan ook. Nooit wordt in de evangeliën de dood van Jezus als een offer omschreven. De gedeelten die worden aangehaald om de sacrificiële opvatting van het lijden te rechtvaardigen kunnen en moeten een interpretatie vinden waarin van offer geen sprake is.⁴⁴⁰

Maar in latere werken komt Girard hierop terug en laat hij toe, zij het heel voorzichtig om Jezus' dood als een offer te benoemen.⁴⁴¹ Dit toont aan hoe precair de situatie is. De moeilijke evenwichtsoefening tussen de antropologische continuïteit en de niet-gewelddadige discontinuïteit manifesteert zich hier opnieuw overduidelijk: Als we enerzijds Jezus' kruisdood als een offer beschouwen, laat dat ons toe om aan te tonen hoe Jezus zichzelf op-offer-de om in het hart van de sacrificiële logica te gaan staan om het vandaar

⁴³⁴ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 39: "Girard further argues this revelation of the victim as the foundation of human culture to be, in the person of Jesus, a decisive historical event that must subsequently work to deconstruct sacrificial institutions and, concomitantly, to reveal violence as wholly human rather than holy or sacred."

⁴³⁵ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 314.

⁴³⁶ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 13. Vgl. GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 83: "By contrast, Christianity, in the figure of Jesus, denounced the scapegoat mechanism for what it actually is: the murder of an innocent victim, killed in order to pacify a riotous community. That's the moment in which the mimetic mechanism is fully revealed."

⁴³⁷ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 19: "La singularité et la vérité que la tradition judéo-chrétienne revendique sont parfaitement réelles, évidentes même, *sous le rapport anthropologique*."

⁴³⁸ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 116: "So all pieces are in place. It is the standard pattern. But the enormous difference is that the pieces are *visibly* in place. Successful sacrifice is like a magic trick. What actually happens and what everyone believes is happening are two different things. The passion narratives break the spell. They describe the trick all its moving parts. They highlight what is always in shadow: the innocence of the scapegoat, the arbitrary and unjust way the victim has been selected, the ulterior purposes sacrifice exists to serve."

⁴³⁹ GRANDE, B., *Mimesis and Desire*. 2007, p. 193.

⁴⁴⁰ GIRARD, R., *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...* 1990, p. 223.

⁴⁴¹ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 75: "À mes yeux, l'intérêt principal de la théorie mimétique était sa puissance apologétique face au relativisme religieux dont elle révèle la faiblesse. J'aurais voulu quelque chose de plus manifeste encore. Je réclamais un signe. Ce qui me gênait surtout, c'était, pour la Passion du Christ, le recours au terme de « sacrifice » qui désignait déjà les rituels dans les religions archaïques. Il me semblait que la définition traditionnelle de la Passion en termes de sacrifice fournissait des arguments supplémentaires à ceux qui voulaient assimiler le christianisme à une religion archaïque, et je l'ai longtemps rejetée." Zie ook: VERVAECKE, A., *Het offer: sacrifice of sarcofaag? Over het funderende geweld en het christelijke antwoord in gesprek met Girard*. Leuven, s.n., 2008, p. 44-45.

te kunnen openbaren.⁴⁴² Het gevaar hierbij is dat er te vlug gedacht wordt dat ofwel God een kwaadaardige God is die toch offers verlangt⁴⁴³ ofwel er een natuurlijke, gedetermineerde dwang is bij mensen om te moeten offeren.⁴⁴⁴ Als we anderzijds ontkennen dat we in Jezus' kruisdood iets van het offer herkennen, dan heeft dat het voordeel dat het de geweldloze boodschap benadrukt en weerstand biedt tegen elke sacrificiële lezing.⁴⁴⁵ Het gevaar hierbij is dat deze christelijke boodschap precies uit de lucht komt vallen en veel minder gemakkelijk rationeel uit te leggen valt.

Het sacrale verschil dat door de dood van de zondebok wordt ingesteld, wordt dus door Girard genadeloos gedeconstrueerd ten gunste van een antropologische theorie, althans wat de primitieve religies betreft.⁴⁴⁶ Dit heeft echter het effect dat deze deconstructie blijft nazinderen wanneer we ook het evangelie en de kruisdood van Jezus door deze antropologische bril lezen. Girards theorie wordt dus zelf 'slachtoffer' van die deconstructie. Wat het begrip 'offer' betreft, heeft Girard dan ook zijn opvattingen gecorrigeerd en de ambivalentie van Jezus' kruisdood als offer toegegeven door te spreken van een 'ander' offer.⁴⁴⁷ We bemerken hierbij dat dit niet het geval is voor de goddelijkheid van Jezus Christus.

Een korte etymologie van het woord slachtoffer/victim⁴⁴⁸

Zowel het Nederlandse woord 'slachtoffer' als het Latijnse woord '*victima*' verwijzen oorspronkelijk naar het geslachte offerdier in de primitieve religie. Het is ook opmerkelijk dat het Engels woord '*victim*' als woord een vrij recent ontstaan kent en qua oorsprong voor het eerst in een Bijbelvertaling uit 1736 gebruikt wordt ter aanduiding van Jezus als de gekruisigde. Het gebruik van het Engelse '*victim*' in een niet religieuze context is pas een tweetal eeuwen oud. Ook de oudste datering van het Franse '*victime*' verwijst volgens van Dijk naar Jezus' kruisdood. Algemeen kunnen we dus stellen dat het woord 'slachtoffer' of 'victim(a)' een tweevoudige verschuiving heeft gekend. Aanvankelijk werd het gebruikt om de cultische offerdieren aan te duiden, maar na verloop van tijd duikt het woord ook op in verband met de kruisdood van Jezus. Uiteindelijk hebben de woorden 'slachtoffer' en 'victim' een veel bredere betekenis gekregen en verwijzen ze vandaag naar elke gedupeerde die (onschuldig) lijden te verduren heeft.

Het zichtbare slachtoffer

Een van de argumenten die Girard vaak aanhaalt om de relevantie van de kruisdood van Jezus in de verf te zetten, is de zichtbaarheid van het slachtoffer. Zoals we hierboven beschreven, hebben we doorheen de geschiedenis steeds meer oog gekregen voor de hachelijke positie van het slachtoffer.⁴⁴⁹ De

⁴⁴² GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 221: "La souffrance de la Croix est le prix que Jésus accepte de payer pour offrir à l'humanité cette représentation vraie de l'origine dont elle reste prisonnière, et pour priver à la longue le mécanisme victimaire de son efficacité." Vgl. GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 215. Zie ook: GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 80.

⁴⁴³ FOX, C. A., "Sacrificial pasts and messianic futures. Religion as a political prospect in René Girard and Giorgio Agamben." In: *Philosophy and Social Criticism* 33 (2007) 5, pp. 577.

⁴⁴⁴ Zie: KIRWAN, M., *Girard and Theology*. London/New York, T&T Clark, 2009, p. 74-75. Zie ook: VERVAECKE, A., *Het offer: sacrifice of sarcofaag?* 2008, p. 57-58. Vgl. GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 73: "Pour un Chrétien, Jésus sauve par l'intermédiaire de la Passion, c'est-à-dire d'un phénomène de bouc émissaire. N'y aurait-il pas là un retour en arrière?"

⁴⁴⁵ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 76.

⁴⁴⁶ VERVAECKE, A., *Het offer: sacrifice of sarcofaag?* 2008, p. 55.

⁴⁴⁷ KIRWAN, M., *Girard and Theology*. London/New York, T&T Clark, 2009, p. 76.

⁴⁴⁸ Voor deze paragraaf verwijzen we naar het gelijknamig hoofdstuk "Etymologie van het woord slachtoffer" in VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 47-52.

⁴⁴⁹ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. p. 261. Vgl. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 69: "However, it is these things as an apprenticeship which involves learning to see the same reality from a different perspective: specifically the hugely culturally complex (and apparently very rare) process of learning to look at the act of victimization from the point of view of the victim,

onrechtvaardige behandeling die de slachtoffers werd aangedaan, komt aan het licht. De duistere, gewelddadige slachtoffermechanismen worden onthuld en openbaar gemaakt.⁴⁵⁰

Het slachtoffer was al op een bepaalde manier ‘zichtbaar’ in primitieve culturen, maar dan als zondebok. Het passieverhaal weigert mee te gaan in de verhulling van het geweld en toont het lijden van het slachtoffer expliciet. Het is pas wanneer dit lijden in de publieke ruimte zichtbaar wordt, dat het slachtoffer als slachtoffer wordt erkend.⁴⁵¹

De hefboom voor de zichtbaarheid van Jezus’ lijden is zijn onschuld geweest.⁴⁵² In het eerste deel hebben we Jezus’ onschuld in vraag gesteld, maar hier wijzen we op een soort ‘structurele onschuld’. Hiertoe brengen we twee krachtige citaten met elkaar in verband, één van Gil Baili uit zijn *Violence Unveiled* en één van René Girard uit zijn *Des choses cachées depuis la fondation du monde*.

The experience of being morally shaken by a public execution is the beginning of an anthropological and spiritual revolution for which the term ‘Christianity’ was coined decades after the public execution of Jesus. Jesus’ moral rectitude surely contributed to the shock felt by his followers. And yet the recognition of the victim’s moral rectitude alone could not have set in motion the anthropological revolution from which the world is now reeling. This revolution was set in motion by revelation of Christ’ structural innocence, by which I mean that his “innocence” was deducible from the fact that all accused him and no one rebutted the accusation. He was *perfectly* innocent, not just because he was ethically beyond reproach, but because he stood *perfectly* alone before a *perfectly* unanimous mob.⁴⁵³

Je ne peux m’empêcher de mentionner ici un principe talmudique fréquemment cité par les exégètes d’inspiration judaïque tels qu’Emmanuel Levinas [...]. D’après ce principe, tout accusé qui fait contre lui l’unanimité de ses juges doit être immédiatement relâché. L’unanimité accusatrice est suspecte en tant que telle! Elle suggère l’innocence de l’accusé.⁴⁵⁴

Het leven van Jezus staat haaks op zijn kruisdood. Jezus die zelf een geweldloosheid predikte wordt op een gruwelijke en goddeloze manier ter dood gebracht. Maar vooral de unanimité waarmee het joodse volk zich tegen Jezus keert, laat zijn ‘structurele onschuld’ zien.⁴⁵⁵ Het evangelie toont ons in Jezus een

which subverts identity (in order to rebuild it), rather than from that of the lynchers, whose viewpoint constitutes an identity that is also a cover-up.”

⁴⁵⁰ Vgl. BONHOEFFER, D., *Navolging*. 2009, p. 78: “Ziet niet de eenvoudige toehoorder heel duidelijk in, dat juist daar aan het kruis iets buitengewoons zichtbaar geworden is? [...] Is niet het kruis iets wat tot ontsteltenis van anderen juist in alle duisternis uitermate zichtbaar werd? Is het niet zichtbaar genoeg, dat Christus verworpen is en moet lijden, dat zijn leven voor de poorten der stad op de schandheuvel eindigt?”

⁴⁵¹ Het is belangrijk om als slachtoffer in je lijden erkend te worden in de publieke ruimte. Visker beschrijft mooi hoe slachtoffers daarom zoveel moeite doen om in het verschil waarvan ze slachtoffer zijn, gezien te worden. VISKER, R., *Lof der zichtbaarheid. Een uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*. Amsterdam, SUN, 2007, p. 28-29: “[E]en actief vormgeven aan datgene in ons wat ons confronteert met een verschil dat we niet hebben gewild en waarin we ons vaak niet eens kunnen herkennen. Ik denk dat men het verlangen naar zichtbaarheid van achtergestelde groepen op die manier zou kunnen begrijpen [...]. Het is niet omdat de vrouw, de homo, de allochtoon weet wat haar of zijn verschil inhoudt, dat zij of hij ervoor wil opkomen in de publieke ruimte. Het is juist omdat ze dat niet weten [...] en omdat het dat niet-weten is dat hun verschil voor hen *van betekenis* maakt, iets wat te maken heeft met wie ze zijn, dat ze het vertegenwoordigd willen zien. Erkend, gerespecteerd, als iets wat van belang is en niet verborgen moet blijven. Door het toe te laten tot de openbaarheid erkent men wat men inhoudelijk niet kan erkennen.”

⁴⁵² GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l’éclair*. 1999, p. 214.

⁴⁵³ BAILIE, G., *Violence Unveiled*. 1995, p. 83.

⁴⁵⁴ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 1211.

⁴⁵⁵ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 205: “Revelation is the reproduction of the victimary mechanism by showing the truth, knowing that the victim is innocent and that everything is based on mimetism. The Gospel represents the crucifixion as a mimetic phenomenon. [...] Jesus is innocent. But everything lies upon a mimetic unanimity, which is fallacious.”

slachtoffer dat veroordeeld is zonder reden door een menigte die besmet is door het geweld.⁴⁵⁶ De kwetsbaarheid en weerloosheid waarmee Jezus ten tonele verschijnt, staat in schrill contrast met de uitgelaten menigte die om zijn kruisdood schreeuwt.⁴⁵⁷

Het is dan ook niet verwonderlijk dat het symbool van het christendom het kruisbeeld is.⁴⁵⁸ De historische, antropologische waarheid van dit kruis is immers universeel: elke cultuur heeft zijn zondebokken, alias onschuldige slachtoffers. Als velen vandaag Auschwitz nemen als uniek voorbeeld van lijden⁴⁵⁹, dan is ook het lijden van Jezus op een unieke en universele wijze paradigmatisch. Het getuigeniskarakter verkondigt de boodschap met de bedoeling dat men het niet zou vergeten en vooral omdat zo iets nooit meer zou gebeuren.⁴⁶⁰ Door het slachtoffer een naam en een gezicht te geven, door het verhaal op een realistische manier verder te vertellen, wekt men de empathie van de toehoorders die zich in het slachtoffer herkennen.⁴⁶¹

Het kruis als keerpunt

Volgens Girard is de kruisdood van Jezus een historisch, cruciaal keerpunt in de menselijke geschiedenis.⁴⁶² Ook Jürgen Moltmann insisteert op het belang van Jezus' kruisdood. Hij spreekt van een onomkeerbaarheid die in schrill contrast staat met het ritmische (mensen)offer waaraan de mensheid zich tot dan toe altijd maar opnieuw vergreep.

[D]at betekent dat de Gekruisigde in wezen het einde van de cultus is. Hij is 'eens en voor altijd' gestorven, zoals Paulus benadrukt. Zijn dood is geen herhaalbaar offer, dat voor overdracht vatbaar is. [...] Hij kan niet omgeduid worden tot een eeuwig stervende en verrijzende cultusgod. Hij draait niet

⁴⁵⁶ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 63.

⁴⁵⁷ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 130. Het is een scène waar wij als lezer en publiek ook telkens weer herinnerd worden aan onze eigen gewelddadigheid. HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 290: "The unsettling effect of the cross makes us aware of our own violence, makes visible our own victims, or those we are haunted to think may be our victims. That disruption is a form of grace, even if itself is not sufficient grace." Vgl. DEMARÉ, S. "De stem van het volk." 2007, p. 14. Zie ook: BOEVE, L., *Onderbroken traditie. Heeft het christelijk verhaal nog toekomst?* Kapellen, Pelckmans, 2004, p. 105: "Niet alleen is wie open staat voor de gebeurtenis van de onderbreking *kwetsbaar* - in de dubbele betekenis van het woord, namelijk geraakt en gekwetst kunnen worden - , maar hij of zij beschikt ook over het vermogen op te merken waar hegemonische verhalen andere verhalen buiten spel zetten. Precies in het niet aan het woord komen van de slachtoffers, wordt iets van de gebeurtenis van het *a/Andere* - negatief - zichtbaar. Deze aandacht voor wat niet tot spreken komt, voor wie of wat door hegemonische verhalen weggedrukt wordt, komt bij diverse gelegenheden voor in Jezus' spreken en handelen."

⁴⁵⁸ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 5. Zie ook p. 328: "Christian representations of the cross have taken many forms. Three of the most common are the crucifix of the suffering Jesus, the image of the Christ in glory on the cross, and the simple sign of the empty cross." Terwijl de crucifix met de lijdende Jezus ons expliciet het slachtoffer voor ogen houdt, toont ons het lege kruis dat er vandaag geen slachtoffers moeten vallen. We wijzen erop dat ook buiten de religie, in de kunst er veel aandacht was voor hét slachtoffer. Zie: GANS, E., "The Victim as Subject: The Esthetic-Ethical System of Rousseau's *Réveries*." In: *Studies in Romanticism*. 21 (1982) 2, p. 27: "From the very origin of human culture the collective victim has been the privileged object of esthetic representation, which at first took place exclusively in, or at least for, a ritual context. Secular culture, as created by the Greeks, did not change this priority, although the epic or tragic "victim" is no longer located in a center fixed by ritual law. And when the Jews collectively, and subsequently Christ as an individual, accepted the victimary role, the reality of this role could only be affirmed through representation. Jesus, we may assume, was a real victim, but so were the two "thieves" and countless other Jewish patriots of this period. Jesus' cultural importance did not come from being a victim, but from being *the* victim. Neither the Jewish community nor *a fortiori* the international society constituted by the Roman Empire considered him as such. The very point of the "transvaluation of values" instituted by Christianity - the product, as Nietzsche so perceptively saw, of *ressentiment* - is its displacement of the center of society away from the Emperor and his pagan sacrifices to this leader of a minor Jewish revolutionary sect. That Jesus was *the* victim could not be a universally accepted matter of fact; nor could it simply be affirmed as such by his partisans."

⁴⁵⁹ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 136.

⁴⁶⁰ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 219 ;p. 207-208.

⁴⁶¹ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 174. Vgl. GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 84.

⁴⁶² HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 5.

mee 'in de eeuwige wederkeer van hetzelfde' [...], maar doorbreekt de herhalingsdwang van de cultus.⁴⁶³

Mark Heim spreekt in zijn boek *Saved from Sacrifice* dan ook treffend van de “the eternal return of the scapegoat”⁴⁶⁴ die door het kruis tot een einde wordt gebracht.⁴⁶⁵ Jezus wordt als slachtoffer herdacht en zijn lijden wordt expliciet getoond als aanfluiting van het zondebokgeweld dat al zoveel slachtoffers geëist heeft, maar ook als waarschuwing tegen elke herhaling van dit geweld.⁴⁶⁶ Het kruis is in die zin zowel een eindpunt als een beginpunt. Het eindpunt is de afkondiging van het einde van elke gewelddadige zondebokcultus, waarin Jezus het laatste slachtoffer is (of zou moeten zijn).⁴⁶⁷ Het beginpunt is de zoektocht naar een authentieke cultuur en religie die op een niet-gewelddadige manier omgaat met de intrinsieke, menselijke gewelddadigheid.

Dit keerpunt, dat tegelijk een eind- en beginpunt is, moet daarom verankerd zijn in de menselijke geschiedenis.⁴⁶⁸ In tegenstelling tot de ahistorische mythe waar de cyclische wereldopvatting het ritme van het rituele geweld dicteerde, breekt de openbaring van Jezus' kruisdood de geschiedenis binnen. Ook de Ierse schrijver Clive Lewis benadrukte het belang van de historiciteit van de kruisdood van Jezus:

The heart of Christianity is a myth which is also a fact. The old myth of the Dying God, *without ceasing to be myth*, comes down from the heaven of legend and imagination to the earth of history. It *happens* – at a particular date, in a particular place, followed by undeniable historical consequences. We pass from a Baldur or an Osiris, dying nobody knows or where, to an historical Person crucified... *under Pontius Pilatus*.⁴⁶⁹

De dubbele paradox van het kruis

Er schuilt een dubbele paradox in het kruis. Enerzijds staat het kruis midden in het geweld dat het ontmaskert.⁴⁷⁰ Anderzijds impliceert de geweldloosheid van het kruis tegelijk ook een soort apocalyptische gewelddadigheid. Hieronder bespreken we beide paradoxen.

Het passieverhaal gelijkt op de parabel van de kwaadaardige wijnbouwers die de erfgenaam van de eigenaar om het leven brengen om de wijngaard in handen te krijgen.⁴⁷¹ Ontzet reageert het publiek op deze gruwelijke moord. Jezus antwoordt hierop met een psalmvers: “De steen die de bouwers afkeurden is de hoeksteen geworden.”⁴⁷² In de prediking van Jezus komt de waarheid bijna volledig aan het licht. Het

⁴⁶³ MOLTSMANN, J., *De gekruisigde God*. Bilthoven, Ambo, 1972, p. 48-49. Vgl. GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 957 ; GIRARD, R., “Dionysos versus de Gekruisigde.” 2001, p. 46 ; HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 159: “If Jesus’ sacrifice were to be like that, he would have had to suffer again and again, since the foundation of the world. And presumably, Jesus and other victims would have to go on suffering. What we have here is a capsule summary of the nature of sacrificial violence, presented as exactly what Jesus’ death is not about. Christ’s sacrifice is presented as the opposite and in fact the end of that dynamic. His sacrifice is meant to stop it.”

⁴⁶⁴ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 259.

⁴⁶⁵ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 203: “In other words, the Bible provides not merely a replacement of the objects to be sacrificed, but the end of the sacrificial order in its entirety, thanks to the consenting victim who is Jesus Christ.”

⁴⁶⁶ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 159.

⁴⁶⁷ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 115. Vgl. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 19 : “Le Christ est venu prendre place de la victime.” Vgl. VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 78.

⁴⁶⁸ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 331.

⁴⁶⁹ LEWIS, C.S., *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*. Eerdmans, Grand Rapids, 1994, p. 66-67.

⁴⁷⁰ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 18. Vgl. VAN DIJK, J. J. M., *Slachtoffers als zondebokken*. 2008, p. 93-94.

⁴⁷¹ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 312. Zie: MATTEÛS 21, 33-45.

⁴⁷² PSALM 118, 22. Vgl. GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 240. Vgl. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 140.

passieverhaal is in die zin een soort parabel die in plaats van verteld, door Jezus voorgeleefd wordt.⁴⁷³ Op deze manier wordt de radicaliteit van het zondebokgeweld in scène gezet, zodat iedereen die deze parabel ter harte neemt zichzelf en zijn geweld kan herkennen. Het was dus voor Jezus onontkoombaar om de beker te laten passeren. Om het geweld te openbaren, volstaat het dus niet het te omschrijven of erover te vertellen. Maar net omdat Jezus in deze geweldscène binnentreedt, lijkt hij ook met de ambivalentie van het zondebokgeweld te zijn besmet.⁴⁷⁴ Om het geweld telkens opnieuw te onthullen, moet elkeen bereid zijn om in de spiegel van het geweld te kijken die Jezus' kruisdood ons voorhoudt.⁴⁷⁵ We worden uitgedaagd om het paradoxale te leren denken: het gewelddadige erkennen en er toch niet in meegaan.

One of the main paradoxes is related to the sacred being a positive as well a negative phenomenon. There is the paradox of the origin of culture through sacrifice: one can't say culture is bad, and one can't condemn sacrifice as if one weren't part of the sacrifice itself; otherwise, it would have been eliminated long ago. If there had not been some positive aspects to sacrifice, something indispensable in its workings, it wouldn't have persisted for so long ago. At the same time, one can't simply say that sacrifice is positive force *per se*. Indeed, Christian teachings aim at revealing the injustice of the sacrificial logic. Christianity is also paradoxical, because the more similar it seems to mythology, the more clearly it becomes a radical rereading of myths, the preparation of the deconstruction of all mythical presuppositions. Then I would ask whether there is ultimately a single paradox, a fundamental paradox from which all paradoxes would stem. I'm not sure I can provide a definite answer to this.⁴⁷⁶

Het christendom is dus geworteld in het geweld dat ze probeert te onthullen. De paradox van de sacrificiële logica lijkt in het christendom wel getransformeerd, maar niet ongedaan gemaakt.⁴⁷⁷ De niet-gewelddadige invulling die ze eraan probeert te geven, lijkt dus altijd een heel moeilijk evenwicht te zijn.⁴⁷⁸ Maar als er sprake is van een paradox waarin het christendom worstelt met de antropologische, gewelddadige continuïteit, zo is er ook een paradox waarin de discontinuïteit van de christelijke Openbaring het christendom zelf lijkt te ondergraven. Eens de geweldstructuren onthuld worden, kunnen ze niet zomaar meer toegepast worden. Als we weten dat de zondebok niet schuldig is, verliest hij ook de macht om het geweld te absorberen. Het kruis is dus de openbaring van een destabiliserende waarheid omdat gemeenschappen niet langer in staat zijn het geweld op een efficiënte manier te kanaliseren.⁴⁷⁹ Het

⁴⁷³ Vgl. SCHILLEBEECKX, E., *Jezus, het verhaal van een levende*. Baarn, Uitgeverij H. Nelissen, 2000, p. 514: "Jezus, parabel van God en paradigma van menselijkheid."

⁴⁷⁴ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 182: "[T]here is the possibility of ambivalence in the very image of the Crucified itself. Our analysis to this point accounts for just such an ambivalence, the tension between the antiscapagoating work of the cross and the sacrificial script that is working to overcome."

⁴⁷⁵ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 191. "When we ask what made one form of Christianity so different from the other, the cross must be at the heart of the answer. [...] The danger is never far away that Christianity may fall into a sacrificial reading of its own revelation, and take on a persecutory character as a result. This happens when we lose an appreciation that the sacrificial dynamic at work in the cross involves us all, and/or when we relocate responsibility for the violence of the cross from us to others (including God)."

⁴⁷⁶ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 178-179.

⁴⁷⁷ Zie bv. MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 155.

⁴⁷⁸ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 32: "Focus on Christ sacrificial death has produced wildly divergent social effects. The cross has been carried at the head of the crusades and pogroms. It has also hung in countless hospitals and inspired numberless acts of love and charity."

⁴⁷⁹ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 103: "Le paradoxe de la Croix est qu'elle produit la structure archaïque du sacrifice pour l'inverser, mais cette inversion est une remise à l'endroit de ce qui était à l'envers "depuis le commencement du monde": la victime n'est pas coupable, elle n'a donc plus le pouvoir d'absorber la violence. La Croix est la révélation d'une vérité déstabilisatrice sur le plan social."

mimetische geweld lijkt alles mee te sleuren in een immense chaos. De apocalyps komt met rasse schreden naderbij. Het einde der tijden meldt zich aan.⁴⁸⁰

Ook het bewustworden van het geweld draagt een gewelddadigheid in zich.⁴⁸¹ We kunnen vandaag verpletterd of bedolven worden onder de talrijke slachtofferbeelden die we dagelijks op ons bord krijgen. In de confrontatie met zoveel geweld, kan er een soort nihilisme de kop opsteken waarin men het niets prefereert boven het risico een gewelddadige daad te plegen.⁴⁸² De mimetische theorie kan gemakkelijk afglijden tot een nihilisme en défaitisme.⁴⁸³

Golgotha als open plek van het lichtende kruis⁴⁸⁴

Als slot van dit hoofdstuk, maar ook als een soort samenvatting van heel dit tweede deel willen we in een viertal punten de kern van de antropologische benadering van het christendom op een rijtje zetten. Bovendien zullen we eindigen met de limieten van dit antropologische denken.

Ten eerste is Golgotha de plaats van het zondebokgeweld. Het mimetisch geweld waarmee Jezus ter dood wordt gebracht, verschilt in niets van het gebruikelijke zondebokgeweld. Zoals Kajafas in het Johannesevangelie zegt: “Besef toch dat het in jullie eigen belang is dat één man sterft voor het hele volk, zodat niet het hele volk verloren gaat.”, zo geschiedt het ook.⁴⁸⁵ Te midden van een politieke crisis wordt Jezus terechtgesteld met de bedoeling rust te brengen en het oproer te bedaren. In die zin is Jezus een

⁴⁸⁰ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 10: “C’est le christianisme qui démystifie le religieux et cette démystification, bonne dans l’absolu, s’est avérée mauvaise dans le relatif, car nous n’étions pas préparés à l’assumer. Nous ne sommes pas assez chrétiens. On peut formuler ce paradoxe d’une autre manière, et dire que le christianisme est la seule religion qui aura prévu son propre échec. Cette prescience s’appelle l’apocalyps.”

⁴⁸¹ We kunnen dit vergelijken met Nietzsche’s beschrijving van het medelijden. In zekere zin verdubbelt het medelijden het oorspronkelijke lijden, omdat degene die zich empathisch opstelt voor het slachtoffer mee-lijdt. Zie: NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 12-13: “Het christendom wordt de religie van het *medelijden* genoemd. – Het medelijden is tegengesteld aan de tonische affecten die de energie van het levensgevoel vermeederen: het werkt deprimerend. Door mee te lijden verliest men kracht. Het medelijden vergroot en vermenigvuldigt nog de krachtvermindering welke het lijden op zich al aan het leven berokkent. Het lijden zelf wordt door het medelijden besmettelijk; onder bepaalde omstandigheden kan er een totale vermindering aan leven en levensenergie door bereikt worden die in een absurde verhouding staat tot het kwantum van de oorzaak (-het geval van de dood van de Nazarener).

⁴⁸² MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 189.

⁴⁸³ Hierbij verwijzen we expliciet naar de toneelvoorstelling “Inside/out” van het Nederlands toneelgezelschap *Mugmetdegoudentand*. Ze hadden mijn boek *Goden, belden en de massa*. (2007) als intellectueel kader gebruikt voor hun voorstelling dat het zondebokmechanisme thematiseerde aan de hand van het voorval met Hayaan Hirsali. Het toneelstuk eindigde heel tragisch: een van de hoofdpersonages, een jazz-zangeres had het zondebokmechanisme met zijn radicaal geweld ontdekt en werd overmand door zoveel geweld en chaos. Ze citeerde hele stukken uit Girards theorie, bleef in haar bed liggen, lusteloos en stierf daar uiteindelijk. Na de voorstelling hadden we nog een gesprek met de twee bekende actrices. Ze benadrukten hun tragische lezing van Girard. <http://www.mugmetdegoudentand.nl/insideout/index.html>

⁴⁸⁴ Vgl. HEIDEGGER, M., *De oorsprong van het kunstwerk*. Amsterdam, Boom, 2002, p. 70: “En toch, bóven het zijnde, maar er niet weg van, veeleer voor het zijnde uit, gebeurt nog iets anders. Te midden van het zijnde in zijn geheel weest een open plek. Een lichtung is. Deze is, vanuit het zijnde gedacht, zijnder dan het zijnde. Dit open midden is daarom niet door het zijnde omsloten; eerder omcirkelt het lichtende midden zelf, als het niets dat we nauwelijks kennen, al het zijnde.” Bemerkt dat Girard in *La violence et le sacré* op een parallel wijst tussen *Ontologische Diferenz* en de differentie die met de zondebok wordt ingesteld. GIRARD, R., *La Violence et le sacré*. 1972, p. 370-371 “Les rapports entre l’existence et l’être dans la philosophie de Heidegger ressemblent beaucoup, semble-t-il, à ceux de la communauté et du sacré.” Vgl. VAN COILLIE, G., “Paradigma en paradox. 1995, p. 152. Zie ook: VISKER, R., *Lof der zichtbaarheid*. 2007, p. 198-199. Als we dus spreken van een open plek van het lichtende kruis, dan wordt de *Ontologische Diferenz* die in de *Lichtung* zich manifesteert, hier in een ethisch kader geplaatst. Het ‘zijn’ is hier niet langer ethisch neutraal, maar situeert zich in een sacrale ruimte, die door het kruis in zijn gewelddadigheid wordt getoond. Het kruis als lichtung opent een nieuwe ruimte waarin voortaan elk slachtoffer zichtbaar wordt. Het is tegenover dit kruis dat alle zondebokken een nieuwe betekenis krijgen.

⁴⁸⁵ JOHANNES 11, 50. Zie ook: MCKENNA, A. J., “Religious Difference.” In: *Anthropoetics*. 4 (1998) 1 (zie: http://www.anthropoetics.ucla.edu/ap0401/AM_DERR.htm).

zondebok/slachtoffer zoals velen vóór hem die onterecht werden terechtgesteld.⁴⁸⁶ Jezus' kruisdood is dus op het eerste gezicht geen wereldschokkende gebeurtenis en Golgotha verschilt in niets van andere plaatsen waar zondebokken werden terechtgesteld. Het christelijke verhaal schrijft zich dus fundamenteel in in een concreet menselijke, gewelddadige geschiedenis.⁴⁸⁷

Ten tweede is Golgotha de plaats waar het slachtoffer in de figuur van de gekruisigde Jezus voor het eerst helemaal zichtbaar wordt.⁴⁸⁸ De zondebok die sinds de menswording altijd al de oorsprong was van de gemeenschap, werd voorheen gesacraliseerd en vergoddelijkt waardoor ook het geweld gekanaliseerd werd en dus uit de gemeenschap verdween.⁴⁸⁹ Het evangelie weigert hieraan mee te werken en beschrijft heel minuscuul en gedetailleerd de werking van het zondebokmechanisme.⁴⁹⁰ Door het geweld en vooral het slachtoffer openbaar te maken, doorbreekt het evangelie het cyclische, rituele geweld. De eeuwige wederkeer van de zondebok/slachtoffer wordt in Jezus' kruisdood radicaal tot een einde gebracht. De christelijke Openbaring is in die zin uniek omdat deze openbaring gesitueerd is in tijd en ruimte en zo voor het eerst het onschuldige slachtoffer een naam en gezicht geeft: Jezus, de Nazoreeër.⁴⁹¹ De irrationaliteit van de sacrificiële logica wordt vanuit het fysieke lijden van het slachtoffer tegengesproken.⁴⁹² In die zin kunnen we Jezus het Eerste Slachtoffer noemen. Niet langer ligt de waarheid in het kamp van de collectieve menigte, maar voor het eerst krijgt ook het slachtoffer een menselijke stem.⁴⁹³

Ten derde is Golgotha een plaats waar géén goddelijke of bovennatuurlijke interventie tussenbeide kwam om Jezus van het kruis te redden.⁴⁹⁴ Jezus is in godvergeten lijden gestorven. Net omdat de christelijke openbaring het slachtoffergeweld heeft ontmaskerd, moet de hele primitieve godenwereld er aan geloven. De sacrale ruimte waarin de (vermoorde) zondebokken in het collectief geheugen voortleefden, wordt door de kruisdood van Jezus afgeschaft.⁴⁹⁵ Er is geen plaats meer voor sacraal, goddelijk geweld.⁴⁹⁶ Het is

⁴⁸⁶ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 74.

⁴⁸⁷ ALISON, J., *Knowing Jesus*. 1998, p. 43: "Human society is a violent place, which makes victims, and the revelation of God is to be found in the midst of that violence, on the side of the victims."

⁴⁸⁸ Vgl. BONHOEFFER, D., *Navolging*. 2009, p. 74: "Hier, aan het einde der zaligsprekingen, komt de vraag op, welke plaats in deze wereld er eigenlijk nog blijft voor zo'n gemeente. Het is duidelijk geworden, dat er voor hen maar één plaats bestaat, namelijk die waar de allerarmste, de alleraangevochtenste, allerzachtmoedigste te vinden is, het kruis op Golgotha. De gemeente der zaliggeprezenen is de gemeente van de Gekruisigde."

⁴⁸⁹ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 69.

⁴⁹⁰ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 116.

⁴⁹¹ LATRÉ, S., VANHEESWIJCK, G., *Dionysus of de gekruisigde*. 2001, p. 109. "Na Jezus is religieuze mythologisering onmogelijk geworden: hij brengt de waarheid van het zondebokmechanisme aan het licht. Kortom, de christelijke godsdienst tracht het geweld, inherent aan de mimetische begeerte, te *ontmaskeren* door te wijzen op de onschuld van de vergoddelijkte zondebok. Dit type van ontmaskerende godsdienst wordt gesymboliseerd door de naam Jezus"

⁴⁹² BONHOEFFER, D., *Wie is en was Jezus Christus?* Roermond/Maaseik, Romen & zonen, 1967, p. 15: "Als de Tegen-logos in de geschiedenis niet meer als idee optreedt, maar als vleesgeworden Woord, bestaat er geen mogelijkheid meer hem in het eigen logosysteem onder te brengen."

⁴⁹³ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 185-186. Vgl. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 165.

⁴⁹⁴ SCHMIDT, P., *In de handen van mensen*. 2007, p. 162: "Gods heerschappij uit zich concreet in Zijn onmacht en niet-ingrijpen. In die afwezigheid juist, in die 'holte' van Gods macht, kan het woord dat oproept tot gerechtigheid geloofwaardig klinken, want machteloos. Het kan niet dwingen, het haalt geen enkel voordeel voor zichzelf. Het is machteloos, en dáárom is het geloofwaardig. Het appelleert enkel aan datgene wat mensen vrij kan maken: de liefde. Het is in wezen niets anders dan het woord van Golgotha."

⁴⁹⁵ We kunnen hier verwijzen naar een beeld uit de traditie: Jezus' nederdaling ter helle waarbij hij de doden uit het dodenrijk bevrijdt. In de christelijke traditie heeft men soms gedacht dat de hel zelfs helemaal leeg was. We kunnen hier de vergelijking maken met de gevolgen van de kruisdood van Jezus. Als we de hel zien als de sacrale ruimte waar alle doden en dus zondebokken zich bewegen, dan ontmaskert het kruis van Jezus juist deze sacrale ruimte en toont dat de mens volledig verantwoordelijk is voor het (duivelse) geweld. Of zoals Shakespeare het zo mooi uitdrukt: "The hell is empty and all the devils are here." HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 160-164: "Deceiving the devil".

de mens die voor al dat geweld verantwoordelijk wordt gesteld.⁴⁹⁷ In die zin staat het christendom heel dicht bij een soort praktisch atheïsme. Girard schrijft:

Les Évangiles enlèvent à la divinité la plus essentielle de ses fonctions dans les religions primitives, son aptitude à polariser tout ce que les hommes n'arrivent pas à maîtriser dans leurs rapports avec le monde et surtout dans leurs rapports interindividuels. C'est bien parce que cette fonction est éliminée que les Évangiles peuvent passer pour instaurer une espèce d'athéisme pratique.⁴⁹⁸

Elke directe, goddelijke interventie bij Jezus' kruisdood zou gewelddadig en dubbelzinnig geweest zijn. Als Jezus in zijn lijdën uitroept: "God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten"⁴⁹⁹ blijft elke reactie van godswege uit. Het lijkt er zelfs op alsof het goddelijke zich uit de wereld terugtrekt en voor het eerst de mensen confronteert met hun eigen geweld.⁵⁰⁰ Of zoals Girard het zelf heel mooi uitdrukt: "Qu'éprouve le Christ sur la Croix, sinon ce silence?"⁵⁰¹ Na de kruisdood van Jezus zwijgen alle primitieve goden voor eeuwig.

De vraag die zich dan opwerpt, is of er nog plaats overblijft voor de goddelijkheid van Jezus en God de Vader, zoals het christendom gelooft. Het ironische is immers dat het christendom samen lijkt ten onder te gaan met de religies die ze bestrijdt. Het atheïsme is in die zin een christelijke uitvinding en het verdwijnen van religie is een christelijk fenomeen *par excellence*.⁵⁰² We halen hier ten slotte nog een passend citaat aan van Jürgen Moltmann:

Jezus stierf met de roep naar God: 'Mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?' Iedere christelijke theologie en ieder christelijk bestaan is in diepste wezen een antwoord op deze vraag van de stervende Jezus. Ook het atheïsme van de protesten en van de metafysische revoltes tegen God geeft een antwoord op deze vraag. De door God verlaten Jezus is ofwel het einde van elke theologie, ofwel is hij het begin van een specifiek christelijke en daarin kritische en bevrijdende theologie en wijze van bestaan.⁵⁰³

⁴⁹⁶ NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 23: "Religie is [...] een vorm van dankbaarheid. Men is zichzelf dankbaar: en daarvoor heeft men een god nodig. – Een dergelijke god moet voor- en nadeel kunnen brengen, moet vriend én vijand kunnen zijn, – men bewondert zowel zijn goede als slechte kanten. De *tegennatuurlijke* castratie van een god tot een god van louter goedheid valt hier buiten elk wenspatroon. Men heeft de kwade god evenzeer nodig als de goede: men heeft immers het eigen bestaan nu niet bepaald aan tolerantie of menselijkheid te danken." NIETZSCHE, F., *Ecce homo*. 2000, p. 42: "[I]k meet de waarde van mensen, van rassen af aan de mate waarin ze niet bij machte zijn een god van een sater te onderscheiden."

⁴⁹⁷ POPULIER, J., *God heeft echt bestaan*. 1993, p. 71.

⁴⁹⁸ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 932.

⁴⁹⁹ MATTEÛS 27,46.

⁵⁰⁰ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 228. Vgl. HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 306. Vgl. BURGGRÆVE, R., DE TAVERNIER J., POLLEFEY, D., HANSSSENS, J. (ed.), *Desirable God? Our Fascination with Images, Idols and New Deities*. Leuven, Peeters, 2003, p. 84.

⁵⁰¹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 219.

⁵⁰² GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 257: "It is ironic: Christianity seems to be dying together with the religions it extinguishes, because, in sacrificial terms, it is perceived as one mythical religion among others. Christianity is not only one of the destroyed religions but it is the destroyer of *all* religions. The death of God *is* a Christian phenomenon. In its modern sense, *atheism is a Christian invention*. [...] The disappearance of religion is a Christian phenomenon *par excellence*."

⁵⁰³ MOLTSMANN, J., *De gekruisigde God*. Bilthoven, Ambo, 1972, p. 12.

Ten vierde is Golgotha een prototypische plaats geworden, waar de kerk de betekenis van het kruis positief probeert te duiden door de instelling van een nieuwe religie.⁵⁰⁴ Vanuit de antropologie is het interessant te zien hoe de kerk worstelt met de radicale, geweldloze boodschap van Jezus en toch ergens zelf een instituut wordt dat koste wat kost die boodschap wil veiligstellen. Dit instituut, zoals elk menselijk instituut, maakt dus gebruik van de zondebokpositie van Jezus om zijn geweldloos verhaal te kunnen verderzetten.

Het christendom zelf houdt vast aan het kruis als dé representatie en hét symbool van het evangelie. Dit heeft twee redenen. Zoals hierboven gezegd ligt de essentie van de christelijke Openbaring in het zichtbaar worden van het Slachtoffer, Jezus. Het is deze voortdurende confrontatie met het geweld en het onschuldig lijden die ervoor moet zorgen dat zulke gruwelijke gebeurtenissen niet meer voorvallen. De kerk als instituut wil ervoor zorgen dat deze confrontatie blijft duren.

Ten tweede kunnen we zien dat het kruis niet enkel een blijvende herinnering is aan een geweld dat niet meer mag voorvallen, maar ook een beschermende functie heeft.⁵⁰⁵ Doordat Jezus als Eerste Slachtoffer voor eens en voor altijd op de plaats van de zondebok blijft staan, hoeven er geen nieuwe zondebokken meer te vallen. Doorheen de blijvende representatie van het lijden en het zondebokgeweld via het evangelie, de brieven van Paulus, maar ook het kruisbeeld wordt dus een ruimte geopend waarin het geweld niet meer onbewust vrij spel heeft.⁵⁰⁶ Golgotha creëert dus een nieuwe plaats waar het geopenbaarde slachtoffer niet meer gemythologiseerd of verborgen kan worden.⁵⁰⁷ Als er dus een religie ontstaat rond de figuur van Jezus, heeft dat het antropologisch voordeel dat de plaats van de zondebok bezet wordt door Jezus.⁵⁰⁸ De christelijke religie vraagt dus geen nieuwe zondebokken, maar wel om via de verering van Jezus hem op die (vergoddelijkte) plaats te houden.⁵⁰⁹

Als Arnold Burms schrijft dat de mens religie nodig heeft om te kunnen omgaan met het onbeheersbare en het gewelddadige, dan is het 'logisch' dat het christendom gebruik maakt van de religieuze strategieën en structuren om een antwoord te bieden aan al te menselijke, gewelddadige realiteit.⁵¹⁰ Als Max Scheler zegt dat ieder mens ofwel een afgod of een god nodig heeft,⁵¹¹ dan is het 'logisch' dat het christendom Jezus naar voor schuift als god, omdat het de enige niet-gewelddadige oplossing is uit de crisis die ontstaat eens het geweld ontmaskerd is.⁵¹² Op de sacrale plaats waar vele zondebokken werden terechtgesteld en

⁵⁰⁴ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 84: "That is to say, as humans come to perceive the reality of God as victim and of humans as victimizers [...], so we are impelled to the construction of a different form of social other, one built *from* the self-giving victim, rather than one built *by exclusion* of the victim."

⁵⁰⁵ Vgl. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 16: "[J]e pense à mon tour que seul le Christ nous permet d'affronter cette réalité sans devenir fous."

⁵⁰⁶ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 189: "The victim occupies the place – within or without the community – in Girard's view of cultural origins what writing occupies in Derrida's critique of origins or of original presence, of which language is but the representation and writing the secondary representation, the forlorn and occulted trace. The victim, like writing, is a supplement of a supplement (speech), a stand-in, an arbitrary substitute for any and all members of a community that does not exist prior to the victim's expulsion."

⁵⁰⁷ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 194.

⁵⁰⁸ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 187: "Le Christ a pris la place de Dionysos, ce que Nietzsche ne veut pas voir."

⁵⁰⁹ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 162.

⁵¹⁰ Zie: BURMS, A., "Religie, geloof, illusie." in: CORTOIS, P., DESMOND, W., VERHACK, I., *Godsdienst/Filosofisch bekeken*. Kapellen, Pelckmans, 2003, p. 15: "De mens die zijn toevlucht neemt tot de religie zou dus een beroep doen op bepaalde krachten met behulp waarvan hij zijn greep op het verloop van de gebeurtenissen poogt uit te breiden en het onbeheersbare waaraan hij overgeleverd is, zoveel mogelijk binnen bepaalde grenzen probeert te houden." Vgl. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 59: "Et la religion, c'est ce qui permet de vivre avec le péché original."

⁵¹¹ SCHELER, M., *On the eternal in Man*. Hamden, Shoe String Press, 1972, p. 267.

⁵¹² GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 73: "Si les modèles que les hommes choisissent ne les orientent pas dans la bonne direction, non conflictuelle, par l'intermédiaire du Christ, à plus au moins longue échéance ils les exposent à l'indifférenciation violente et au mécanisme de la victime unique. [...] Les fils du diable sont les êtres qui se laissent prendre dans le cercle du désir rivalitaire et qui, à leur insu, deviennent les jouets de la violence mimétique. [...] Si nous n'imitons pas

waar door Jezus' kruis het geweld als existentieel oplicht, wordt nu voorgoed de differentie ingesteld: Jezus is hét eerste en meest volmaakte slachtoffer. In die zin kan men zeggen dat het kruis *tussen* ons en het geweld komt te staan.⁵¹³

We hebben hierboven al vaak het woord *transformatie* gebruikt om op een antropologische manier te duiden hoe het christendom tegelijk een religie is, maar toch probeert die geweldloze boodschap van Jezus een gestalte te geven.⁵¹⁴ In transformatie zit immers die dubbelzinnigheid vervat: de religie als die het christendom is, is er een die *doorheen* het kruis gaat, maar tegelijk ook gebruik maakt van de specifieke *vormen* en structuren van een typisch menselijke religie.⁵¹⁵ Dat het christendom echter zoveel verschillende stromingen kent, heeft ook te maken met het feit dat ze telkens opnieuw doorheen de openbaring van het kruis moet gaan. Sommigen herkennen dan in het kruis een Latijns-Amerikaanse arme boer die het onschuldige slachtoffer is van uitbuiting.⁵¹⁶ Anderen zien in het kruis een bewijs van de fundamentele, gewelddadige menselijke natuur en pleiten voor een sterk kerkelijk instituut dat de geweldloze boodschap zo getrouw mogelijk kan doorgeven.⁵¹⁷ Maar telkens opnieuw moet iedere interpretatie getoetst worden aan de geweldloosheid van het evangelie.

Voorbij het kruis en de limieten van de antropologie

Onze antropologische benadering hierboven heeft verschillende voordelen. Ze heeft een grote verklaringskracht en zorgt ervoor dat we inzien hoe sterk het christendom in deze antropologie geworteld is. We hebben ook omschreven hoe we vanuit de comparatieve methode een christelijk verschil hebben ontdekt: het christendom onthult ons, in tegenstelling tot alle andere mythen en primitieve religies het zondebokgeweld en weigert om in dit geweld mee te gaan. Het kruis staat symbool voor deze openbaring van het slachtoffer dat voor het eerst in de geschiedenis van het mensdom volledig zichtbaar wordt.⁵¹⁸ Het christendom wil dit geweldloos verschil institutionaliseren en de geweldloze boodschap van Jezus van generatie op generatie doorgeven. Hiertoe maakt ze gebruik van onze al te menselijke religieuze en rituele mechanismen die ze probeert te transformeren zodat ze van hun reëel geweld zijn ontdaan.⁵¹⁹

Onze antropologische benadering heeft echter ook een paar nadelen. Zo hebben we tot nogtoe vooral gefocust op het kruis, zonder te spreken over de verrijzenis. Voor sommige theologen zoals James Alison

Jésus, nos modèles deviennent pour nous les obstacles vivants que nous devenons pour eux. Nous descendons ensemble la spirale infernale qui conduit aux crises mimétiques généralisées et [...] au tous-contre-un mimétique.”

⁵¹³ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 305: “Jesus’ death on the cross comes between us and one specific evil to which we are collectively in thrall, scapegoating sacrifice.” Vgl. p. 306: “He [Jesus] stepped in between our violence and our victims, and has been a haunting presence there ever since.”

⁵¹⁴ Zie ook: AGNEW, M. B., “A Transformation of Sacrifice: An Application of René Girard's Theory of Culture and Religion” in: *Worship*. 61 (1987) 6, pp. 493-509. Vgl. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 3: “Absolutely aware of the seriously corrupt and death-laden nature of human desire as it structures and moves us, it also shows how human desire as such is a good thing, fully capable of a slow and arduous transformation out of a death-based pattern of social relating into a pattern that is quite without stumbling blocks.”

⁵¹⁵ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 211: “Ultimately, archaic religion and Christianity are structurally similar because man, even at the most archaic level, has always worshipped his own innocent victims, without being aware of it. This is, the unity of religion lies: it centers on the worshipping of the victim.”

⁵¹⁶ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 255.

⁵¹⁷ Zie bijvoorbeeld Girards pleidooi voor de pauselijke onfeilbaarheid. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 300-301.

⁵¹⁸ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 197: “If we limit Jesus’ work to that of a human exemplar, the crucifixion becomes more of a prescription for suffering than if we grasp it as the work of the incarnate one, once for all. The place of the ritual victim is open to all, and refilled perpetually. Jesus’ role cannot be replaced and therefore should not be”

⁵¹⁹ Vgl. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 175. Alison citeert hier paus Benedictus XVI: “[B]y its own historical origin the Church is a prostitute, coming from the Babylon of this world; but Christ the Lord washed it and converted the prostitute into a wife. Urs von Balthasar has shown... that this is not only an historical affirmation, in the sense that once it was impure and now it is pure, but that it indicates the permanent existential tension in the Church. The Church lives perpetually from forgiveness, which transforms it from prostitute into wife.”

ligt juist daar, voorbij het kruis, de essentie van het christendom: Jezus die de dood overwint. Niet het godverlaten lijden, maar wel het terug opstaan uit de doden is de hoopvolle boodschap van het christendom.⁵²⁰ Gezien de onwetenschappelijkheid van de verrijzenis als gebeurtenis, konden we in dit tweede, antropologische deel niet veel meer over de verrijzenis zeggen, dan dat het een normaal, religieus verschijnsel is, dat wel vaker voorkomt in primitieve religies, maar door het christendom op een niet-gewelddadige manier ter sprake komt. Maar meer dan deze comparatieve beschrijving kan de antropologie ons niet geven.

Vanuit de antropologie kunnen we ook niet verklaren hoe het komt dat de cyclus van het geweld werd doorbroken. Ieder individueel verzet tegen het zondebokmechanisme is volgens Girard immers tevergeefs.⁵²¹ Dat Jezus er toch in slaagt om het duivels geweld te verschalken en het geweld voor eens en voor goed aan de kaak te stellen, is voor Girard zo uitzonderlijk dat dit in de antropologie niet te vatten is. Er moet een soort goddelijkheid aan te pas komen, want een mens is hiertoe niet in staat.⁵²²

Vanuit de antropologie hebben we kunnen aantonen waarom we het christendom nodig hebben. Toch raken we vanuit de antropologie niet verder dan een soort religieus atheïsme waarin de religie ons moet beschermen tegen ons eigen geweld.⁵²³ De antropologische benadering kan onmogelijk vanuit het christendom een hoopvolle boodschap vooropstellen. Het beschrijft enerzijds het geweld, anderzijds de noodzaak aan een nieuwe religie. Deze noodzaak bevat een soort krampachtigheid die tegengesteld is aan een hoopvolle, gelovige positie.

⁵²⁰ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 218 : “[L]’ Incarnation est le seul moyen donné à l’humanité pour affronter le silence très salubre de Dieu: le Christ a interrogé ce silence sur la Croix, puis il a lui-même imité le retrait de son Père en le rejoignant le matin de sa Résurrection.”

⁵²¹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 197 : “[U]ne résistance individuelle à la montée aux extrêmes est vaine par essence.”

⁵²² HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*, 2006, p. 241: “The spiral of conflict and violence cannot be avoided without a special kind of model, the model that Christ as the incarnate Word of God, risen crucified victim provides.”

⁵²³ VAN COILLIE, G., *Mimese, geweld en differentie*, 2004, p. 253-254. Vgl. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 218: “Il se retire au moment même où il pourrait dominer. Il nous est donc donné d’éprouver à notre tour *ce péril de l’absence de Dieu*, expérience moderne par excellence [...]”

DEEL III:

THEOLOGIE EN PERSOONLIJKE BEKERING

Bij het begin van dit derde deel komen we terug op een thema uit het vorige deel, namelijk dat van het verschil tussen de mythe en het christendom. In een interview van december 2009 vertelt René Girard dat de antropoloog James Frazer, de bekende auteur van *Golden Bough*, inderdaad gelijk heeft om te wijzen op de gelijkenissen tussen de mythe en het christendom, maar ongelijk heeft als hij niet in staat is om de verschillen te zien.

I answer very simply that Frazer was perfectly right to point to the similarities between myths and christianity. In both instances you have a victim who is killed by an entire community and becomes the god of ... [hesitation] or who becomes who he is and always have been, the Christ of the community. What Frazer didn't see, which is the simplest thing of all and should convince everybody immediately if they were honest the christianity is very different from mythology while being the same. It is exactly the same situation. Christianity tells you that Christ was innocent whereas all myths tell you the victim is guilty. The victim is a god, but gods have guilty characters. They are dangerous characters. They can be good to you through strange circumstances which are not easy to understand. But they can also do all sorts of bad things, which is not the case of Christ. Christianity tells you Christ is innocent.⁵²⁴

Het citaat is om drie verschillende redenen heel interessant. Ten eerste wijst het ons opnieuw op de problematiek van de continuïteit en de discontinuïteit van het antropologische verhaal. Het tweede deel probeerde in de ambivalentie zelf te gaan staan en het christelijke verschil op een antropologische manier te verduidelijken. Het derde deel zal echter de antropologie overstijgen door vanuit de theologie en een gelovige positie de antropologie en het christelijke verschil pogen te verzoenen. Als in het tweede deel het christelijke verschil, i.e. de geweldloosheid en de transformatie van de menselijke natuur, duidelijk werd aangetoond, dan bleef de uitkomst iets objectiefs en afstandelijks hebben. De antropologische positie laat

⁵²⁴ Zie: <http://www.hoover.org/multimedia/uk/78721952.html> . Het interview met Girard dateert van december 2009 en werd afgenomen door Peter Robinson in het kader van *Uncommon Knowledge*.

immers niet toe om verder te gaan en ook de consequenties van die geweldloosheid en transformatie naar ons eigen leven te vertalen. Dit is wat we in het derde deel trachten te doen.

Ten tweede is het voor onze thesis interessant om te zien hoe Girard zich bijna verspreekt in verband met de continuïteit en discontinuïteit tussen de mythische, vergoddelijkte zondebok en de goddelijkheid van Christus. Net op het moment dat hij in het interview zou gezegd hebben dat Jezus vergoddelijkt werd, slikt hij zijn woorden terug in en benadrukt het verschil in de goddelijkheid van Jezus Christus. We hebben nog een ander citaat gevonden, zij het in vertaling, waar René Girard wél lijkt toe te geven dat er een zekere vergoddelijking van Jezus Christus in het spel is, zij het om een totaal andere reden dan het verhullen van het geweld. Op het onderstaande citaat komen we hieronder nog terug:

Zou het christendom een mythe geweest zijn zoals alle andere, dan zouden het de vervolgers van Christus moeten zijn geweest die hem een goddelijke status hadden toegemeten. In het Oude Testament, waar we al de nodige aanzetten tot deze waarheid zien, wordt het slachtoffer niet vergoddelijkt: het wordt juist gehumaniseerd. *In het christendom wordt de zondebok - Jezus Christus - opnieuw vergoddelijkt, omdat het christendom de zondebok niet accepteert.*⁵²⁵

De derde reden waarom het citaat voor ons interessant is, is omdat Girard zegt dat het verschil tussen het christendom en de mythe eigenlijk voor iedereen onmiddellijk duidelijk zou moeten zijn, tenminste “*if they were honest*”. Hiermee verandert het perspectief van een objectieve wetenschapper naar een gewetensvolle betrokkene. In de vraag naar eerlijkheid wordt een auto-implicatie en radicale reflexiviteit duidelijk die doorheen de hele girardiaanse hypothese weerklinkt.⁵²⁶ We zijn als mens zèlf mimetisch en dus geworteld in het geweld. James Alison heeft op basis van deze hypothese de erfzonde-theorie nieuw leven in geblazen.⁵²⁷ Maar met deze auto-implicatie steken we ook de brug over van de antropologie naar theologie.⁵²⁸ Deze erkenning van het eigen geweld en van de eigen verantwoordelijkheid vraagt moed en bekering. Op deze thema's gaan we hieronder verder in.

⁵²⁵ GROOT, G., *Twee zielen. Gesprekken met hedendaagse filosofen*. Amsterdam, Sun, 1998, p. 74. Er valt helaas niet te achterhalen wat Girard in het Frans zelf gezegd heeft. Prof. Ger Groot heeft mij via mail in mei 2010 het volgende geantwoord: “Het ligt het meest voor de hand dat dat oorspronkelijk 'divinisé' en 'divination' is geweest (het gesprek was in het Frans). Ik zou niet zo snel weten wat het anders geweest zou kunnen zijn, maar met volle zekerheid kan ik dat dus niet bevestigen.” Prof. Groot heeft ook de letterlijke vertaling van het interview met Girard 17 oktober 1995 op doorgezonden. Het corresponderende fragment is hieronder te vinden. In het Oude Testament wordt namelijk dat slachtoffer niet vergoddelijkt. “Het wordt *gehumaniseerd*. Het mysterie van het christendom is dat het *opnieuw* vergoddelijkt wordt. En daardoor is het heel gemakkelijk te zeggen: het christendom is de terugkeer naar de mythe. Dat is dan ook wat de Islam en het Jodendom zeggen. Maar in mijn ogen hebben ze ongelijk. Het is de cirkel die is rondgemaakt. Ik denk dat het God is die tegen de mensen zegt: ik heb geaccepteerd dat men de zondebok gebruikt heeft, ik heb geaccepteerd dat men, om de mensheid te vormen, een type god heeft gehanteerd die niet echt (vraai) was. Maar ik bied mijzelf nu aan als zondebok, dus u kunt mij vergeven. Dat is de cirkel rondgemaakt. Maar het werkelijke mysterie van het christendom is dat het die symboliek werkelijk heropent. Dus ik geloof dat het de absolute religie is in de zin dat het alle zondebok-religies in zichzelf recapituleert. En de vergoddelijkte zondebok, Christus, wordt slechts vergoddelijkt om de *omgekeerde* reden. Hij wordt precies vergoddelijkt omdat hij het systeem van de zondebok *niet* accepteert.”

⁵²⁶ TAYLOR, C., *De bronnen van het zelf*. Rotterdam, Lemniscaat, 2007, p. 195: “Evenzo kan ik in algemene termen nadenken over het bestaan van een dimensie van ervaring [...] zonder het standpunt van de eerste persoon aan te nemen [...]. Door radicale reflexiviteit treedt een soort aanwezigheid voor onszelf naar voren die niet los te zien is van het feit dat we zelf het instrument van onze ervaring zijn, en toegang daartoe is uit de aard der zaak asymmetrisch.”

⁵²⁷ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 9: “This is the difference between a story which protects us from aspects of human reality, and one by which we lose our innocence and gradually learn to take our responsibility in the construction of a new reality. [...] This is because none of us can really learn *about* original sin except as we begin to become aware of our involvement in it.” Vgl. HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 195: “The cross is unique because it is the one death that has been happening since the foundation of the world that [...] reveals the sin in which we are everywhere enmeshed and offers us a different way.”

⁵²⁸ In het tweede deel hebben we besproken hoe het christendom voortdurend de transformatie probeert te verwezenlijken. In dit derde deel wordt het individu zelf opgeroepen zich persoonlijk in deze transformatie te engageren. Zie bv. ALISON, J., *The*

§ 1 BEKERING EN DE CHRISTELIJKE INNERLIJKHEID

Interior intimo meo.⁵²⁹

We beginnen dit hoofdstuk met twee bekende bekeringsverhalen uit de christelijke traditie, namelijk die van Paulus en die van Augustinus. In beide verhalen wordt verteld hoe er een radicale ommekeer plaatsgrijpt in hun leven. Voortaan staat hun leven volledig in het teken van het christendom. De twee bekeringsverhalen leggen echter duidelijk andere accenten. In het verhaal van Paulus gaat het vooral om het erkennen van het eigen vervolgingsgeweld, terwijl Augustinus via introspectie een diepe, essentiële verbondenheid met God ontdekt. Omdat we in het vorige deel de erkenning van het vervolgingsgeweld al hadden gethematiseerd, zullen we de bekering van Paulus slechts kort bespreken en daarna verder ingaan op de augustiniaanse bekering, waarbij we die essentiële verbondenheid met God aan een mimetisch onderzoek onderwerpen. Hiertoe contrasteren we het *empty self syndrome* met de christelijke innerlijkheid.

“Ik ben Jezus die jij vervolgt!”

Het bekeringsverhaal van Paulus is vrij algemeen gekend. Zoals bij Abraham droeg hij voor zijn bekering een andere naam, namelijk Saulus. Hij was een Joodse farizeeër die met een verbetenheid het jodendom met geweld wilde zuiveren van alle ketterijen. Daarbij werden ook alle aanhangers van een zekere Jezus van Nazareth die beweerde de zoon van God te zijn, vervolgd en ter dood gebracht. Op weg naar Damascus worden Saulus' plannen echter grondig in de war gestuurd:

Intussen bedreigde Saulus de leerlingen van de Heer nog steeds met de dood. Hij ging naar de hogepriester met het verzoek hem aanbevelingsbrieven mee te geven voor de synagogen in Damascus, opdat hij de aanhangers van de Weg die hij daar zou aantreffen, mannen zowel als vrouwen, gevangen kon nemen en kon meevoeren naar Jeruzalem. Toen hij onderweg was en Damascus naderde, werd hij plotseling omstraald door een licht uit de hemel. Hij viel op de grond en hoorde een stem tegen hem zeggen: ‘Saul, Saul, waarom vervolgt je mij?’ Hij vroeg: ‘Wie bent u, Heer?’ Het antwoord was: ‘Ik ben Jezus, die jij vervolgt.’⁵³⁰

De bekering van Paulus heeft op zich niet zozeer te maken met het overlopen van de ene religieuze strekking naar een andere: van een christendom was in het jaar 35 na Christus nog geen sprake.⁵³¹ Girard

Joy of Being Wrong, 1998, p. 39: “This means that transformation of the “out there” passes through the recognition of the complicity in its structures of the person seeking transformation.”

⁵²⁹ Zie: AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. 2002, p. 70 (III, vi, 11): Gij echter waart innerlijker dan mijn diepste innerlijke en hoger dan mijn diepste hoogte.”

⁵³⁰ HANDELINGEN 9, 1-5.

⁵³¹ FREDRIKSEN, P., “Paul and Augustine: Conversion, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self.” 1986, p. 15-16: “But if we take seriously the early date of his transformation, the way Paul speaks of it, and the later polemic context in which he speaks, we must question first of all the formal appropriateness here of the word ‘conversion’ itself. In the year c.34; to join the Jesus movement would have been to effect a lateral movement *within* Judaism, in Paul’s case from the Pharisaic party to the Jesus party. Conversion usually refers to movement *between* religions, from one articulated symbol system to another: Augustine converts, Luther does not. Paul’s circumstances are closer to Luther’s than to Augustine’s. If we do not say that Luther converted to Protestantism, then neither should we say that Paul converted to the Jesus movement [...]. Luke of course, does see Paul as converting to Christianity. But by Luke’s time, this new and self-consciously separate religious entity does exist, differing in culture, language, ethnic group, and geographical location from its rural Palestinian Jewish parent.

beklemtoont dat het eerder te maken had met het leren zien van het eigen vervolgingsgeweld. Terwijl Saulus de steniging van Stefanus met goedkeuring had gadesgeslaan⁵³², wordt hij enige tijd later plots zelf geconfronteerd met hét slachtoffer bij uitstek: Jezus Christus.⁵³³ Paulus' bekering heeft dus fundamenteel te maken met de vraag: "Waarom vervolg jij mij?" Christelijke bekering is de persoonlijke ontdekking dat je altijd al een vervolger bent geweest, zonder het te weten. Dat Paulus deze ontdekking doet via de confrontatie met de Gekruisigde is daarbij niet zo verwonderlijk: zijn kruisdood is als het ware een soort prototype van zondebokgeweld. Bekering betekent in eerste instantie jezelf herkennen in één van de vervolgers verzameld rond het kruis van Jezus.⁵³⁴ Jezus is de eerste zondebok die als slachtoffer een stem krijgt en vanuit zijn onschuld de daders confronteert met hun eigen gewelddadigheid.⁵³⁵

Dat het kruis het zondebokmechanisme ontmaskert, hebben we reeds in deel twee behandeld. In dit derde deel willen we de persoonlijke betrokkenheid in het geweld in de verf zetten en ingaan op de persoonlijke bekering. Het is door de persoonlijke identificatie met het slachtoffer dat we niet langer akkoord kunnen gaan met sacrificiële praktijken, vervolgingen en uitbuitingen.⁵³⁶ Ook voor Paulus betekent bekering het aanvaarden van Jezus als de Gekruisigde en de identificering met de slachtoffers die hij door zijn vervolgingen maakte.⁵³⁷ Girard schrijft dat uiteindelijk iedereen, naar het voorbeeld van Paulus zelf verantwoordelijk is om de confrontatie met de vraag: "Waarom vervolg je mij?" niet uit de weg te gaan.

Christianity in this sense only begins to come into being in the mid-first century: it cannot, therefore, serve as an interpretative background to Paul's conversion." Vgl. BADIOU, A., *Paulus. De fundering van het universalisme*. Kampen, Ten Have, 2008, p. 50-51. "Wanneer Paulus zijn geschriften de wereld in stuurt, herinnert hij er steeds aan dat hij als subject gemachtigd is te spreken. En dit subject is hij *geworden*. Hij is het plotseling geworden, onderweg naar Damascus [...]. Het verhaal is welbekend: onderweg naar Damascus waar hij als ijverige farizeeër christenen wil gaan vervolgen, hoort Paulus een mysterieuze stem die hem én de waarheid én zijn roeping onthult. Geeft het woord 'bekering' passend weer wat er op de weg naar Damascus is gebeurd? Het gaat om een blikseminslag, een cesuur, en niet om dialectische omkering. Het is een vordering die een nieuw subject vestigt: "Alleen dankzij Gods genade ben ik wat ik ben [...]" (I Kor. 15,10). Op weg naar Damascus wordt een "ik ben" als zodanig opgeroepen door een absoluut hachelijke interventie. De bekering wordt in zekere zin door niemand verricht: Paulus is niet bekeerd geworden door vertegenwoordigers van de 'Kerk', hij is geen overloper. Het Evangelie werd hem niet verkondigd. Het is duidelijk dat de ontmoeting onderweg het funderende evenement nabootst. Zoals de Verrijzenis compleet onvoorspelbaar is en men daaruit dient te vertrekken, is het geloof voor Paulus een subjectief vertrekpunt dat door niets werd voorbereid. Het evenement – het gebeurde zomaar, op een verlaten weg – is het subjectieve teken van het eigenlijke evenement, te weten de heropstanding van Christus."

⁵³² HANDELINGEN 7,58-8, 1: Ze dreven hem de stad uit om hem te stenigen. De getuigen gaven hun mantel in bewaring bij een jongeman die Saulus heette. Terwijl Stefanus gestenigd werd, riep hij uit: 'Heer Jezus, ontvang mijn geest.' Hij viel op zijn knieën en riep luidkeels: 'Heer, reken hun deze zonde niet aan!' En na deze woorden stierf hij. Saulus keurde de moord op hem goed.

⁵³³ ALISON, J., *Knowing Jesus*. 1998, p. 9: "Even Saul did not become a witness out of a clear sky: he became witness precisely as his involvement in persecuting the witnesses was turned on its head. He saw the risen one simultaneously as he saw that he had been persecuting God. Because the risen one is God as persecuted."

⁵³⁴ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 258: "To be converted is to be able to see [...] our own faces in the crowd, a crowd gathered against a Christ who looks much like a stranger or an enemy." Hierbij verwijs ik ook naar een prachtig schilderij van de Duitse kunstenaar SIEGER KÖDER. In zijn kruisweg *The folly of God* schildert hij een tafereel waarbij Jezus aan het kruis wordt genageld niet vanuit het standpunt van de vervolgers, maar vanuit het standpunt van Jezus. Je ziet dus de vervolgers staan rondom het kruis, te grinniken, te roddelen, zich te vergapen.

⁵³⁵ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 197-198: "In the scene of Stephen's stoning, Saul, the future Paul, is present, and he observes the event, lending moral support to the lynching: 'And Saul was there, giving approval to [Stephen's] death' (Acts 8.1) His Christian conversion is belated awareness of being an unjust persecutor. The question Paul hears is crucial: 'Saul, why do you persecute me?' (Acts 22.7) This is the fundamental question. Christian conversion is our discovery that we are persecutors without knowing it. All participation in the scapegoat phenomenon is the same sin of the persecution of Christ. And all human beings commit this sin."

⁵³⁶ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 137.

⁵³⁷ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 139: "For Paul, to accept Jesus is to be converted from scapegoating persecution to identify with those against whom he had practiced it." Vgl. MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 64: "If a cognitive error as to the origin of violence can be established as a fact, it logically compels identification with rather than alienation from and expulsion of the victim – indifference being complicitous with the victimizers."

Cette prise de conscience est plus que jamais requise, aujourd'hui que les institutions ne nous aident plus, qu'est à chacun de se *transformer seul*. En cela, nous en sommes revenus à la conversion de Paul, à cette parole qui vient soudain le transir: 'Pourquoi me persécutes-tu?' La radicalité paulinienne convient très bien à notre temps. C'est moins le héros qui 'monte' vers la sainteté, que le persécuteur qui se retourne et tombe à terre.⁵³⁸

Deze confrontatie met ons eigen geweld keert ons ondersteboven en binnenstebuiten. Niet de gedemoniseerde Ander is bron van alle kwaad, maar ook ik sta met twee voeten in het geweld. Andrew McKenna formuleert het zeer scherp wanneer hij zegt dat we de misdaden van Auschwitz pas kunnen begrijpen als we onszelf ook in de SS-officier kunnen herkennen:

The only possible answer to this crime is to turn it into a crime committed to everyone. To share it. Which means that if you can't imagine yourself an SS officer hustling the Jewish women and children to the gaschamber, you need to be more closely in touch with your buried self.⁵³⁹

We willen bij de bekering van Paulus nog twee aanvullende beschouwingen maken. Ten eerste is de confrontatie van Paulus met de Gekruisigde ook een confrontatie met de Verrezene. James Alison wijst erop dat Jezus niet rancuneus reageert tegen Paulus, maar hem enkel een vraag stelt: "Waarom vervolg je mij?". Ontdaan van elke religieuze sacraliteit toont Jezus wie hij werkelijk is: én God én mens, én de Verrezene én de Gekruisigde.⁵⁴⁰ Hieronder gaan we ook nog dieper in op de verrijzenis en de vergeving die vanuit die verrijzenis spreekt. Het is de verrijzenis die een nieuwe ruimte opent waarin het gedane kwaad niet moet worden vergolden en waar de daders een nieuwe kans krijgen.

Ten tweede verwijzen we opnieuw naar een ander citaat van Alison in verband met de bekering van Paulus.⁵⁴¹ Voor Alison is de bekering en Jezusontmoeting van Paulus te vergelijken met de Godsontmoeting van Mozes. Mozes werd door God geroepen via een stem uit een brandende braamstruik. Hij kreeg de opdracht om het geknechte volk van Israël weg te leiden uit Egypte. In het Oude Testament is er reeds een bewustwording van het feit dat God het opneemt voor de kleinen en de zwakken. De Jezusontmoeting van Paulus is echter veel radicaler: het slachtoffer is God. Niet de gesacraliseerde zondebok of een mythische god en ook niet de abstracte Jahweh, maar Jezus Christus komt in het centrum te staan. Een authentieke godsontmoeting en de christelijke bekering bestaan dus in het ontdekken van de persoonlijke relatie tot Jezus.⁵⁴² Daarom kan Paulus zeggen: "Ikzelf leef niet meer,

⁵³⁸ GIRARD, R., *Achever Clausenitz*, 2007, p. 201.

⁵³⁹ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 140.

⁵⁴⁰ ALISON, J., *Knowing Jesus*. 1998, p. 22: "Jesus appeared to Paul on the road to Damascus as the persecuted one. 'Who are you, Lord?' 'I am Jesus, whom you are persecuting' (Acts 9.5) That was the impact of the risen Lord on Paul – not the triumphant one, the victorious one, but the persecuted one. [...] The risen Lord is the persecuted-and-risen Lord. Or rather, the impact made on Paul is that when he perceives that it is God whom he has been persecuting, in the name of God, it is the presence of God as persecuted that is, to him, forgiveness; that is to him the possibility of an entirely new life, a radical reordering of everything he had believed."

⁵⁴¹ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 67: "History is the story of how this original scene was able to be understood first by the Mosaic revelation at the burning bush (with God occupying the center and Moses the periphery), then by the Pauline revelation on the road to Damascus (with the persecuted Jesus – a man – at the center, and Paul on the periphery). By thus effecting the shift from God to man in the center, and so removing the sacrality of the prohibitions on imitative rivalry from the center, the Jewish-Christian tradition would have laid open the bases for the possibility of a competitive market economy, the dynamo of progress, which is seen as that toward which the progress of human revelation has been heading."

⁵⁴² ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 62: "The conversion works as we recognize our complicity in creating victims, cease to regard ourselves as a victim, and begin to see ourselves as covictimizers. This is the first step toward the learning how to create concrete acts of solidarity with our own and other's victims, even though, as we will discover, this increases the likelihood of ourselves being victimized. In the concrete circumstances of humanity, what the new unity of humanity looks

maar Christus leeft in mij.”⁵⁴³ Het ontdekken van deze persoonlijke godsrelatie is wat centraal staat in het bekeringsverhaal van Augustinus.

“Veel te laat heb ik je liefgekrege!”

Het bekeringsverhaal van Augustinus start met het boek *Horensius* van Cicero.⁵⁴⁴ Het boek spoort de lezer en dus ook Augustinus aan om de filosofie te beoefenen en de waarheid lief te hebben.⁵⁴⁵ Na de manicheïstische en sceptische omzwervingen komt Augustinus via de milaanse bisschop Ambrosius in contact met het neoplatonisme.⁵⁴⁶ Uiteindelijk komt Augustinus dankzij de neoplatoonse filosofie terug waar hij gestart was: bij het christendom.⁵⁴⁷

De bekering van Augustinus vond plaats in 386 en een jaar later werd Augustinus op drieëndertigjarige leeftijd gedoopt door Ambrosius. Het gekende relaas van de bekering in de tuin,⁵⁴⁸ maar ook de hele intellectuele omzwervingen vinden we gedetailleerd terug in Augustinus' *Confessiones*, een autobiografie die hij schreef rond het jaar 400, ongeveer veertien jaar na zijn bekeringservaring.⁵⁴⁹ Het is waarschijnlijk dat Augustinus van de bekeringservaring een veel coherenter en condenser verhaal maakte dan het in realiteit heeft plaatsgevonden.⁵⁵⁰ Het interessante aan de *Confessiones* is echter niet alleen de intellectuele bekering, maar ook de 'bekerings van het hart' die Augustinus beschrijft.⁵⁵¹ Augustinus is niet enkel overtuigd van de waarheid van het christendom, hij wordt zelf een christen.

Deze bekering van het hart is vooral een relationele kwestie, waarbij Augustinus via introspectie ontdekt dat hij altijd al met God verbonden was. In het diepst van zijn menselijke ziel ontwaart Augustinus een plaats waar God altijd al aanwezig was. Vandaar dat Augustinus schrijft: “Interior intimo meo”.⁵⁵² Het is deze diepe verbondenheid die ook in de christelijke spiritualiteit en mystiek aan bod komt. De monnik Thomas Merton beschrijft deze godsontmoeting heel treffend als een relationeel gebeuren:

like is the beginnings of the gathering of penitent persecutors around the body of the self-giving victim, whose forgiveness made their new perception possible, and the creating of acts of worship of the victim, both in celebration and in acts of fraternal service.”

⁵⁴³ GALATEN 2,20a. Zie ook: ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 151: “The other in question, God working through Jesus Christ, is able to re-form the “I” of Paul so completely that this “I” is actually replaced by Christ: “It is not I who live, but Christ who lives in me.”

⁵⁴⁴ Bemerkt dat ook de bekering van Girard via lectuur werd bemiddeld. Zie bv. WOHLMAN, A., “René Girard et saint Augustin. Anthropologie et théologie.” In: *Recherches augustiniennes*. 20 (1986), p. 258: “Ce qui frappe d’emblée, lorsque l’on compare l’œuvre de R. Girard à celle d’Augustin, c’est, de part et d’autre, le caractère existentiel du point de départ et, d’une manière plus précise encore, l’importance accordée à l’intermédiaire littéraire à travers lequel cette expérience est livrée.”

⁵⁴⁵ AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld. Amsterdam, Ambo, 2002, p. 66-67 (III, iv, 7): “En in de gangbare volgorde van de studie was ik toen gekomen aan een boek van een zekere Cicero, om zijn taal door vrijwel iedereen bewonderd, om zijn inborst niet zozeer. Maar goed, dat boek van Cicero bevat een aansporing om de filosofie te beoefenen en heet ook *Horensius*. Dat boek bracht een ommekeer in mijn gevoelens teweeg.”

⁵⁴⁶ WOHLMAN, A., “René Girard et saint Augustin.” 20 1986, p. 280: “L’exemple le plus clair de ce besoin d’imitation est certainement la rencontre avec Ambroise et la fascination que celui-ci a exercée sur le jeune rhéteur non seulement par la sécurité de sa doctrine mais aussi et surtout par le rayonnement de sa personne.”

⁵⁴⁷ AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. 2002, p. 164 (VII, xx, 26): “Maar toen, na het lezen van die boeken van de platonisten en nadat ik, daardoor aangespoord om de onlichamelijke waarheid te zoeken, uw onzichtbaarheden gezien had, begrepen door wat geschapen is, heb ik ook doordat ik werd teruggestoten, bemerkt wat mij vanwege de duisternis van mijn ziel niet toegestaan werd te beschouwen.

⁵⁴⁸ AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. 2002, p. 188 (VIII, xii, 29).

⁵⁴⁹ FREDRIKSEN, P., “Paul and Augustine: Conversion, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self.” 1986, p. 20.

⁵⁵⁰ FREDRIKSEN, P., “Paul and Augustine: Conversion, Orthodox Traditions, and the Retrospective Self.” 1986, p. 24: “Augustine’s account of his conversion in the *Confessions*, in other words, is a theological reinterpretation of a past event, an attempt to render his past coherent to his present self. It is, in fact a disguised description of where he stands in the present as much as an ostensible description of what occurred in the past.”

⁵⁵¹ GUITTON, J., *Le Temps et l’Éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Paris, Boivin et Cie, 1933, p. 99.

⁵⁵² Zie: AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. 2002, p. 70 (III, vi, 11): Gij echter waart innerlijker dan mijn diepste innerlijke en hoger dan mijn diepste hoogte.”

The experience of contemplation is the experience of God's life and presence within ourselves not as an object, but as the transcendent source of our own subjectivity. Contemplation is a mystery in which God reveals Himself to us as the very centre of our own most intimate self – Interior intimo meo as St. Augustine said. When the realization of His presence bursts upon us, our own self disappears in Him, and we pass mystically through the Red Sea of separation to lose ourselves (and thus find our true selves) in Him.⁵⁵³

De paradox bestaat erin dat we het dichtst bij onszelf zijn via God.⁵⁵⁴ Ons ware zelf wordt geboren in relatie tot God en Jezus Christus. Hieronder verkennen we het onderscheid tussen het valse, lege zelf en het ware, echte zelf vanuit de mimetische hypothese.

Het 'empty self syndrome' en het 'Axe-effect'

De preek die door het Nederlandse dagblad *Trouw* tot mooiste preek ooit werd verkozen, is van de hand van Augustinus.⁵⁵⁵ Een van de redenen waarom de preek vandaag nog zo in de smaak valt, is wellicht omdat veel mensen de moeheid waarvan Augustinus spreekt, ten diepste herkennen:

Wie is er nu niet afgemat in deze wereld? Kan iemand mij zeggen wie er niet afgemat is van het werken of van het piekeren? De arme is afgemat van het werken, de rijke van het piekeren. De arme is afgemat omdat hij streeft naar bezit, de rijke omdat hij streeft naar behoud. En omdat hij ook nog winst wil maken, is de rijke nog veel afgematter. Je draagt dus in feite je eigen last: de zonden waaronder je gebukt gaat. En toch probeer je je te verheffen, ondanks het enorme gewicht van de zonden. En je trots zwelt op, ook al ben je zwaar beladen.⁵⁵⁶

De diepe moeheid en de fundamentele leegte die mensen innerlijk voelen, heeft vandaag verschillende namen gekregen: burn out, depressie, *empty self syndrome*.⁵⁵⁷ Vooral het laatste begrip wekte onze aandacht omdat het, zoals we hieronder ook zullen zien, heel toepasselijk is binnen de antropologie van zowel

⁵⁵³ MERTON, T., *The New Man*, London, Burns & Oates, 1962, p. 13.

⁵⁵⁴ Vgl. MORELAND, J. P., *Love your God with all your Mind. The role of reason in the life of the soul*. Colorado Springs, NavPress, 1997, p. 86: "If we spend all of our time trying to look directly at ourselves, our lives dart around, become unstable, and get drastically out of focus."

⁵⁵⁵ www.trouw.nl/religie-filosofie/nieuws/article1287458.ece .

⁵⁵⁶ AUGUSTINUS, *Van aangezicht tot aangezicht : Preken over teksten uit het evangelie volgens Matteüs*. Amsterdam, Ambo, 2004, Sermo 70A, p. 296. Het is ook interessant om te wijzen op het feit dat de existentialisten teruggrijpen naar Augustinus om de existentiële onrust te thematiseren. Heidegger is hier een voorbeeld van. Zie: MCGRATH, S. J. "The Young Heidegger's Problematic Reading of Augustine's Ontological Restlessness." In: *Journal for cultural and religious theory*. 4(2002)1. (online): "In the *Confessions* the disclosure of the self is concomitant with the self's discovery of its ontological directedness to God, the eternal and non-historical ground of being. Nothing in the text of Augustine suggests that this disclosure could happen in a non-theistic context. In his flight from God, the years of rebellion prior to his conversion, Augustine was deeply forgetful of the self. Faith in the non-historical ground of history illuminated the precarious being of his historical existence for the first time. Heidegger attempts to formalize Augustine's restless heart, that is, to extract a transcendental pattern to restlessness, which has non-religious significance: the concept of angst in *Being and Time*. He argues that the restlessness of the heart is not primarily a religious phenomenon but a human phenomenon; it can be elaborated in purely phenomenological terms. In fact, the theological reference in Augustine ostensibly distorts the disclosure of the historical self. Augustine mitigates the experience of history with the balm of an eternal ground. *Being and Time* builds on the Augustine lecture by endeavouring to think Augustine's troubled self without the God reference."

⁵⁵⁷ MORELAND, J. P., *Love your God with all your Mind*. 1997, p. 88: "In modern American culture, what psychologists call the empty self has emerged in epidemic proportion. The empty self is constituted by a set of values, motives, and habits of thoughts, feeling, and behavior that perverts and eliminates the life of the mind."

Augustinus als Girard. In onderstaand citaat vinden we heel kernachtig uitgedrukt wat het *empty self syndrome* inhoudt.

[T]here are indications that the present configuration of the [...] self is the empty self. By this I mean that our terrain has shaped a self that experiences a significant absence of community, tradition, and shared meaning. It experiences these social absences and their consequences "interiorly" as a lack of personal conviction and worth, and it embodies the absences as a chronic, undifferentiated emotional hunger. The [...] self thus yearns to acquire and consume as an unconscious way of compensating for what has been lost: It is empty.⁵⁵⁸

Vooreerst wijzen we op feit dat het lege zelf heel sterk de afwezigheid van de gemeenschap, traditie of gedeelde betekenissen aanvoelt. Dat gevoel wordt versterkt door een dubbele beweging. Enerzijds merken we vandaag dat er nog weinig stabiele gemeenschappen overblijven die niet onder druk komen te staan. Zelfs gezinnen zijn niet meer de veilige thuishavens, maar steeds meer broeihaarden van frustraties en geweld.⁵⁵⁹ Ook de werkomgeving blijkt allerminst nog stabiliteit te kunnen bieden. Integendeel, de economische logica van de winst induceert een oneindige flexibiliteit en voortdurende dreiging van reorganisatie.⁵⁶⁰ Verder spreekt men vandaag ook over ‘detraditionalisering’ waarin overgeleverde waarden en normen niet langer *au sérieux* worden genomen.⁵⁶¹ Hierdoor plooit het individu steeds verder op zichzelf terug.⁵⁶²

Anderzijds viert het individualisme vandaag hoogtij. Iedereen wordt aangestookt om te profiteren van de quasi oneindige vrijheid. Woorden als ‘autonomie’ en ‘zelfbeschikking’ worden hoog in het vaandel gedragen. Helaas lijken deze woorden eerder vaak ingegeven door een narcistische kramp waarin geldingsdrang, ambitie en rivaliteit de echte drijfveren zijn.⁵⁶³ De paradox is dat het autonome individu stiekem op zoek is naar erkenning van de ander, maar uiteindelijk strandt in holle zelfliefde en opgeklapte zelfvoldoening.⁵⁶⁴ In deze ratrace draaien sommigen zichzelf een rad voor de ogen en blijven anderen die

⁵⁵⁸ CUSHMAN, P., “Why the Self Is Empty. Toward a Historically Situated Psychology.” In: *American Psychologist*. 45 (1990) 5, 1990, p. 600.

⁵⁵⁹ CUSHMAN, P., “Why the Self Is Empty.” 1990, p. 603: “People are living ever more secluded and secular lives, foresaking even the shrinking nuclear family.” Vgl. VERHAEGHE, P., *Het einde van de psychotherapie*. 2009, p. 23-24: “De volgende stap is dat loyaliteit en solidariteit binnen het gezin eveneens verdwijnen. Het hedendaagse liefdesleven ziet er niet zo lief uit. Partners wantrouwen elkaar vanaf het begin, pogen zichzelf te beschermen tegen mogelijk bedrog door gedetailleerde huwelijkscontracten en houden er vanaf de eerste dag aparte spaarrekeningen op na.”

⁵⁶⁰ VERHAEGHE, P., *Het einde van de psychotherapie*. 2009, p. 23: “Waar een verticale loyaliteit tussen boven en beneden zoek is, zal vrij snel ook de horizontale solidariteit verdwijnen. Als snelle of simpelweg nog meer winst het doel is, dan moet alles weg wat die winst belemmert. Iedere werknemer ziet zich bijgevolg geconfronteerd met het doembeeld van een potentiële overbodigheid.”

⁵⁶¹ BOEVE, L., *God onderbreekt de geschiedenis*. 2006, p. 30-31: “Met detraditionalisering wordt immers het bredere proces aangeduid waarbij tradities, religieuze zowel als andere (klasse, gender,...), niet langer in staat zijn om zichzelf probleemloos door te zetten naar de volgende generatie. [...] Identiteitsvorming is niet langer het langzaam ingroeien in een overgeleverde verhaalhorizon.”

⁵⁶² MORELAND, J. P., *Love your God with all your Mind*. 1997, p. 89: “But the empty self-populating American culture is a self-contained individual who defines his or her own life goals, values, and interests as though he or she were a human atom, isolated from others with little need or responsibility to live for the concerns of the broader community. Self-contained individuals do their own thing and seek to create meaning by looking within their own selves.”

⁵⁶³ GIRARD, R., *La conversion de l'art*. Paris, Carnet Nord, 2008, p. 21: “Et c'est finalement sa conception quantitative du désir, sa conception d'un Moi substantiel et autonome; qui l'empêche de saisir la genèse mimétique du *mirage* de la divinité. Car le Moi est toujours relatif, il ne peut être absolu. Le narcissique est celui qui veut être cru différent par l'Autre, et l'humilié celui qui croit en cette comédie.” Vgl. MORELAND, J. P., *Love your God with all your Mind*. 1997, p. 89: “Spiritually, the narcissist dethrones God [...] form the center [...] and replaces them with his or her own personal fulfillment.”

⁵⁶⁴ CUSHMAN, P., “Why the Self Is Empty.” 1990, p. 604: “The construction of the empty self is, in fact, a product of a central cultural paradox [...]. The self of our time is expected to function in a highly autonomous, isolated way. To accomplish this it is thought that the individual must develop an ability to be selfsoothing, self-loving, and self-sufficient” Vgl. ALISON, J., *The*

niet kunnen volgen verweesd achter. Veel individuen zijn vandaag ontworteld en leven contextloos. Bijgevolg zijn ze soms volledig het noorden kwijt in die woestijn van het reële.⁵⁶⁵

Het consumentisme heeft zich hierop volledig geënt en pretendeert een uitweg te zijn uit de leegte. Het is alsof het ‘therapeutisch shoppen’ de oplossing is voor alle problemen.⁵⁶⁶ Er worden nieuwe ‘families’, *brand communities* gecreëerd rond bepaalde merken zoals Apple.⁵⁶⁷ De leegte wordt vakkundig opgevuld met allerlei consumptiegoederen: van eten, kleren, technische snufjes tot cyberseks en *celebrities*.⁵⁶⁸ Onze cultuur schrijft ons een eeuwige consumptie voor van allerlei bijkomstige en vluchtige items en ervaringen.⁵⁶⁹ Reclame speelt hierin een heel grote rol: daarin worden ons immers modellen voorggehouden die gelukkig zijn door het consumeren van een bepaald product. Reclame verleidt het lege en kwetsbare zelf met de illusie van een vervuld en volmaakt leven.⁵⁷⁰ Het volgende voorbeeld is hiervan een tragikomische illustratie.

Een 26-jarige Indiër heeft Unilever aangeklaagd omdat hij na zeven jaar nog steeds geen vriendin heeft. De man gebruikt nochtans dagelijks Axe. En als we de reclamespotjes mogen geloven bestormen vrouwen de mannen die Axe deodorant gebruiken. De Indiase Vaibhav Bedi eist 30.000 euro van de multinational. Hij zou depressief zijn omdat hij als trouwe Axe-gebruiker nog altijd single is. “Ik voel me bedrogen”, zegt de man. “In de advertenties wordt gezegd dat alle vrouwen vallen voor mannen die Axe gebruiken. En ik gebruik het nu al zeven jaar en heb nog steeds geen vriendin.”⁵⁷¹

Het model dat in de Axe-reclame altijd naar voor wordt geschoven, is een succesvolle Don Juan die veel succes heeft bij de vrouwen. De 26-jarige Indiër is natuurlijk zeer naïef geweest om te denken dat er een effectieve band is tussen het gebruiken van Axe-deodorant en het succes bij de vrouwen, maar uiteindelijk zijn we allemaal vatbaar voor deze bijna magische causaliteit. Het is opmerkelijk hoe we via de modellen die reclame ons aanbiedt ons een nieuwe identiteit willen aanmeten en ons leven proberen te transformeren.

Joy of Being Wrong. 1998, p. 41: “The insistence on the autonomy of the human will is part of the self-deception of the “self” that is acting out of denial of the alterity which forms it. The more strongly that alterity, the heteronomous nature of desire, is denied, the more completely we fool ourselves as to our independence in what we want and how we choose.”

⁵⁶⁵ VERHAEGHE, P., *Het einde van de psychotherapie*. 2009, p. 35: “Dezelfde sociaaleconomische ontwikkelingen die mensen uit hun groep of context lichten, leiden inderdaad ook tot een isolering van hun problemen. Niet alleen komen zij apart te staan, hun problemen zelf worden ook zonder enig verband bekeken. De technische term daarvoor is decontextualisering.”

⁵⁶⁶ CUSHMAN, P., “Why the Self Is Empty.” 1990, p. 602: “The advertising industry, which Lears thought was another manifestation of “the therapeutic,” attempted to cure by implying that products would magically “transform” the customer’s life.”

⁵⁶⁷ BELK, R. W.; TUMBAT, G., “The Cult of Macintosh.” In: *Consumption Markets & Culture*. 8 (2005) 3, p. 205: “In the beginning (of the Information Age) was the void. And the void was digital. But lo, there came upon the land, the shadow of Steven Jobs (and Stephen Wozniak). And Steven (Stephen) said, “Let there be Apple.” And there was Apple. And Steven (Stephen) beheld Apple. And it was good. And Apple begat Macintosh. And it was good. And soon upon the land there began to appear, The Cult of Macintosh. For they had tasted of Apple. And it was good.”

⁵⁶⁸ CUSHMAN, P., “Why the Self Is Empty.” p. 599: “The empty self is soothed and made cohesive by becoming “filled up” with food, consumer products, and celebrities” Vgl. TURNER, G., *Understanding Celebrity*. 2004, p. 109-127. Turner wijdt in zijn boek hoofdstuk 6 aan ‘Consuming Celebrity’

⁵⁶⁹ CUSHMAN, P., “Why the Self Is Empty.” 1990, p. 600-601.

⁵⁷⁰ CUSHMAN, P., “Why the Self Is Empty.” 1990, p. 605: “Because emptiness is, in part, an absence of communal forms and beliefs, individuals in the postwar era are thus particularly vulnerable to influence from cultural forms such as advertising that emanate authority and certainty. A good case could be made that many current advertisements (e.g., regarding body odor, hair color, or life insurance) are less a type of benign guidance and more a kind of coercive attack.

⁵⁷¹ http://www.standaard.be/artikel/detail.aspx?artikelid=DMF31102009_037 .

This can be accomplished by purchasing and "ingesting" the product, which will magically transfer the life-style of the model to the consumer. By surrounding themselves with the accoutrements of the model, by ingesting the proper liquid while wearing the proper clothing, all the while exhibiting the proper shape, customers seek to "become" the model. The customer's problems will simply disappear when the magical transfer takes place. Because advertising cannot cure by invoking a workable web of meaning, I believe ads substitute the concept of life-style: the experiences and material possessions that are identified with the celebrity or model. It is a kind of mimicry of traditional culture for a society that has lost its own. In this way life-style is used as a pseudoculture – a pseudoculture that promises an instant, illusory cure, a "transformation."⁵⁷²

Met de mimetische theorie in het achterhoofd hoeft bovenstaand betoog weinig verwondering op te wekken, integendeel. Het eigene aan de mimetische theorie is immers dat het verlangen nooit rechtstreeks, maar altijd bemiddeld is. Vanuit een quasi-ontologisch tekort zijn we altijd al georiënteerd op de ander en kunnen we nooit zomaar genoeg hebben aan onszelf.⁵⁷³ Iedere mens zit vast aan vormen van wederkerigheid.⁵⁷⁴ Alleen al het geboren worden is een relationele gebeurtenis, laat staan de hele opvoeding.⁵⁷⁵ Heel ons leven door spiegelen we ons aan anderen.

Het mimetische verlangen is echter geworteld in het geweld. Het tekort in onszelf zorgt ervoor dat we op alle mogelijke manieren proberen die leegte in onszelf op te vullen: door met anderen te strijden om het model te worden al dan niet via consumptie, ambitie of macht, door anderen waarin we onze eigen gebrekkigheid herkennen, uit te drijven, door afgoden en idolen slaafs en blindelings na te volgen,⁵⁷⁶ door het koesteren van ressentiment en ons te wentelen in wrok en zelfliefde, door obsessieel bezig te zijn

⁵⁷² CUSHMAN, P., "Why the Self Is Empty." 1990, p. 605. Zie ook p. 606: "For those despairing and hopeless about their real lives, the wish to consume and take in a new identity, a new life, can be very compelling. By using the right toothpaste or identifying with the most reassuring or powerful politician, consumers are thus covertly promised a magically different, transformed self."

⁵⁷³ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 33: "We start, then, as a radically needy little *anthropos*, that is, a human for whom the satisfaction of immediate bodily necessities is never enough. Simultaneously to those bodily necessities, for whose satisfaction we are marvelously programmed, there is what might (with great care) be called an ontological need, a radical need to *be*, a need which draws us to others and to imitate them in order to acquire a sense of being, something felt as a lack."

⁵⁷⁴ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p.145: "It might be defined by saying that all humans are locked into a reciprocity, what Girard refers to as an interindividual psychology, which is rooted in a desire which is fatally headed toward death, our own and that of those we victimize."

⁵⁷⁵ We verwijzen hier ook naar het spiegelstadium van Lacan die deze fundamentele relationaliteit in onze eerste levensjaren illustreert. Zie: VERHAEGHE, P., *Het einde van de psychotherapie*. 2009, p. 14-15: "[D]e symbolisch bepaalde identiteit die zegt wie we zijn en in welke verhouding we tegenover anderen staan, wie die anderen zijn en hoe zij tegenover ons staan. Zonder die verhalen en die verwijzingen weten we dit letterlijk niet. Dit is de conclusie uit Lacans theorie over het spiegelstadium, waarvan de benaming al aangeeft dat wij onze identiteit halen uit de spiegel die de Ander aanbiedt. Overigens blijft dit niet beperkt tot spiegelbeelden, want de Ander houdt ons ook verhalen voor. Vandaar de hedendaagse idee dat de mens een narratieve, dit wil zeggen, een op verhalen en symbolen gebaseerde identiteit verwerft."

⁵⁷⁶ We verwijzen hier onder andere naar de bekende roman van Cervantes, *Don Quichot* waarbij het hoofdpersonage op een pathologische manier zijn model, de ridder Amadis navolgt. Er volgt echter een "romaneske bekering" op het einde van Don Quichots leven. Deze romaneske bekeringen staan aan het begin van Girards mimetische theorie en zijn daarom hier het vermelden waard. Zie ook: VAN COILLIE, G., "Nabootsing, rivaliteit en religie." 2005, p. 29: "Het slothoofdstuk van de roman is een bekentenis van de romantische verkeerdheid (*perversion*) en de getuigenis van een romaneske bekering (*conversion*), als overwinning op de kwaadaardige begeerte. De illusie van het verschil tussen het Ik en de Ander wordt definitief doorprik. Het serene verlangen naar een authentiek Zichzelf-en-met-de-Ander-zijn ontkracht de valse horizontale transcendentie van de bemiddelaar. Vgl. BAILIE, G., "The imitative Self" 2006, p. 9: "The paradigmatic conversion stories in the Gospel—Peter hearing the cock crow and Saul hearing Christ call him a persecutor on the Road to Damascus—are analogous in many ways to the moments of illumination which left Shakespeare's Antony and Cervantes' Don Quixote, and the pilgrim Dante reeling. This is no mere coincidence. For the psychological perils from which Antony, Quixote, and Dante suffered are symptomatic of a vast anthropological shift set in motion by the Gospel, and specifically the revelation of the cross that is at the heart of the Gospel. Those able to share fully in the social solidarity generated by religiously sanctioned collective violence enjoy real psychological benefits—a sense of cultural identity, of moral rectitude, and of intense camaraderie—albeit at the expense of those on whom their unanimous contempt or violence falls."

met ons lichaam: sporten, automutilatie, anorexia, boulimie...⁵⁷⁷ Het mimetische zelf wringt zich dus in alle mogelijke bochten om het eigen tekort en geweld niet onder ogen te moeten zien. Toch is er geen enkele methode voorhanden die een kant en klare oplossing biedt voor de leegte en het tekort. Integendeel: hoe harder mensen eraan proberen te ontkomen, des te duidelijker manifesteert zich de leegte van het zelf. Het eigen ik is niet in zichzelf gefundeerd, maar in de ander.⁵⁷⁸ Net nu het platte consumentisme overheerst, gemeenschappen eroderen en modellen worden neergehaald, knaagt het lege zelf meer dan ooit.

Vanuit deze innerlijke leegte kan er een diep spirituele honger ontstaan.⁵⁷⁹ Er welt bij sommigen een authentiek verlangen op naar een heelheid of volheid van leven die in het alledaagse leven zoek lijkt. Ook de zoektocht naar standvastige, hoopgevende modellen dringt zich op. Bij heel veel mensen werd er bijvoorbeeld bij de verkiezing van Obama een diepe, toekomstgerichte hoop aangeboord.

Christelijke innerlijkheid

Om je te bekeren, hoef je niet van je paard te vallen. Dat heeft Augustinus aangetoond toen hij in een diepe persoonlijke crisis op zoek ging naar de Waarheid. Het was, zoals we hierboven reeds hebben beschreven, niet enkel een intellectuele, maar ook een spirituele bekering. In het tiende boek van de *Confessiones* beschrijft Augustinus hoe hij op een spirituele manier op zoek ging naar God. Zo daalde Augustinus via introspectie af tot in de hoogste regionen van zijn zelf.

In zijn spirituele zoektocht maakt Augustinus aanvankelijk grote omzwervingen. Hij start bij de zintuiglijke wereld, maar ondervindt al gauw dat God daar niet terug te vinden is.⁵⁸⁰ Hierdoor keert hij de blik naar binnen en verkent zijn eigen ziel. Ook de eigen intellectuele denkkraft volstaat niet om God te kunnen vatten. Hierna komt Augustinus bij het geheugen terecht en voelt heel sterk aan dat hij dichterbij God komt. Toch stelt hij ook vast dat God niet zomaar een idee of een herinnering is die het geheugen kan vasthouden.⁵⁸¹ Augustinus erkent zijn intellectuele grenzen en belijdt hier het goddelijke mysterie. In geveugelde woorden heft hij het gekende loflied aan: "Laat heb ik u liefgekregen, o schoonheid, zo oud en nieuw, laat heb ik u liefgekregen!"⁵⁸² Romano Guardini probeert echter de mysterieuze plaats waar Augustinus God aantrof iets duidelijker te omschrijven:

Het is geen ruimtelijk gebied. Maar ook geen eenvoudig psychologisch gebied, dat er zonder meer is als a priori gegeven of als iets dat zich langzamerhand ontwikkelt, en waardoor God zich zou bevinden. Het ontstaat eerst hierdoor, dat God in het leven van de gelovende mens tot gelding komt.

⁵⁷⁷ Vgl. GIRARD, R., *Anorexie et désir mimétique*. Paris, L'Herne, 2008, p. 70 : "L'esprit de rivalité peut triompher même en l'absence d'un rival déterminé. Tout ce processus est une version atténuée de la "guerre de tous contre tous" de Hobbes. On pourrait aussi le comparer à une série de records athlétiques qui sont battus de plus en plus rapidement au fur et à mesure que plus de gens s'efforcent de les battre. L'exagération continue du syndrome collectif est inséparable de sa diffusion à des foules toujours plus vastes. Une fois idéal mimétique défini, chacun tente de surpasser tous les autres dans l'objectif à atteindre, ici la sveltesse. Par conséquent, le poids considéré comme le plus désirable chez une jeune femme est destiné à diminuer sans cesse. Toutes les lubies et les modes suivent un mouvement dynamique parce que leur principe est mimétique."

⁵⁷⁸ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 30-31: "The description I have given leads to an understanding of the human self, the "me" of each one of us, as begin an unstable structure, one that is changeable, malleable, and other-dependent, whether it likes it or not. The other is always anterior to "me". [...] The "me" is radically dependent on the desires whose imitation formed it. This means that there is no "real me" at the bottom of it all, when I've scraped away all the things I've learned, all the influences I've undergone."

⁵⁷⁹ CUSHMAN, P., "Why the Self Is Empty." 1990, p. 604: "Inner emptiness may be expressed in many ways, such as low self-esteem [...], values confusion [...], eating disorders [...], drug abuse [...], and chronic consumerism [...]. It may also take the form of an absence of personal meaning. This can manifest as a hunger for spiritual guidance, which sometimes takes the form of a wish to be filled up by the spirit of God, by religious "truth," or the power and personality of a leader or guru."

⁵⁸⁰ AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. 2002, p. 221-222 (X, vi, 9).

⁵⁸¹ AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. 2002, p. 241 (X, xxvi, 37).

⁵⁸² AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. 2002, p. 241 (X, xxvii, 38).

Men komt in de verleiding om te zeggen: daarin verwekt God dit “in”; en het verdwijnt als [...] Hijzelf daaruit verdwijnt. Dit komt naar voren op een plaats in het derde boek: “Maar U was innerlijker dan mijn innerlijk en hoger dan mijn hoogste. Waar was U toen voor mij en hoe ver van mij? En hoe ver van mij? En ver zwierf ik rond, uitgesloten van U” [...]. De christelijke innerlijkheid is de levende ruimte die ontstaat als de dieper dan al het menselijke liggende diepte van God zichzelf tot gelding brengt in de werkelijke mens; door hem [...] ervaren, mee voltrokken, tot eigendom gemaakt. [...] Een mens kan een grote diepte van begaafdheid hebben, sterk zelfbewustzijn, afgrond-diep natuurlijk-religieuze ervaring – zolang hij niet méér heeft dan dat alles, is hij vergeleken met deze innerlijkheid, uiterlijk.⁵⁸³

De augustiniaanse paradox stelt dat het eigen zelf van nature aangewezen is om het zelf te onderzoeken maar door zijn incoherente en relationele structuur zichzelf nooit autonoom en volledig zal kunnen vatten en begrijpen.⁵⁸⁴ Daarom is het moderne project om het zelf te gronden in zichzelf op voorhand gedoemd te mislukken.⁵⁸⁵ Ook de psychoanalytische introspectie is in hetzelfde bedje ziek: een te enge en niet-relationale introspectie maakt patiënten alles behalve gezonder.⁵⁸⁶ De introspectie van de ignatiaanse

⁵⁸³ GUARDINI, R., *De bekering van Aurelius Augustinus. De innerlijke ontwikkeling in zijn 'Belijdenissen'*. Hasselt, Heidelberg, 1960, p. 40.

⁵⁸⁴ HUNDERT, E. J., “Augustine and the Sources of the Divided Self” in: *Political Theory*. 20 (1992) 1, p. 99: “My life,” he writes, “is a kind of distraction and dispersal [...]. [I am] wasted and scattered on things which are to come and things which pass away.... I am divided up in time whose order I do not know.” It is from this perspective that the questions “Who am I and what am I?” first became pressing, for through no conceptual effort of his own could Augustine “bring together” those “scattered parts” which impinged on his consciousness in a seemingly random order. And until such recollection could be accomplished, Augustine argued, the self must remain a paradox to the mind reflecting on it. It stands as a merely notional entity resistant to any coherent definition. Augustine’s purposefully paradoxical question “What can be nearer to me than my own self?” takes its import from this startling confrontation of his consciousness with its own incoherence. Only as a fully self-present subject, only as a person whose scattered self was reintegrated into a prelapsarian unity, could one irresistibly be drawn to the good, for only this re-formed self had a reborn will. “What I [now] know about myself I know only because your light shines upon me,” Augustine said in prayer. The mind, impotent to recognize itself unaided, may now enter “into the innermost part of myself, [but only] because [God] was my helper.” Men so blessed, and they alone, come to discover in God the ordering principle of the person. Only these persons are able in so doing to abandon absolutely the formerly dominant, self-contained ego in a reunion with God impelled by love.”

⁵⁸⁵ GARDNER, S. L., *Myths of Freedom. Equality, Modern Thought and Philosophical Radicalism*. London, Greenwood, Press, 1998, p. 56: “For it is founded on a strange paradox. Just as the autonomy of the ego was asserted, it found itself forced to fall back on others; just as man attempted radical independence, he seemed compelled to confess no authority except that of other men. The world in which the ego needs to be absolute is a world in which it finds itself wholly at the mercy of other men.” Vgl. BAILIE, G., “The imitative Self” 2006, p. 11: “The ideal setting for Cartesian thought is not just solitude in, say, the time-honored monastic sense—that is to say, being alone with God in prayer and being silently present to others in work and worship. No, Descartes’ solitude was cloistered isolation set up to wall him off from mimetic suggestion. If he is to have reliable thoughts of his own, the “cares” and “passions” aroused in him by the presence of others must be extinguished. Sartre’s “hell is other people” is still more than three centuries down the road, but Descartes has taken the first steps on that road, not because he is a misanthrope, but because he realizes how inevitably influenced by each other we humans are and he sees in this not the possibility of a covenant community, the communion of saints, but simply an obstacle to his quest for certitude and autonomy.” Vgl. DUFOUR, D.-R., *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, 1990, p. 228: “[I] me semble que le rejet du trinitaire est à mettre en rapport avec le désir de Descartes de viser la «substance immatérielle», c’est-à-dire un sujet sans corps (comme tel, non pris dans la chicane vie/mort, ni ré-ordonné dans le lien personnel trinitaire), un sujet tout voué au binaire, ce que nous appellerions aujourd’hui le ‘sujet de science’.”

⁵⁸⁶ DE BLOCK, A., *Vragen aan Freud. Psychoanalyse en de menselijke natuur*. Amsterdam, Boom, 2003, p. 123: “Maar men kan in ieder geval moeilijk om de vaststelling heen dat individuen die gevangen zitten in hun Ik weinig gebaat zijn met de versterking van dit Ik door de toevoeging van nieuwe inhouden of betekenissen aan hun zelfbeeld.” Vgl. BUBER, M., “Schuld en schuldgevoelens” in: DE BRUIN, T. (red.), *Adam, waar ben je? De betekenis van het mensbeeld in de Joodse traditie en in de psychotherapie*. Hilversum, Folkertsma Stichting voor Talmudia, 1983, p. 218-219. Vanuit de psychoanalyse kan er niet genoeg rekening gehouden worden met de existentiële en relationele situatie waarin de patiënt verzeild is geraakt. De psychoanalyse kan geen rekening houden met het wezen van de mens. “Met wezen bedoel ik de bijzondere aanleg van een persoon, datgene dat hij bestemd is te worden. [...] Het zijn grote ogenblikken in het bestaan wanneer een mens zijn wezen ontdekt en op telkens een hoger plan opnieuw ontdekt; wanneer hij besluit en opnieuw besluit om te worden die hij is en om wanneer hij zo wordt een echte verhouding met de wereld op te bouwen; wanneer hij ontdekking en besluit heldhaftig tegen routine-bewustzijn én tegen zijn onderbewuste verdedigt.”

oefeningen daarentegen stelt telkens weer de vraag vanuit de relatie tot God en Christus.⁵⁸⁷ Girard schrijft in *Achever Clausewitz*:

La théorie mimétique contredit la thèse de l'autonomie. Elle tend à relativiser la possibilité même de l'introspection: descendre en soi, c'est toujours trouver l'autre, le médiateur, celui qui oriente mes désirs sans que j'en sois conscient.⁵⁸⁸

De paradox van de augustiniaanse bekering toont zich dus in het feit dat de zoektocht die het zelf autonoom wil ondernemen al van bij de start een heteronomie impliceert. Het zelf staat eigenlijk altijd al in relatie tot de Ander en maakt dus een valse start wanneer het probeert zichzelf on-middel-lijk en enkel vanuit zichzelf volledig te bevatten. Toch lijkt het erop alsof we de innerlijke zoektocht eerst moeten ondernemen voor we tot deze waarheid kunnen komen.⁵⁸⁹

De narcistische spiegel en het ware zelf

We willen de augustiniaanse introspectie illustreren met de metafoor van de spiegel verder uitwerken aan de hand van de mimetische theorie.⁵⁹⁰ Er zijn drie manieren om in de spiegel te kijken: checken of je haar goed ligt, staren naar die vreemde persoon in de spiegel, jezelf troosten bij het zien van een traan. De eerste manier om in de spiegel te kijken is vooral gericht op het eigen zelf. In de spiegel kijk je met de ogen van de ander om te controleren of je er wel goed en netjes uitziet. Uit het spiegelbeeld spreekt soms een ongezonde ijdelheid waardoor je bij een té grote fascinatie voor het eigen zelf zoals Narcis in je eigen spiegelbeeld kan verdrinken.⁵⁹¹ In het spiegelbeeld wordt het eigene geprojecteerd én gereflecteerd waardoor er een soort cocoon rond het zelf wordt gecreëerd waarin al het andere wordt geabsorbeerd.⁵⁹² Ook anderen kunnen verschijnen in het licht van het eigen zelf, waardoor men bijvoorbeeld van 'spiegelvriendschappen' kan spreken.⁵⁹³ We spreken over vormen van 'spiegel liefde' waarin de ander gelijk

⁵⁸⁷ De ignatiaanse terugblik is meer dan een op zichzelf gerichte introspectie. Het is drievoudig relationeel: Het is ten eerste een terugblik op de relationele ruimte van het gebed. Ten tweede is terugblik wel in de eerste plaats bestemd voor de retraitant zelf, maar nadien zal hij/zij die gebruiken voor het gesprek met de begeleider. Ten derde is het de bedoeling dat je die terugblik zelf ook tot op zekere hoogte doet binnen de context van de relatie tot Christus. Zie bijvoorbeeld: DE LOYOLA, I., *De geestelijke oefeningen van Sint Ignatius van Loyola*. 1957, p. 33-34, nr. 43.

⁵⁸⁸ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 40.

⁵⁸⁹ TAYLOR, C., *Bronnen van het Zelf*. 2007, p. 193: "Een beroemd citaat kan hier tot voorbeeld dienen van vele andere: '*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas.*' ('Ga niet naar buiten, keer tot uzelf in; de waarheid verblijft in de innerlijke mens.') Augustinus roept ons altijd op tot inkeer. Wat we nodig hebben, ligt '*intus*', zegt hij ons steeds opnieuw."

⁵⁹⁰ WOHLMAN, A., "René Girard et saint Augustin." 1986, p. 261: "Les *Confessions* jouent dans l'œuvre d'Augustin un rôle analogue à celui que joue l'analyse du mensonge romantique dans celle de R. Girard, à ceci près – mais qui est décisif – que c'est un converti qui les écrit et qu'il est donc tout ensemble l'écrivain et le critique, le héros et l'analyste, discernant dans le roman de sa propre vie la nécessaire rupture avec l'orgueil et l'égoïsme qui caractérisaient le passé. Reprenant les termes de R. Girard, nous pouvons dire qu'en vérité Augustin décrit comment: "l'expérience de la rupture détruit un mythe de souveraineté personnelle qui se nourrissait de dépendance servile à l'égard d'autrui." Vgl. GIRARD, R., "Literature and Christianity. A Personal View." In: *Philosophy and Literature*. 23 (1999) 1, p. 41-42.

⁵⁹¹ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 155: "In every case [...] the mimetic form cannot reflect upon itself without destroying itself. Differentiation is transformed into indifferentiation when it thinks back on itself. That is precisely the self-referential paradox: the more it wishes to be other, the more it produces the same."

⁵⁹² ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 58: "No one can appropriate this "other" to himself, because this "Other" can be known only on its way out of (as expelled from) the other which forms us anyhow." Vgl. WOHLMAN, A., "René Girard et saint Augustin." 1986, p. 274: "Sa détresse, sa solitude, son incertitude au sujet de soi-même entraînent son désir vers l'autre qu'il dote de tous les attributs dont il sent en lui-même le manque."

⁵⁹³ LIPPITT, J., "Cracking the mirror: on Kierkegaard's concerns about friendship." in: *International Journal for Philosophy of Religion*. 61 (2007) 3, p. 139: "[T]here are manifestations of this in friendship too: not only when we reduce the friend to someone who is useful to us in some way, but also when we see or focus on only what we have in common with the friend, those aspects of ourselves that they "reflect". The mirror can be a symbol of narcissism as much as of self-revelation. In all such cases, the

moet zijn aan het ik en waarin geen tekort mag voorkomen.⁵⁹⁴ Ook bepaalde vormen van homoseksualiteit kunnen begrepen worden vanuit een spiegelrelatie waarbij het ik heftig verlangt één te worden met het geprojecteerde model/rivaal.⁵⁹⁵

Voor de tweede manier grijpen we terug naar het sprookje van Sneeuwwitje. De stiefmoeder van Sneeuwwitje, de nieuwe koningin, ziet haar zelfbeeld weerspiegeld in de magische spiegel, die keer op keer antwoordt dat zij de mooiste is.⁵⁹⁶ Het verhaal wordt pas spannend als de spiegel niet meer haar eigen spiegelbeeld reflecteert, maar wel het beeld van Sneeuwwitje. Haar zelfbeeld barst in stukken, haat en jaloezie nemen de bovenhand.⁵⁹⁷ Deze tweede manier om in de spiegel te kijken wordt dus gekenmerkt door een tweehed en oppositie. Het is ook de vervreemding die ervaren wordt wanneer je jezelf aanstaart in de spiegel en jezelf de vraag stelt wie je eigenlijk bent.⁵⁹⁸ Het ik-subject onderwerpt het ik-object aan een grondig onderzoek, maar stelt *à la limite* een dissociatie vast waarin het eigen zelf niet meer kan thuiskomen. Eens de unitaire, narcistische eenheid wordt doorbroken ontstaat er een pathologische, duale tweehed waarin rivaliteit, mime, achterdocht en vervreemding kunnen optreden. Dit kan de start zijn van de zoektocht naar het eigen zelf.

In een derde stadium wordt een soort drie-eenheid van het zelf zichtbaar.⁵⁹⁹ Dit is het stadium waarin we onszelf terug verzoenen met ons spiegelbeeld, maar niet vanuit die narcistische kramp, integendeel. Een bekering is noodzakelijk.⁶⁰⁰ We kijken als het ware doorheen de wazige spiegel, om oog in oog te staan met ons ware zelf.⁶⁰¹ Het is het stadium waarin we onze eigen gebreken en gewelddadig verlangen kunnen zien en ons toch getroost kunnen weten.⁶⁰² We kunnen spreken van een eenheid omdat het zelfbeeld terug op het ware zelf wordt gelegd.⁶⁰³ We kunnen spreken van een drieheid omdat er een derde dimensie in de

worry is that what we are loving is [...] "the self-generated image of the other person", which is "not the same as loving the actual other person at all". In other words, we fail to relate to the friend as a genuine other. We overlook the idea that the other cannot legitimately be reduced to our preconceived idea of them."

⁵⁹⁴ VERHAEGHE, P., *Liefde in tijden van eenzaamheid*. 2005, p. 71.

⁵⁹⁵ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 1097: "Ce que cette fois, de l'appétit sexuel aux effets d'un jeu mimétique qui concentre toutes les puissances d'attention et d'absorption du sujet sur l'individu responsable du *double bind*, le modèle en tant que le rival, le rival en tant que modèle.

⁵⁹⁶ BURNSTEIN, A. G., "A note on everyday psychopathology and narcissism." In: *Psychoanalytic psychology*. 3 (1986) 3, p. 273: "In the story of Snow White, the mirror to which the queen resorts for confirmation of her beauty ("Mirror, mirror on the wall, who is fairest of them all") is an evocative allegory of the role of the magical selfobject in affirming self-esteem, a mirroring selfobject."

⁵⁹⁷ WOHLMAN, A., "René Girard et saint Augustin. Anthropologie et théologie." In: *Recherches augustiniennes*. 20 (1986), p. 258: "Le héros romantique ment à soi-même et aux autres, en affirmant l'autonomie de sa personne de ses actes, comme s'il ne devait rien à personne, comme si le mouvement de son désir était le fruit d'un dynamisme propre et spontané. En s'acharnant ainsi à voiler le rôle de l'autre, il aboutit à la haine de soi et de ses manques qu'il sait comblés et réalisés par son modèle."

⁵⁹⁸ WOHLMAN, A., "René Girard et saint Augustin." 1986, p. 266: "Aussi, le sens que R. Girard donne à l'imitation comporte-t-il une dimension quelque peu effrayante, car celle-ci est pour lui un pouvoir caché au cœur de l'homme, qui le condamne à devenir soit le meurtrier de son prochain, soit l'aliéné qui s'enferme dans ses propres mensonges."

⁵⁹⁹ WOHLMAN, A., "René Girard et saint Augustin." 1986, p. 273: "On comprend dès lors que s'il est possible de retrouver dans la théorie augustinienne de l'imitation comme dans l'analyse du désir mimétique chez R. Girard"

⁶⁰⁰ WOHLMAN, A., "René Girard et saint Augustin." 1986, p. 258: "Il importait d'abord de montrer que, pour l'un et l'autre, la conversion est bien la seule issue possible aux prisonniers qui se savent tels enfermés qu'ils sont à l'intérieur d'un cercle vicieux où toute cohérence de pensée et d'action est impossible."

⁶⁰¹ Vgl. 1 KORINTIËRS 13,12.

⁶⁰² ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 33: "It is strange that even when there is a great deal of love around for us to receive, we are often hurt in our ability to receive, and so reject it. This is our condition. This is what we start with, living on the brink between wisdom which enables us to recognize where we have come from, and a self-deception, an exacerbated unknowing, which binds us further into violence toward ourselves and others, a violence in which we are all ineluctably constituted."

⁶⁰³ Vgl. MASLOW, A., "Peak experiences as acute identity experiences" in: *American Journal of Psychoanalysis*. 21 (1961) 2, p. 255. "[T]he therapeutic goal is, as with multiple personalities, to fuse them into an unsplit harmonious unity."

relatie tot het zelf aanwezig is. Een alteriteit breekt doorheen de homogeniteit van het zelf.⁶⁰⁴ Er is een relationele, innerlijke ruimte opengelegd waarin ik mezelf mag zijn zoals ik ben en die ruimte kan niet autonoom door het eigen ik gecreëerd worden.⁶⁰⁵ De aanvaarding en erkenning van het zelf gebeurt door de ander. De relatie tot onszelf wordt dus altijd bemiddeld doorheen de erkenning en aanvaarding die we van anderen gekregen hebben. De relatie van God de liefhebbende Vader ten aanzien van de Zoon kan hier als prototypisch beschouwd omdat het fundamenteel gaat over een diep-existentieel verhaal over erkenning en aanvaarding.⁶⁰⁶ Het christelijke verhaal vertelt ons dus dat iedere relatie tot mezelf of de ander bemiddeld moet zijn door de liefde en erkenning die we van God gekregen hebben.⁶⁰⁷ De illusie om te denken dat we on-middel-lijk onszelf kunnen kennen zoals ogen zichzelf in de spiegel kunnen zien, wordt hier dus definitief doorprikt.⁶⁰⁸

Net zoals Augustinus brengt James Alison deze ternaire structuur van onszelf expliciet in verband met de goddelijke triniteit.⁶⁰⁹ Ons driehoeksverlangen vindt zijn perfecte evenbeeld in de relatie tussen de Vader,

⁶⁰⁴ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 57: “What I would like to suggest is that what we call supernatural faith works in exactly the same way, by the mimetic calling into being of new “selves.” That is, what makes such faith possible is the irruption of an “Other” into our lives of a different sort than the somewhat nurturing, somewhat violent other which has formed our “self.”

⁶⁰⁵ TAYLOR, C., *Bronnen van het Zelf*. 2007, p. 197: “Augustinus moet echter bevrijd worden van vereenzelviging met zowel zijn navolgers als zijn voorgangers. En juist dat probeer ik te doen door hem tussen Plato en Descartes in te plaatsen. Augustinus maakt de stap naar innerlijkheid, zoals ik heb gezegd, omdat dit een stap naar God is. De waarheid bevindt zich in onszelf, zoals we hierboven zagen, en God is Waarheid.”

⁶⁰⁶ BAILIE, G., “The imitative Self” 2006, p. 21: “The person, in the original Christian sense of the term, is always iconic, while the self, the secular simulation of the person, is inevitably idolatrous. The person, as Christianity understands the term, is never the one who comes in his own name, even though “this world” would be happy to believe him if he did. Nor is the uniquely Christian form of personhood to be regarded as a concession to a regrettable mimetic propensity in fallen creatures, for Jesus’ own personhood was as defined by his trinitarian consubstantiality with the Father as Christian personhood is defined by the *Imitatio Christi*. In John’s Gospel, Jesus says: “The words that I say to you I do not speak on my own; but the Father who dwells in me does his works. Believe me that I am in the Father and the Father is in me” [...]. This is God’s incarnate Word, in whose image and likeness humans are made, revealing to us the intersubjective mystery of personhood—the personhood of God no less than the mysterious personhood to which we have access in Christ. Unique as it is, Christ’s intimacy with the Father was “not something to be grasped at,” rather it is something he offers freely to others, so that, as Paul says “we might receive adoption as children,” an adoption that comes about when God sends “the Spirit of his Son into our hearts, crying, ‘Abba! Father!’” [...]. And so each of the “Persons” of the Trinity plays a “role” in the gift of personhood to humanity. And so it is that the Gospel evokes at the most profound level precisely the “interdividuality” whose anthropological validity René Girard has confirmed.” Vgl. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 150: “This divinely given ability to resist believing anything evil or rivalrous in God permits the complete reconstitution of the self which had been formed as a result of rivalistic desire.”

⁶⁰⁷ LIPPITT, J., “Cracking the mirror: on Kierkegaard’s concerns about friendship.” 2007, p. 148: “What, then, would a friendship which had neighbor-love at its heart look like? To give a full account of this is beyond the scope of a single article, but we can draw on *Works of Love* to make a few suggestions. First and foremost, for Kierkegaard, such a friendship would need to have God as “the middle term”. Whereas “worldly wisdom” holds love to be a relation between persons, “*Christianity teaches that love is a relationship between: a person-God-a person, that is, that God is the middle term*” [...]. However, Kierkegaard scholars often fail to note that this view has its precedents in early Christian views of friendship [...] who insists that in a Christian friendship, it is imperative that Christ is honoured above all else, since “a friendship not built on Christ is not founded on a rock”. Similarly, Augustine insists: “no friends are true friends unless you, my God, bind them fast to one another through that love which is sown in our hearts by the Holy Ghost.”

⁶⁰⁸ AUGUSTINUS, *Over de Drie-eenheid*. Leuven, Peeters, 2005, (X, III, 5), p. 269: “Maar waarom kent hij zichzelf niet wanneer hij andere geesten kent, want niets kan toch meer bij hem tegenwoordig zijn dan hijzelf? Als het zou zijn zoals bij lichamelijke ogen waar de ogen van anderen meer bekend zijn dan de eigen ogen, dan hoeft de geest zichzelf niet te zoeken, want hij zich nooit vinden. Zonder spiegel zullen ogen nooit zichzelf zien. Men mag er ook helemaal niet aan denken iets als een spiegel te gebruiken om onlichamelijke werkelijkheden te zien, zodat de geest zich als in een spiegel zou kunnen kennen.” Vgl. DUFOUR, D.-R., *Les mystères de la trinité*, 1990, p. 21: “Étrange destin de la trinité: plus l’objet est là, moins on le voit. Saint Augustin, déjà, notait que la trinité ne tombe pas directement sous le regard, car elle est l’organe même qui permet de voir le monde pour le parler.”

⁶⁰⁹ TAYLOR, C., *Bronnen van het Zelf*. 2007, p. 203: “Het is een soort kennis waarin de kenner en het gekende één zijn, verbonden in liefde, en daarin weerspiegelt God zich in ons leven het volledigst. En inderdaad, het beeld van de drie-eenheid in ons is het proces waardoor we streven deze zelfaanwezigheid en deze zelfbevestiging te voltooien en te vervolmaken. Niets toont beter dan deze beelden van de drie-eenheid dat de innerlijkheid van Augustinus innig verbonden is met radicale reflexiviteit, en het

de Zoon en de Heilige Geest.⁶¹⁰ Jezus' identiteit als Zoon is volledig afhankelijk van de Vader omdat Jezus op een perfecte manier de wil en de liefde van de Vader imiteert en eigen maakt. Er is geen sprake van rivaliteit. De drie-eenheid is dus een mooi voorbeeld van interdividualiteit waar de identiteit ook altijd relationaliteit impliceert.⁶¹¹

Als slot van deze paragraaf over de augustiniaanse bekering willen we nog twee opmerkingen maken. Hiervoor keren we terug naar hoofdstuk X van de *Confessiones* zelf. Heel de introspectieve beweging die Augustinus maakt en waar hij de transcendentie van God mag ontdekken⁶¹², wordt gekleurd door de meditatieve en belijdende stijl. Voortdurend dialogeert Augustinus met God net alsof Hij naast zijn schrijftafel zat. Ook deze schrijfstijl toont ons de relationaliteit van het verhaal.⁶¹³ Het is alsof enkel vanuit het gebed een zodanig authentiek en introspectief verhaal mogelijk wordt.⁶¹⁴

Augustinus' verhaal is op zich niet zo christocentrisch maar toch sluit hij het tiende hoofdstuk van de *Confessiones* af met de bemerking dat de relatie tot God die zich doorheen de introspectie ontwikkelde, altijd een bemiddelaar nodig heeft.⁶¹⁵ Deze bemiddelaar is bij uitstek Jezus Christus, omdat hij én mens én God is. Het menselijke werd weerspiegeld in zijn slachtofferschap, het goddelijke in het doorbreken van het cyclische geweld. In de woorden van Augustinus klinkt het zo: "Hij die ten overstaan van u voor ons de overwinnaar en het slachtoffer is geweest, en de overwinnaar omdat Hij het slachtoffer was."⁶¹⁶

Bonhoeffer balt uiteindelijk het hele bovenstaande betoog over introspectie, relationaliteit, interdividualiteit en bemiddeling samen in een kort, mystiek citaat:

Hij staat in mijn plaats, daar waar ik zou moeten staan en niet kan staan. Hij staat aan de grens van mijn existentie, voorbij mijn existentie, maar om mijnentwil. Dit toont aan dat ik door een grens die ik niet kan overschrijden gescheiden ben van mijn ik dat ik zou moeten zijn. De grens loopt tussen mij en mij door, tussen het oude en het nieuwe ik. In de ontmoeting met deze grens word ik geoordeeld. Op die plaats kan ik alleen niet staan. Op die plaats staat Christus halfweg tussen mij en mij, tussen mijn oude en mijn nieuwe existentie. Op deze wijze is Christus tegelijkertijd mijn eigen grens en mijn hervonden midden, halfweg tussen het ik en het ik, en tussen het ik en God.⁶¹⁷

wordt bovendien duidelijk hoe deze leer van innerlijkheid wezenlijk in verband staat met de algehele opvatting van Augustinus over de relatie tot God."

⁶¹⁰ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 200.

⁶¹¹ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 198: "Jesus is perfectly clear that he is in absolute dependence on the Father: there could be no clearer indication of an interdividual psychology than this."

⁶¹² BELLINGER, C. K., "The Crowd is Untruth." 1996: "Religious inwardness, the life of faith, is the pathway which leads out of the trap, as it shows the individual the falseness of the culture in which he is enmeshed and opens up his existence to genuine transcendence. A "vertical" relationship with God is necessary in order for the person to gain authentic selfhood; this makes possible a different kind of social order, one which is based on truth rather than falsehood."

⁶¹³ BAILIE, G., "The imitative Self" 2006, p. 14: "Notwithstanding the need to disentangle Augustine's theology from the Neoplatonic presuppositions in which it is so often embedded, the Confessions show us a man of prayer, a man whose Neoplatonist reflexes inspired him to "turn inward," but who, nevertheless, understood that turn to be part and parcel of a turn toward a genuinely transcendent God to whom he poured out his heart."

⁶¹⁴ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 144: "Prayer is a constant reeducation of desire out of a mode of stumbling blocks and into a mode of desiring and receiving gratuitously"

⁶¹⁵ AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. 2002, p. 260 (X, XLIII, 68).

⁶¹⁶ AUGUSTINUS, *Belijdenissen*. 2002, p. 261 (X, XLIII, 69).

⁶¹⁷ BONHOEFFER, D., *Wie is en was Jezus Christus?* Roermond/Maaseik, Romen & zonen, 1967, p. 56. Vgl. KIERKEGAARD, S., *Christian Discourses*. Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 43: "For from "the others," naturally, one properly only learns to know what the others are--it is in this way the world would beguile a man from being himself." "The others," in turn do not know at all what they themselves are, but only what the others are. There is only One who knows what He Himself is, that is God; and He knows also what every man in himself is, for it is precisely by being before God that every man is. The man who is not before God is not himself, for this a man can be only by being before Him who is in and for Himself. If one is oneself by being in Him who is in and for Himself, one can be in others or before others, but one cannot by being merely before others be oneself."

§ 2. UNICITEIT VAN JEZUS CHRISTUS

Jésus est donc le seul homme à atteindre le but assigné par Dieu à l'humanité entière, le seul homme sur cette terre qui ne doive rien à la violence et à ces œuvres. L'appellation Fils de l'Homme correspond aussi, de toute évidence, à cet accomplissement par le seul Jésus d'une vocation qui est celle de tous les hommes.⁶¹⁸

In deze tweede paragraaf willen we alle argumenten die Girard in zijn boeken naar boven haalt om de uniciteit van Christus te staven op een rijtje zetten. Deze argumenten kunnen *grosso modo* opgedeeld worden in twee grote categorieën: enerzijds worden we vanuit de antropologische analyse van het geweld een dilemma voorgelegd: ofwel kiezen voor het geweld ofwel kiezen voor Jezus Christus.⁶¹⁹ Hierbij kunnen we verwijzen naar de ontmaskering van het geweld via de kruisdood en de paulinische bekering. Anderzijds kan er zich een positieve relatie tot Jezus Christus ontwikkelen vanuit onze mimetische natuur zelf. Hierbij verwijzen we naar het hoopvolle verrijzenisverhaal en de augustijniaanse bekering. Deze categorieën zijn natuurlijk niet strikt gescheiden en lopen soms door elkaar, maar ze geven een dubbel perspectief waarin zowel het menselijke als het goddelijke een plaats krijgen.⁶²⁰

Leven en verkondiging

De uniciteit van Jezus Christus toont zich vooreerst in het leven van Jezus en zijn verkondiging. Als geen ander heeft Jezus getracht ons onze eigen gewelddadigheid te tonen en ons een geweldloos alternatief aan te bieden. Hij heeft ook alles voorgeleefd, ten einde toe.

God als liefhebbende Vader

Hierboven werd het al terloops aangehaald, maar nog niet in zijn radicaliteit uitgewerkt. Het christendom ontmaskert het zondebokgeweld op een radicale manier. Niet alleen de kruisdood van Jezus heeft ons dit geweld getoond, maar ook het godsbeeld dat Jezus ons heeft verkondigd. Als alle mythische goden een wispelturig en wreedaardig karakter hadden, dan werkt het beeld van de liefhebbende en meelijdende Vader bevrijdend.⁶²¹ God ziet af van elke vorm van geweld. God verlangt immers van ons geen offers meer om hem gunstig te stellen.⁶²² God straft de mensen niet willekeurig met ziekte en ongeluk.⁶²³

⁶¹⁸ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 965.

⁶¹⁹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 149: "Le Christ impose donc une alternative terrible: ou le suivre en renonçant à la violence, ou accélérer la fin des temps. Il nous met, dans les deux cas, face au péché originel, nous oblige à regarder cet 'abîme.'" Zie ook: GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 58: "Le Christ a retiré aux hommes leurs béquilles sacrificielles, et il les a laissés devant un choix terrible: ou croire à la violence, ou ne plus y croire. Le christianisme, c'est l'incroyance."

⁶²⁰ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 124: "Le Christ, dernier prophète, met alors l'humanité devant une alternative terrible: ou continuer à ne pas vouloir voir que le duel régente souterrainement l'ensemble des activités humaines, ou échapper à cette logique cachée au profit d'une autre, celle de l'amour, de la réciprocité positive."

⁶²¹ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 211: "The God of Christianity isn't the violent God of archaic religion, but the non-violent God who willingly becomes a victim in order to free us from our violence." Zie ook: SWARTELY, W. M. (ED.), *Violence Renounced*. 2007, p. 34: "Jesus is teaching not only a new ethic but also a new experience and message about God. Jesus addresses God as 'Abba,' the heavenly Father who shows compassion to all. Jesus' experience of God as Abba has significant ramifications for the way he relates to those around him, and for the kind of relationship to which he calls his followers. This new experience of God is the basis for Jesus' relationships with tax-gatherers, sinners and outcasts."

⁶²² Zie: SPREUKEN 21,3: "De HEER heeft liever dat je eerlijk en rechtvaardig handelt dan dat je een offer brengt."

⁶²³ Zie: JOHANNES 9. In het verhaal van de blindgeborene zegt Jezus dat de ziekte en zonde niet samenvallen. Integendeel, hij verwijt de Farizeeërs dat ze, hoewel ze kunnen zien, toch blind zijn voor de waarheid en dus zondig zijn.

Integendeel, hij kiest de partij van de kleinen en zwakken, de wezen en weduwen.⁶²⁴ Dit godsbeeld is ook al in het jodendom aanwezig en komt dus niet zomaar uit de lucht gevallen, maar in het evangelie wordt het door Jezus in zijn consequenties door- en opengetrokken. Het nieuwe godsbeeld is in zijn radicaliteit provocerend, want het ontnemt God zijn sacraliteit en werpt de mensen terug op hun eigen verantwoordelijkheid.⁶²⁵ Gods transcendentie toont zich net in het overstijgen van het menselijke geweld waarin hij niet participeert.

Het is in die perfecte imitatie van God dat Jezus aan God gelijk wordt.⁶²⁶ Als God de mens naar zijn beeld en gelijkenis had geschapen, dan is Jezus Christus de eerste en enige mens die perfect aan dit beeld beantwoordt.⁶²⁷ Door de wil van de Vader te doen, ontstijgt Jezus het mimetische geweld en wordt de Zoon van de Vader.⁶²⁸ In Jezus' zelfgave tot op het kruis wordt duidelijk hoe ver de liefde van de Vader voor de mensen gaat.⁶²⁹ De boodschap van Jezus over de Vader werd door Jezus op een radicale wijze voorgeleefd:

In deze openbaring speelt de geweldloze God, de Vader van Jezus, een rol van het allergeeueste belang. Dat is wat bedoeld wordt met de nauwe band tussen de Vader en de Zoon, hun gemeenschappelijke natuur, en met de bij Johannes meermalen herhaalde gedachte dat Jezus de enige weg is tot de Vader, en dat hij en de Vader één zijn; hij is niet alleen de Weg, hij is de Waarheid en het Leven. Dat is dan ook stellig de reden, waarom zij die Jezus hebben gezien de Vader zelf hebben gezien.⁶³⁰

In tegenstelling tot de moderne goeroes die zichzelf tot Messias kronen en hun volgelingen een narcistisch rad voor de ogen draaien, verwijst Jezus altijd door naar de Vader. Niet hij, maar de Vader staat centraal

⁶²⁴ Zie: PSALM 10, 14: "Toch ziet u de pijn en het verdriet, u merkt het op en weegt het in uw hand. Op u vertrouwen weerloze mensen, de wezen, u komt hun te hulp."

⁶²⁵ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 965: "C'est bien pourquoi les hommes sont obligés d'inventer cette exigence sacrificielle démente qui les décharge partiellement de leur propre responsabilité. A les en croire, le Père de Jésus serait toujours un Dieu de la violence, contrairement à ce que Jésus affirme explicitement."

⁶²⁶ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 32-33.

⁶²⁷ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 965: "Jésus est donc le seul homme à atteindre le but assigné par Dieu à l'humanité entière, le seul homme sur cette terre qui ne doit rien à la violence et à ces œuvres. L'appellation Fils de l'Homme correspond aussi, de toute évidence, à cet accomplissement par le seul Jésus d'une vocation qui est celle de tous les hommes." BURGGRAEVE, R., DE TAVERNIER J., POLLEFEY, D., HANSENS, J. (ed.), *Desirable God? Our Fascination with Images, Idols and New Deities*. Leuven, Peeters, 2003, p. 74: "In Christianity, this has been expressed in a special, unique manner in Jesus Christ, the witness *par excellence* of God's love. That is why it is no coincidence that quite early Jesus was understood and referred to as the 'image' – or the 'icon' of the invisible God [...]. As *the* human being *par excellence*, as the new Adam, he is not simply 'an' image of God, just like all other humans who substantiate and reveal something of God's love in and through the fulfillment of the commandments. He is 'the' image *par excellence*, the only true image of the Father [...]."

⁶²⁸ ALISON, J., *Knowing Jesus*. 1998, p. 51-52: "Jesus [...] gives, in John's gospel, the ultimate reason behind this non-rivalistic imitation – the completely pacific imitation of his Father: he does everything he sees his Father do. He presents himself as one who imitates his Father in all things; this is his obedience." Vgl. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 54-55: "It is to just such an intelligence of who Jesus was that John gives witness in the way in which he portrays Jesus as being utterly dependent on the Other who called him into being [...] and yet utterly one with his Father. A completely non-rivalistic imitation is at work [...]. There is no sense in which Jesus tries to forge his own identity over against that of his Father; there is no grasping in Jesus' mimetically formed self [...]."

⁶²⁹ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 83: "That God is completely without violence, that God is love, was a discovery made possible only by the self-giving of Jesus to death, and therefore the discovery that our awareness of God had, up till then, been distorted by our own complicity in violence, unrecognized and transferred or projected onto God."

⁶³⁰ GIRARD, R., *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...* 1990, p. 228. Vgl. GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. 1978, p. 208: "Dans cette révélation, la divinité non violente, le Père de Jésus, joue un rôle de tout premier plan. C'est là ce que signifie l'association étroite entre le Père et le Fils, leur nature commune, et cette idée, [...] que Jésus constitue le chemin unique pour arriver au Père, qu'il est lui-même la même chose que le Père; il n'est pas seulement la Voie, il est la Vérité et la Vie. C'est bien pourquoi ceux qui ont vu Jésus ont vu le Père lui-même."

en juist door deze decentrerende wordt Jezus gelijk aan de Vader.⁶³¹ Deze gelovige levenshouding werd door de duivel meermaals op de proef gesteld. De duivel is een expert in het zaaien en rondstrooien van mimetische rivaliteit en tweespalt en probeert dus ook Jezus' relatie tot de Vader te verzuren. Tot driemaal toe probeert de duivel in de woestijn Jezus te verleiden om autonoom zijn goddelijke macht te doen gelden. Deze tegenstelling toont heel mooi aan hoe bekoringsen ons proberen weg te leiden uit de authentieke verbondenheid tot God. Net zoals Adam en Eva door de slang werden meegesleurd in de nijd tot God en het nastreven van datgene waardoor ze gelijk zouden worden aan God, zo wordt Jezus hier door de duivel bekoord om zijn goddelijkheid te misbruiken in een imponerend vertoon van zijn messiaanse macht.⁶³² De duivel probeert van God een obstakel te maken, in plaats van een model en creëert zo het verlangen om zelf God te worden.⁶³³ Jezus geeft de duivel telkens lik op stuk door te verwijzen naar die diepe verbondenheid met de Vader. Hij antwoordt respectievelijk: "De mens leeft niet van brood alleen, maar van ieder woord dat klinkt uit de mond van God." "Stel de Heer, uw God, niet op de proef." "Aanbid de Heer, uw God, vereer alleen hem."⁶³⁴

Jezus en zijn radicaal geweldloze boodschap

Het leven van Jezus wordt getekend door de radicale geweldloze boodschap die hij verkondigde. Denken we bijvoorbeeld aan Jezus' bekende Bergrede:

Jullie hebben gehoord dat gezegd werd: "Een oog voor een oog en een tand voor een tand." En ik zeg jullie je niet te verzetten tegen wie kwaad doet, maar wie je op de rechterwang slaat, ook de linkerwang toe te keren. Als iemand een proces tegen je wil voeren en je onderkleed van je wil afnemen, sta hem dan ook je bovenkleed af. En als iemand je dwingt één mijl met hem mee te gaan, loop er dan twee met hem op. Geef aan wie iets van je vraagt, en keer je niet af van wie geld van je wil lenen. Jullie hebben gehoord dat gezegd werd: "Je moet je naaste liefhebben en je vijand haten." En ik zeg jullie: heb je vijanden lief en bid voor wie jullie vervolgen, alleen dan zijn jullie werkelijk kinderen van je Vader in de hemel.⁶³⁵

Wie de Bergrede door de bril van de mimetische theorie leest, zal de genialiteit ervan onmiddellijk opmerken. Jezus roept de mensen niet op om zich zomaar te laten doen, maar wel om te weerstaan aan het mimetisch geweld.⁶³⁶ Wie een klap in zijn gezicht krijgt, zal zonder nadenken terugslaan en hiermee sluit zich de vicieuze cirkel van het geweld. Door je andere kaak te tonen en dus niet mee te gaan in het al

⁶³¹ BAILIE, G. *Violence Unveiled*. 1995, p. 207.

⁶³² BAILIE, G. *Violence Unveiled*. 1995, p. 203: "Just as Adam and Eve - made in God's image - were lured into envying God and striving to acquire that which would make them God's equal, Jesus is tempted to "grasp at divinity" by a dazzling display of messianic power." Vgl. HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 163: "In the temptation in the wilderness, Satan attempted to taunt Christ into aggressive use of the divine power for worldly purpose, which would in effect be to serve him. Jesus resists these temptations toward rivalry, conflict and retribution [...]"

⁶³³ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 150: "Envious desire turns what should have been a pacific model (God) into an obstacle, and then seeks out obstacles, turning them into models (gods)."

⁶³⁴ MATTEÛS 4, 1-11.

⁶³⁵ MATTEÛS 5, 38-45.

⁶³⁶ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 204: "In order to free oneself from sacrifice, someone has to set the example, and renounce all mimetic retaliations: 'turn the other cheek', as Jesus said. To learn about the role of mimetism in human violence helps us to understand why Jesus' teachings in the Sermon of the Mount are what they are. They are not masochistic; they are not excessive. They are simply realistic, taking into account our almost irresistible tendency to retaliate."

te menselijke imiterende geweld, wordt de cirkel doorbroken en ontstaat er een nieuwe ruimte waarin de mime en haar botsend geweld niet de overhand krijgt.⁶³⁷

Een memorabel moment uit het leven van Jezus is de scène met de overspelige vrouw. Wanneer de farizeeën naar Jezus komen met een overspelige vrouw die volgens de wet moet worden gestenigd, draait Jezus de mimetische crisis om. In plaats van volledig mee te stappen in de massahysterie van de farizeeën, blijft hij onbewogen staan. Dit doorprijkt de waan van het geweld, want de unanieme collectiviteit wordt uitgehold en de objectiviteit van de blik van een buitenstaander ontmaskert de irrationaliteit van het geweld. Met de geniale zinsnede: “Wie van jullie zonder zonde is...” ontwaakt elk individu helemaal uit de dionysische roes van geweld.⁶³⁸ Één voor één druipen ze af.

De blijde boodschap die Jezus verkondigt, is er één van vergeving in plaats van vergelding.⁶³⁹ Niet langer door de wet maar door de liefde moeten onze relaties getekend zijn. Jezus' leven wordt gekenmerkt door momenten waar openingen worden gecreëerd en het geweld gebannen. Hij geneest de zieken en vergeeft de zondaars. Wanneer men hem op het einde van zijn leven aanklaagt, zwijgt Jezus. Hij weigert mee te gaan in het verhaal van valse beschuldigingen. Deze boodschap wordt uiteindelijk bezegeld door de zelfgave van Jezus aan het kruis.⁶⁴⁰

In zijn radicale boodschap die oproept tot een onvoorwaardelijke liefde profileert Jezus zich als een uitzonderlijke mens. Zijn boodschap is echter geen puur idealisme, maar getuigt van een diep menselijk inzicht. Voor Girard toont ook deze mensenkennis Jezus' uitzonderlijkheid aan.⁶⁴¹ Maar als we Jezus enkel zouden beschouwen als een uitzonderlijke mens met een uitzonderlijke boodschap, dan gaan we voorbij aan de kern van het christendom.⁶⁴² De boodschap van radicale geweldloosheid en liefde werden in hem geïncarneerd. Zijn leer en leven werden op elkaar gelegd en daardoor kunnen we met de evangelist Johannes zeggen dat het ‘Woord’ vlees is geworden.⁶⁴³

In de mate Jezus boven het menselijke geweld uitstijgt en de liefdevolle boodschap waarmaakt, wordt hij meer en meer gelijk aan God die hij Vader noemt.⁶⁴⁴ In een meer traditionele omschrijving wordt gezegd dat Jezus “zonder zonde” is, dat Jezus dus vrij is van mimetisch geweld.⁶⁴⁵ Als geen ander weerstaat Jezus

⁶³⁷ GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. 1978, p. 256-257: “Si tous les hommes tendaient l'autre joue, aucune joue ne serait frappée. Mais pour cela, il faut que chacun, séparément, et tous, tous ensemble, se donnent sans retour à l'entreprise commune.”

⁶³⁸ Vgl. GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 92.

⁶³⁹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*; 2007, p. 18: “Pour rendre la révélation entièrement bonne, pas menaçante du tout, il suffirait que les hommes adoptent le comportement recommandé par le Christ: l'abstention complète des représailles, le renoncement à la montée aux extrêmes.”

⁶⁴⁰ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*; 2007, p. 119: “[L]a relation morale est d'un autre ordre, elle suppose un *pardon*, c'est-à-dire un don total.”

⁶⁴¹ GIRARD, R., GOUNELLE, A., HOUZIAUX, A., *Dieu, une invention?* 2007, p. 76: “Nous voyons bien que le Christ a une connaissance de l'homme qui est plus qu'humaine, en ce sens qu'aucune philosophie, aucune pensée laïque, aucune autre religion n'a perçu dans l'homme cette violence qu'il perçoit, et qu'il accepte de subir lui-même pour la révéler aux hommes.”

⁶⁴² LEWIS, C.S., *Mere Christianity*. London, Collins, 1961, p. 52-53: “I am trying here to prevent anyone saying the really foolish thing that people often say about Him: 'I'm ready to accept Jesus as a great moral teacher, but I don't accept His claim to be God.' That is the one thing we must not say. A man who was merely a man and said the sort of things Jesus said would not be a great moral teacher. He would either be a lunatic—on a level with the man who says he is a poached egg—or else he would be the Devil of Hell. You must make your choice. Either this man was, and is, the Son of God: or else a madman or something worse. You can shut Him up for a fool, you can spit at Him and call Him a demon; or you can fall at His feet and call Him Lord and God. But let us not come with any patronising nonsense about His being a great human teacher. He has not left that open to us. He did not intend to.”

⁶⁴³ JOHANNES 1, 14. Vgl. GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. p. 1022-1023.

⁶⁴⁴ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 968: “En réalité, cet amour-là, il n'y a que le Christ, parmi les hommes, qui l'ait vécu jusqu'au bout. Il n'y a donc que le Christ, sur la terre, qui ait jamais rejoint Dieu par la perfection de son amour.”

⁶⁴⁵ VAN GERWEN, J., *Onderweg: over de navolging van Christus in de 21ste eeuw*. Tielt, Lannoo, 2003, p. 107: “Girards interpretatie is vooral belangrijk omdat zij ons toestaat oude en vaak vergeten betekenissen van Jezus' kruisdood opnieuw te begrijpen. Ik merkte reeds op dat veel mensen niet begrijpen waarom Jezus gestorven zou zijn voor de zonden van de hele mensheid, ook

elke verlokking van zijn eigen mimetische verlangen in plaats van de wil te doen van de vader.⁶⁴⁶ In plaats van negatieve, gewelddadige en erotische mimeese primeert in Jezus' boodschap en zijn leven de positieve, liefdevolle en agapeïsche mimeese.⁶⁴⁷

Kruisdood en verrijzenis

In het vorige deel hebben we reeds uitgebreid over de kruisdood van Jezus gesproken. Het geweld wordt in zijn menselijkheid geopenbaard. Voor we echter hieronder ingaan op de verrijzenis, keren we nog even terug naar het thema van het kruis.

De list van het kruis

Vanuit de mimetische theorie gaan we in dialoog met de offertheologie die stelt dat Jezus' kruisdood een zoenoffer was om de mensen met God opnieuw te verzoenen. Als men vertrekt van het standpunt dat God instemt met het 'offer' van zijn zoon of het zelfs verlangt, dan dreigt het gevaar om terug te vallen in een autocratisch en wraakroepend Godsbeeld.

Girard poogt dus om de offertheologie te verzoenen met zijn mimetische hypothese. Hierbij argumenteert hij dat God zich via Jezus heeft ingeschreven in de menselijke structuren van het geweld om die van binnenuit te kunnen aantasten:

Dieu Lui-même réemploie à ses propres dépens le schème du bouc émissaire pour le subvertir.⁶⁴⁸

Het offer dat via de kruisdood van Jezus wordt gesteld, staat dus tegenover de logica van het geweld en illustreert de zelfgave van God. Denken we maar aan een vers uit het Johannesevangelie: "Want God had de wereld zo lief dat hij zijn enige Zoon heeft gegeven, opdat iedereen die in hem gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven heeft."⁶⁴⁹ Doorheen de incarnatie schrijft het goddelijke zich in in het menselijke en moet het dus bijgevolg het al te menselijke geweld ondergaan om de mensheid op een niet-gewelddadige manier ervan te kunnen bevrijden. Jezus' kruisdood heeft dus op zich niets te maken met de anselmiaanse genoegdoening aan een eierzuchtige God,⁶⁵⁰ maar wel met een liefdevolle God die voor het

de onze. Dat wordt nu wel duidelijk. Jezus wordt met alle na-ijver en verdenkingen van zijn omstanders beladen omdat zijn alternatief, leven als een geweldloze, de weerstand en de banbliksems oproepen van degenen die blijven zweren bij de oude weg van rivaliteit en vervolging. Die weerstand tegen de weg van de liefde is niet tijdgebonden, zij is tijdloos, en tekent ook ons. In die zin kan degene die dit geweld incasseert zonder het te ontvluchten de zonden van de hele mensheid op zich nemen, ook de onze. Ook kunnen we nu begrijpen waarom de christelijke geloofsleer ervan uitgaat dat Jezus 'in alles aan ons mensen gelijk was, tenzij in de zonde'. Ik heb nooit kunnen begrijpen dat Jezus echt mens kon zijn als hij nooit kwaad deed, tot ik kennisnam van Girards analyse. Jezus is volgens hem zonder zonde omdat hij volledig vanuit de optiek van de barmhartigheid en de geweldloosheid leeft. Indien hij dat niet zou doen, zou men een terechte grond hebben van schuld om hem te vervolgen, en zou hij niets meer zijn dan een 'normale' zondebok of een 'normale' tragische held, die beiden leven in de ambiguïteit van schuld en onschuld, en met de zonden van de anderen worden beladen. Het (geloofs)feit echter dat Jezus als volledig onschuldig beschouwd mag worden, maakt het mogelijk dat zijn leven en dood de cyclus van de mimesis terecht ter discussie stelt en doorbreekt. Daarin ligt zijn unieke betekenis."

⁶⁴⁶ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 971 : "[I]l faudrait un homme qui en doive rien à la violence, qui ne pense pas selon ses normes, et qui soit capable de lui dire son fait tout en restant complètement étranger à elle."

⁶⁴⁷ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. p. 1032.

⁶⁴⁸ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 80.

⁶⁴⁹ JOHANNES 3, 16.

⁶⁵⁰ BOEVE, L., *Onderbroken traditie*. 2004, p. 93-94: "Anselmus' redenering gaat als volgt: Gods eer wordt grondig geschonden bij de zondeval. In de zondeval zegt de mens immers zijn verschuldigde gehoorzaamheid en trouw ten aanzien van God [...] op. Eerherstel is in dergelijke gevallen volgens het Germaanse rechtsdenken enkel mogelijk via genoegdoening. Komt dit herstel er niet, dan wordt de schuldige gestraft [...]. De menselijke schuld, opgelopen in de zondeval, is echter zo enorm, dat de mens

eerst een alternatief voor het geweld aanbiedt en aan de mensen zijn excuses aanbiedt voor hun gewelddadige menselijke natuur.⁶⁵¹

In de patristiek werd Jezus' kruisdood omschreven als een list om de duivel te misleiden.⁶⁵² Net zoals Dionysos zou je Satan kunnen karakteriseren als de god van het mimetisch geweld.⁶⁵³ Wanneer Jezus als zondebok wordt aangewezen en dus tot de kruisdood veroordeeld wordt, lijkt het alsof Satan opnieuw de zaak voor elkaar gekregen heeft.⁶⁵⁴ Net zoals Dionysos Pentheus kan strikken, hoopt Satan Jezus in de val te lukken en mee te sleuren in het mimetische geweld. Doorheen heel het passieverhaal houdt Jezus echter zijn onschuld staande door niet mee in het geweld te stappen.⁶⁵⁵ Net zoals in de woestijn is hij Satan te slim af. Doorheen het kruis wordt Satan ontmaskerd.

Si Satan est principe d'ordre autant que de désordre, c'est parce que la violence mimétique dont il est le maître se résout dans le mécanisme du bouc émissaire. C'est d'ailleurs pourquoi il est dupé par la Croix, privé par elle de sa principale ressource.⁶⁵⁶

De heropstanding uit de dood

Paulus vindt er in zijn eerste Korintiërsbrief geen doekjes om: als Jezus niet uit de doden is opgestaan, dan is iedere verkondiging van de christelijke boodschap inhoudsloos en het christelijke geloof *in se* zinloos.⁶⁵⁷ Ook theologen als James Alison en Karl Barth wijzen op het essentiële belang van de verrijzenis.⁶⁵⁸ Maar vooraleer verder in te gaan op wat de verrijzenis binnen de mimetische theorie betekent, willen we eerst aanduiden wat de verrijzenis in onze ogen niet betekent. Het verrijzenisverhaal is geen triomfalistisch verhaal waarin goddelijk spierballengerol aan te pas komt. Het menselijk geweld wordt niet met goddelijk geweld beantwoord.⁶⁵⁹ Het zou ook een misvatting zijn te denken dat de verrijzenis het kruis teniet doet. De verrijzenis betekent allerm minst een negatie van Jezus' lijden, integendeel. Als Jezus na zijn verrijzenis nog aan de leerlingen verschijnt, dan is hij zichtbaar getekend door die wrede kruisdood.⁶⁶⁰ Het is doorheen het kruis dat verrijzenis mogelijk wordt.

alleen Gods eer niet kan herstellen, en dus de hele mensheid tot de hel veroordeeld is. Slechts door het plaatsvervangend zoenoffer van zijn eigen, nochtans schuldeloze Zoon wordt de eer van God afdoend hersteld en de mensheid gered.”

⁶⁵¹ GROOT, G., *Twee zielen*. 1999, p. 74: “Volgens mij zegt God in het christendom tot de mensheid: “Ik heb geaccepteerd dat jullie de zondebok hebben gebruikt als een middel om jullie tot mensheid aaneen te smeden. Ik heb valse goden geaccepteerd. Maar nu bied ik mijzelf als zondebok aan, opdat jullie mij daarvoor kunnen vergeven.””

⁶⁵² HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 163: “And that leads us to the idea of a trick, Gregory of Nyssa expresses it in a striking image, likening the cross to a fishing lure in which the hook of deity is hidden under the “bait” of an apparently merely human Jesus”

⁶⁵³ Vgl. GIRARD, R., *La violence et le sacré*. 1972, p.190: “*Dionysos est le dieu du lynchage réussi.*” Vgl. GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 140: “Satan [...] est une espèce de personnification du ‘mauvais mimétisme.’”

⁶⁵⁴ GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. 1978, p. 215.

⁶⁵⁵ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 76: “Le Christ fait tout le contraire. Il n'offre aucune résistance. Ce n'est pas pour jouer le jeu sacrificiel qu'il se voue au sacrifice, c'est pour y mettre fin à la façon dont la théorie mimétique permet [...] de l'appréhender.”

⁶⁵⁶ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 75.

⁶⁵⁷ I KORINTIËRS 15, 14. Vgl. GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 12.

⁶⁵⁸ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 115. Vgl. BARTH, K., *De Koninklijke Mens*. 2002, p. 26: “Zonder zijn opstanding en hemelvaart en dus zonder zijn getuigenis van de Heilige Geest zou Jezus niet anders de wereldgeschiedenis zijn ingegaan (en ondergegaan!) dan als een obscure zonderling en herrieschopper.”

⁶⁵⁹ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 197: “The testimony of the Gospel is that only God has had the power to solve the dilemma of human bondage, the no-win situation between using violence to stem violence (which is only more of the sacrificial prescription) and simply joining the line of victims.”

⁶⁶⁰ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 76: “Luke and John both attest that the risen Jesus still bore the marks of his dead. [...] The risen Lord is always the crucified and risen Lord.”

De verrijzenis is in een driedubbele betekenis de voltooiing van Jezus' leven en sterven. Ten eerste wordt de ontmaskering van het zondebokgeweld in de verrijzenis voltooid doordat Jezus' kruisdood hierdoor niet het laatste woord heeft.⁶⁶¹ De cyclus van het geweld wordt radicaal doorbroken.⁶⁶² De stem van het slachtoffer wordt door God verhoord.⁶⁶³ Girard schrijft treffend:

Het meest verbazingwekkende is dat de Verrijzenis en de vergoddelijking van Jezus door de christenen naar de vorm naadloos aansluiten op de mythische vergoddelijkingen waarvan zij het valse onthullen. In plaats van een omvorming, een verdraaiing, een vervalsing, een verdoezeling van de mimetische processen te bewerken, laat de Verrijzenis van Christus het licht van de waarheid schijnen. [...] De Verrijzenis van Christus bekroont en voltooit de omverwerping en de ontmaskering van de mythologie, van de ritens, van al wat de stichting en de instandhouding van de culturen waarborgt.⁶⁶⁴

Ook de metafoor van het lege graf staat in schrill contrast met het zondebokgeweld. Het graf dient enerzijds om de dode te kunnen vereren, maar anderzijds ook om de dode te begraven en dus te verbergen. Het graf is dus de ideale manier om het zondebokgeweld te kunnen verdoezelen.⁶⁶⁵ Deze metafoor wordt door Jezus ook gebruikt in zijn beruchte rede tegen de Farizeeën.⁶⁶⁶ Het lege graf daarentegen toont heel duidelijk dat in het christendom het geweld niet wordt verdoezeld, maar juist wordt geopenbaard. Het lege graf ontnemt de mensheid de mogelijkheid om rond de figuur van Jezus een nieuwe, gewelddadige cultus op te zetten.⁶⁶⁷

Ten tweede kunnen we de verrijzenis beschouwen als de voltooiing van Jezus' liefdevolle boodschap en zijn ultieme zelfgave. Aanvankelijk overheerste er angst bij leerlingen toen ze van de jongeman bij het graf vernamen dat Jezus uit de doden was opgewekt. De evangelist Marcus schrijft: "Ze gingen naar buiten en

⁶⁶¹ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 98: "[B]elief in the resurrection is intrinsically linked with God as not allowing his persecuted ones to be forever silenced."

⁶⁶² ALISON, J., *Knowing Jesus*. 1998, p. viii: "The resurrection of Jesus makes it impossible to take for granted that the world is nothing but a system of oppressors and victims, and endless cycle of reactive violence."

⁶⁶³ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 127: "If the cry of the scapegoat that resounds in the Psalms and in the voice of Job becomes the cry of Jesus on the cross, then the resurrection is that vindication that Job had so desperately demanded from God." Vgl. GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 26: "Alors que, dans les mythes, c'est la violence qui divinise la victime, dans les évangiles, c'est l'amour de Dieu pour les hommes qui se fait connaître dans la Crucifixion."

⁶⁶⁴ GIRARD, R., *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. p. 126. Vgl. GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 197: "Le plus étonnant, c'est que la Résurrection et la divinisation de Jésus par les chrétiens correspondent très exactement sur le plan structural aux divinisations mythiques dont elles révèlent la fausseté. Loin de susciter une transfiguration, une défiguration, une falsification, une occultation des processus mimétiques, la Résurrection du Christ fait entrer tout ce qui restait depuis toujours dissimulé aux hommes dans la lumière de la vérité. [...] La Résurrection du Christ couronne et achève la subversion et la révélation de la mythologie, des rites, de tout ce qui assure la fondation et la perpétuation des cultures humaines."

⁶⁶⁵ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 908: "Le meurtre appelle le tombeau et le tombeau n'est que le prolongement et la perpétuation du meurtre."

⁶⁶⁶ MATTEÛS 23,27-33: "Wee jullie, schriftgeleerden en farizeeën, huichelaars, jullie lijken op witgepleisterde graven, die er vanbuiten wel fraai uitzien, maar vol liggen met doodsbeenderen en andere onreinheden. Zo lijken ook jullie voor de mensen uiterlijk op rechtvaardigen, terwijl jullie innerlijk vol huichelarij en wetsverachting zijn. Wee jullie, schriftgeleerden en farizeeën, huichelaars, jullie bouwen grafmonumenten voor de profeten en versieren de graven van de rechtvaardigen, en jullie zeggen: "Als wij geleefd hadden in de tijd van onze voorouders, zouden wij ons niet zoals zij schuldig hebben gemaakt aan de moord op de profeten." Daarmee erkennen jullie zelf dat jullie kinderen zijn van hen die de profeten vermoord hebben. Maak de maat van jullie voorouders dan maar vol! Slangen zijn jullie, addergebroed, hoe denken jullie te kunnen ontkomen aan een veroordeling tot de Gehenna?"

⁶⁶⁷ BAILIE, G., *Violence Unveiled*. 1997, p. 231: "The discovery of the empty tomb meant that Jesus' corpse and its resting place could not be made into a shrine and become the locus for a new religious cult." Gil Bailie merkt ook treffend op dat bijvoorbeeld de kruistochten, die haaks staan op de geweldloze boodschap van Jezus, net wel gebruik maken van de metafoor van het graf. Op dezelfde pagina lezen we: "Given the significance of the empty tomb, nothing symbolizes Christianity's apostasy in history as perfectly as do the Crusades, that cluster of sacrificial convulsions [...]. Pope Urban II launched the First Crusade by passionately imploring European Christendom to arm for the task of reclaiming from the infidel the *sepulcher of Christ*."

vluchtten bij het graf vandaan, want ze waren bevangen door angst en schrik. Ze waren zo erg geschrokken dat ze tegen niemand iets zeiden.”⁶⁶⁸ Door Jezus’ verrijzenis werden de leerlingen op een pijnlijke manier geconfronteerd met het feit dat ze Jezus bij zijn arrestatie in de steek hadden gelaten.⁶⁶⁹ Ook zij waren medeplichtig aan zijn kruisdood en waren dus beducht om Jezus opnieuw onder ogen te komen. Maar Jezus doorprijkt de angst wanneer hij in hun midden treedt en hen groet met de woorden “Vrede zij met jullie”⁶⁷⁰ De leerlingen worden door Jezus dus niets kwalijk genomen. Zijn liefdevolle en blijde boodschap wordt door de verrijzenis over de dood getild.

The pointing greeting of the risen Jesus to the disciples who abandoned and failed him at his death is “Peace”. He does not return as an avenger. [...] Jesus’ resurrection is good news not only to other scapegoat victims but, counterintuitively, to those who sinned against him. It is an assurance of forgiveness.⁶⁷¹

Reeds op het kruis vraagt Jezus aan God om de mensen te vergeven.⁶⁷² De verrijzenis radicaliseert die vergeving. De leerlingen komen oog in oog te staan met de verrezen Gekruisigde die hun zijn wonden toont. Net zoals Paulus worden de leerlingen door Jezus zonder rancune geconfronteerd met hun eigen geweld en krijgen ze de mogelijkheid om de waarheid te zien en zich te bekeren.⁶⁷³ De verrijzenis van Christus is pure genade waarin de mensheid een alternatief wordt aangeboden waarin het leven en de waarheid centraal staat.

The irruption into their midst of Jesus after his death was totally gratuitous. That is to say it was not part of any ordinary human mechanism of reciprocity. Someone who is attacked may attack back, but someone who is killed does not come back to kill. By killing someone we are in fact terminating the possibility of reciprocity on their part. So the resurrection was completely gratuitous for the disciples: unexpected, it was not part of any human story that any of them knew how to tell (or could know how to tell). It was indeed the beginning of the possibility of a totally new human story.⁶⁷⁴

Wat voor de leerlingen geldt, geldt eigenlijk voor iedereen. In de mate iedereen zondig is en dus medeplichtig is aan zondebokgeweld, stelt de verrezen Christus ons voor de mogelijkheid om ons te bekeren en hem na te volgen.⁶⁷⁵ Anders dan de nietzscheaans oneindige en menselijke schuld na de dood

⁶⁶⁸ MARCUS 16, 8.

⁶⁶⁹ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 127: “The final verse of the short ending says, “So they went out and fled from the tomb, for terror and amazement had seized them; and they said nothing to anyone, for they were afraid” (Mark 16:8) Why wouldn’t they celebrate this news about their beloved friend and teacher? Why the terror? Because, if true, one thing this news would quite naturally imply was that conflict was on his way. It meant that the peace Jesus’ persecutors hoped to achieve was not going to hold. And if Jesus really was coming back, with divine support, no one could comfortably look forward to that meeting, knowing what their own roles had been in relation to the crucifixion. There was good reason to be afraid.”

⁶⁷⁰ LUCAS 24, 36

⁶⁷¹ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 145.

⁶⁷² LUCAS 23, 34: “Jezus zei: ‘Vader, vergeef hun, want ze weten niet wat ze doen.’”

⁶⁷³ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p.77: “That is to say that the presence of the crucified and risen Lord to the disciples did not so much “reveal” a piece of information that had previously been unknown; rather it permitted a manner of looking upon reality that had previously been impossible, a human perception of reality that was not available while death was still a definitive reality for all humans.”

⁶⁷⁴ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 74.

⁶⁷⁵ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 164: “Through the resurrection the voice of the victim overcomes the silence of death, but without violence or retribution. The resurrection means that those who abandoned Jesus or turned against him need neither be punished as enemies nor confirmed in their sin. Instead they have the retroactive opportunity to cling to Jesus again.”

van God, opent de verrijzenis een nieuwe toekomst waarin een eeuwige wederkeer van hetzelfde geweld wordt doorbroken.⁶⁷⁶

Ten derde voltooit de verrijzenis de liefdesband tussen Jezus en de Vader. In de ultieme, liefdevolle zelfgave wordt Jezus het perfecte beeld van de Vader. Gods antwoord op Jezus' kruisdood is de verrijzenis. Hij wekt Jezus ten leven en zet hiermee Jezus' boodschap kracht bij. Als Jezus in zijn lijden uitschreeuwde: "God, mijn God, waarom heb je mij verlaten?" dan wordt in de verrijzenis de liefdesband tussen Jezus en de Vader hersteld. Als met de zelfgave van Jezus op het kruis er een nieuwe ruimte ontstaat waarin een geweldloze manier van leven tot het einde toe werd voorgeleefd, dan wordt deze door God in de verrijzenis bevestigd en voltooid.⁶⁷⁷ In de verrijzenis toont God dat Jezus' evangelische boodschap geen louter menselijke uitvinding of een psychologische vlucht is maar een relationele en bevrijdende realiteit.⁶⁷⁸

Het eerste christendom

In de bijbel keert de zinsnede van Psalm 118 verschillende keren terug: "De steen die de bouwers afkeurden is een hoeksteen geworden."⁶⁷⁹ Volgens Raymund Schwager vinden we hier het hermeneutische kernprobleem van het eerste christendom terug. Het psalmvers toont immers de twee fundamentele perspectieven op de werkelijkheid:

Two fundamentally different interpretations of the same reality stand in opposition: the view of the builders and that of the New Testament text. But the two interpretations do not stand unrelated to each other. They meet in the rejection of this one stone. The collective blindness of the builders is an integral part of the very process by which the stone becomes a cornerstone.⁶⁸⁰

De eerste christenen zijn zich bewust van het zondebokgeweld dat Jezus onderging. Toch wordt Jezus ook hier de hoeksteen, maar dan wel van een nieuwe, geweldloze gemeenschap. De apostelen en de eerste christenen staan dus voor de opdracht doorheen de verkondiging van Jezus' boodschap en de navolging van zijn levenswijze een nieuwe geloofsgemeenschap op te bouwen.

Apostelen als eerste christenen

Zoals hierboven reeds beschreven startte het eerste christendom in vertwijfeling en angst. De apostelen wisten niet zo goed wat ze ervan moesten denken en hadden vooral schrik om opnieuw geconfronteerd te worden met hun verrezen leider die ze bij zijn gevangenschap in de steek hadden gelaten. Niets liet vermoeden dat hier de kiem lag van een van de grootste wereldgodsdiensten.

⁶⁷⁶ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 303: "Jesus' death and resurrection are a concrete confrontation with reconciling violence. God snatches Jesus out of violence of the scapegoat's tomb and rescues not just his life, but also his persecutors from their guilt and the need for endless repetitions of this crime."

⁶⁷⁷ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 187: "Belief in the God who is without death and Jesus who is able to live toward death utterly unmoved by it should permit them to discover a new spaciousness in the Father."

⁶⁷⁸ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 73: "La Résurrection est soit une invention de propagande religieuse, soit la source de la vérité. Et, sur le plan structurel et dynamique, la signification anthropologique et théologique de la Résurrection est tellement cohérente, qu'il est très difficile de penser que c'est une invention. En revanche, il faut relier à la Résurrection du Christ toute la théorie de la rédemption."

⁶⁷⁹ PSALM 118, 22. Dit psalmvers komt bij alle synoptici terug, maar ook in de Handelingen en de eerste Petrusbrief. Zie: MATTEÛS 21,42; MARCUS 12,10; LUCAS 20,17; HANDELINGEN 4,11; 1 PETRUS 2,7.

⁶⁸⁰ SCHWAGER, R., *Must There be Scapegoats?* 2000, p. 141.

Tot aan de Verrijzenis wees niets op de ommekeer van een mimetische roes waaraan zelfs de leerlingen al half waren bezweken. De beheersers van de wereld konden zich in de handen wrijven en toch kwam er uiteindelijk een streep door hun berekeningen. In plaats van eens te meer het geheim van het slachtoffermechanisme weg te moffelen, verspreidden de vier Lijdensverhalen het naar de vier windstreken van de wereld.⁶⁸¹

Na verschillende ontmoetingen van de apostelen met de verrezen Christus, grijpt er een soort bekering plaats die met Pinksteren voltooid wordt.⁶⁸² Hoewel Jezus hen meermaals had voorspeld wat er stond te gebeuren, kunnen de leerlingen de waarheid pas met Pinksteren ten volle vatten.⁶⁸³ Maar eens de Geest van Jezus Christus over de apostelen is neergedaald beginnen zij vol vuur te getuigen van de christelijke waarheid.⁶⁸⁴ Met deze getuigenis strijken ze echter tegen de haren in. Anders dan de gevestigde waarden hadden gehoopt, keert de politieke rust met de terechtstelling van Jezus niet terug.⁶⁸⁵ De apostelen doorbreken omwille van de waarheid de unanimiteit van vervolgers die instemmend knikten toen Jezus tot de kruisdood werd veroordeeld.⁶⁸⁶ Ze zijn eindelijk in staat die victimaire boodschap die Jezus hen kwam verkondigen te begrijpen en ze geraken erdoor bezeten.⁶⁸⁷

Dit is volgens Girard een zeer vreemde wending in de geschiedenis, maar deze karakteriseert fundamenteel het christendom. In plaats van mee te heulen met de vervolgers en Jezus als zondebok al dan niet te sacraliseren, gaan zij in groep een totaal andere weg op. Zij nemen het op voor het slachtoffer en zien hun eigen gewelddadigheid onder ogen. Ze zijn zelfs bereid als martelaar te sterven voor deze waarheid.⁶⁸⁸

⁶⁸¹ GIRARD, R., *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. 2000, p. 147. Vgl. GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 229-230 : "Jusqu'à la Résurrection, rien ne laissait prévoir le retournement d'un emballement mimétique auquel les disciples eux-mêmes avaient déjà à demi succombé. Les princes de ce monde pouvaient se frotter les mains et pourtant, en fin de compte, leurs calculs ont été déjoués. Au lieu d'escamoter une fois le secret du mécanisme victimaire, les quatre récits de la Passion le diffusent aux quatre coins du monde."

⁶⁸² ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 26: "So here it is suggested that the historical figure of Jesus of Nazareth possessed an anthropological understanding that is at least remarkably similar to Girard's own mimetic understanding and acted out of just such an understanding. It is also suggested that this understanding was not entirely grasped by the disciples, who yet transmitted it with occasional signs of their own incomprehension. In their case, it was an understanding that came by a certain sort of conversion, produced among them by what they understood to be the coming among them of the Spirit that had been in Christ, the intelligence and internal dynamic that had been at work in his life." SCHWAGER, R., *Must There be Scapegoats?* 2000, p. 119: "[T]he new gathering is an act of God's self-revelation."

⁶⁸³ GIRARD, R., "Literature and Christianity." 1999, p. 42: The apostles do not understand much while they are listening to Jesus. They misunderstand everything. They believe in the triumphant Messiah after the Davidic model rather than the suffering Messiah after the Servant of Yahweh in Second Isaiah. Only after the death and resurrection of Jesus are they able to understand what they first heard without understanding. The resurrection to them is a conversion experience, which is the same as the descent of the Holy Spirit and Pentecost when they were filled with a grace which was not theirs when Jesus was still alive. The real definition of grace is that Jesus died for us and even though his own people, as a people, did not receive him, he made those who did receive him able to become children of God.

⁶⁸⁴ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 1482.

⁶⁸⁵ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 63 : "On ne fonde jamais seul, en revanche, mais toujours *avec d'autres* : c'est la loi de l'unanimité, et *cette unanimité est violente*. Le rôle de l'institution est de nous le faire oublier. Pascal a très bien vu cela, quand il évoque la ruse de l' 'honnête homme' défendant les 'grandeurs d'établissement'. Seul un groupe peut fonder quelque chose, jamais un individu : ce point est très important."

⁶⁸⁶ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 109 : "[L]es disciples réussissent à briser cette unanimité grâce au Christ."

⁶⁸⁷ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 54: "What is suggested (exactly as the Gospels themselves suggest) is that after the resurrection the victimary intelligence which had provided the inner dynamics of Jesus' life came to possess the disciples, so that they were able to see what had been going on all along from Jesus' point of view. The Gospels themselves would be the written form of the apostolic witness to the working of that intelligence in the life, death and resurrection of Jesus."

⁶⁸⁸ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, 197-198: "The founding murder is the phenomenon that cannot appear, because if it succeeds, then everybody is united against the victim who appears to be genuinely guilty; if fails, if there is no unanimity, there is simply no phenomenon to watch! In order for this phenomenon to be observable, there must be a group of very lucid

Het christendom is dus vanaf de oorsprong één grote paradox. Jezus die als zondebok werd gekruisigd keert terug uit de doden om zijn vervolgers te vergeven. De christelijke gemeenschap komt sindsdien samen rond die zondebok om het zondebokmechanisme te kunnen bestrijden. Die zondebok wordt bovendien vergoddelijkt om sacrale vergoddelijking en idolatrie niet meer toe te staan. De eerste christenen offeren zich als martelaar op opdat niemand meer moet worden opgeofferd.

Jezus Christus, én God én mens

De christelijke paradox culmineert in het dogma dat Jezus Christus 'én God én mens' is. Hij is geen halfgod of idool, maar wel tegelijk God en mens. Dit dogma is van groot belang geweest in de geschiedenis van de kerk. Ze heeft ook allerlei onto(theo)logische implicaties. Toch willen we deze formule 'én God én mens' onderzoeken vanuit de mimetische theorie en zo proberen te verklaren waarom net deze formule in het hart van het christendom staat.

Op het gevaar af teveel te herhalen willen we toch eerst Jezus' goddelijkheid contrasteren met de mythische vergoddelijking. We sommen de verschillende argumenten die Girard geeft nog eens kort op : Aan Jezus' goddelijkheid gaat geen diabolisering vooraf waardoor Jezus als God geen grillig of gewelddadig karakter heeft.⁶⁸⁹ Doorheen de evangeliën wordt Jezus' onschuld staande gehouden waardoor hem vergoddelijken in de zondeboklogica helemaal geen zin heeft.⁶⁹⁰ Degene die Jezus 'vergoddelijken' zijn niet de vervolgers, maar juist zijn leerlingen die zijn liefdevolle boodschap willen verder zetten en tegen de unanieme groep van vervolgers ingaat. De vraag die zich nu stelt is natuurlijk wat de goddelijkheid van Jezus Christus wél inhoudt en hoe die zich tot zijn menselijkheid verhoudt.

Eerst en vooral situeert de goddelijkheid van Jezus Christus zich in een relationeel veld. Het is echter eigen aan de mimetische natuur van de mens om relaties te corrumperen. Doorheen de interdividualiteit wordt onze identiteit schijnbaar voortdurend bedreigd door gelijkende anderen.⁶⁹¹ Om bij rivaliteit en wedijver opnieuw een differentie te kunnen stellen, is er meestal een slachtoffer nodig.⁶⁹² Het christendom biedt ons echter een alternatief aan. Wanneer mensen de goddelijkheid van Jezus Christus erkennen treedt een

observers, small enough not to threaten the unanimity of the persecutors. It's the case in Christ's passion. That is the reason why the disciples are bound to share Christ's fate, becoming scapegoats and victims themselves, becoming martyrs, which means 'witnesses' of Christ's death. They die for the truth, as a repetition of the Cross. The first martyr was Stephen. [...] This is the fundamental question. Christian conversion is our discovery that we are persecutors without knowing it. All participation in the scapegoat phenomenon is the same sin of the persecution of Christ. And all human beings commit this sin."

⁶⁸⁹ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 194: "Derrière la divinité du Christ, il n'y a pas de démonisation préalable. Les chrétiens ne voient aucune culpabilité en Jésus. Sa divinité ne peut donc pas reposer sur le même processus que les divinisation mythiques. Contrairement à ce qui se passe dans les mythes d'ailleurs, ce n'est pas la foule unanime des persécuteurs qui voit en Jésus le Fils de Dieu et Dieu lui-même, c'est une minorité contestataire, un petit groupe de dissidents qui se détache de la communauté et détruit son unanimité."

⁶⁹⁰ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. p. 73 : "[L]a divinité ne peut pas se ramener à une sacralisation de bouc émissaire. Ce processus exige les boucs émissaires bien coupables, en apparence. Si leur innocence était reconnue, ils ne pourraient plus polariser la violence, ils perdraient l'efficacité qui les fait paraître secourables." Vgl. GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 932 : "Les Evangiles enlèvent à la divinité la plus essentielle de ses fonctions dans les religions primitives, son aptitude à polariser tout ce que les hommes n'arrivent pas à maîtriser dans leurs rapports avec le monde et surtout dans leurs rapports interdividuels."

⁶⁹¹ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 94: "Far from being one and indivisible for Girard, the origin is, to cite his only neologism, "interdividual" [...] as it proceeds from the mimetic rivalry of doubles whose violence is erased in the expulsion/sacralization of the victim, from a violence whose human origin is erased in the difference that divinity makes." Vgl. ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 200.

⁶⁹² MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 101: "What has become infinite and limitless from the human, historical perspective is the potential cycle of violence, or the violence of the game itself, for there is nothing outside it, no king or divinity, to arrest the play of its differences, to inhibit "this conflictuality of difference."

niet-gewelddadige differentie in hun relatie tot Jezus Christus. De goddelijkheid van Jezus Christus creëert een relationele ruimte waarin het geweld kan worden overstegen. Girard schrijft:

Reconnaître le Christ comme Dieu, c'est reconnaître en lui seul être capable de transcender cette violence qui jusqu'alors avait transcendé l'homme absolument. Si la violence est le sujet de toute structure mythique et culturelle, le Christ, lui, est le seul qui échappe à cette structure pour nous libérer de son emprise.⁶⁹³

Omdat de goddelijkheid van Jezus Christus in se niet gewelddadig is, kan die zichzelf onmogelijk afdwingen.⁶⁹⁴ Authentieke menselijke erkenning impliceert immers een heteronomie waarbij de ander in zijn vrijheid wordt gerespecteerd.⁶⁹⁵ Dit geldt ook voor Jezus Christus die de mensheid niet dwingt in hem als God te geloven. In een kenotische beweging trekt Jezus Christus zich terug en manifesteert hij zich dus niet in al zijn heerlijkheid, zodat de ruimte waarin de menselijke vrijheid zich afspeelt, niet wordt geschaad. Hierboven verwezen we reeds naar het messiasgeheim in het Marcusevangelie als voorbeeld van Jezus Christus omzichtige omgang met zijn verheerlijking. Girard schrijft:

La *présence* du divin croît à mesure que ce divin se retire: c'est le retrait qui sauve, pas la promiscuité. [...] Le retrait de Dieu est donc passage *en Jésus-Christ* de la réciprocité à la relation, de la proximité à la distance. [...] Un dieu qu'on peut s'appropriier est un dieu qui détruit. [...] La mort des dieux, qui effraiera tant Nietzsche, ne fait qu'un avec un retrait essentiel, dans lequel le Christ nous invite à voir le nouveau visage de la divinité.⁶⁹⁶

De goddelijkheid van Jezus Christus is dus analoog aan die van God de Vader. We kunnen verschillende verhalen aanhalen waarin de kenotische creativiteit speelt en God de Vader zich dus niet in al zijn goddelijke almacht toont.⁶⁹⁷ Denken we vooreerst aan het scheppingsproces waarin de vrijheid van de mens gewaarborgd werd.⁶⁹⁸ Hierboven hebben we ook beschreven hoe God de Vader zich ook bij de kruisdood van Jezus Christus terugtrekt en dus niet tussenbeide komt om zijn Zoon te redden. We

⁶⁹³ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 972.

⁶⁹⁴ LEVINAS, E., *Entre Nous*. 1991, p. 66: "L'idée d'une vérité dont la manifestation n'est pas glorieuse, ni éclatante, l'idée d'une vérité persécutée n'est-elle pas, dès lors, l'unique modalité possible de la transcendance? Non pas à cause de la qualité morale de l'humilité que je ne veux d'ailleurs nullement contester, mais à cause de sa *façon d'être* qui est peut-être la source de sa valeur morale. Se manifester comme humble, comme allié au vaincu, au pauvre, au pourchassé – c'est précisément ne pas rentrer dans l'ordre. Dans ce défaitisme, dans cette timidité n'osant pas oser, par cette sollicitation qui n'a pas le front de solliciter et qui est la non-audace même, par cette sollicitation de mendiant et d'apatride n'ayant pas où poser la tête – à la merci du *oui* ou du *non* de celui qui accueille – l'humilié dérange absolument; il n'est pas du monde.

⁶⁹⁵ BREEUR, R., BURMS, A., *Ik/Zelf*. 2000, p. 31.

⁶⁹⁶ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 218.

⁶⁹⁷ BURGGRAEVE, R., DE TAVERNIER J., POLLEFEYD, D., HANSSENS, J. (ed.), *Desirable God?* 2003, p. 80: "God humbles Himself by ridding Himself, as it were, of His transcendence. He does not boast of the glory and majesty of His exaltedness, but He makes Himself so small, as it were, that He disappears, which is apparent from His definitive invisibility. Stronger still, it is precisely His invisibility that constitutes His modesty, a modesty of almost nothing, or better of simply nothing, so that no creature is forced to confirm God's existence."

⁶⁹⁸ BURGGRAEVE, R., *Eigen-wijze liefde*. 2000, p. 35: "Aan de kant van God veronderstelt deze onafhankelijkheid dankzij de schepselijke afhankelijkheid van de mens [...] evenzeer een paradoxale conditie, die we kunnen bestempelen als *creaturale zelfontlediging*. Gods oneindige volmaaktheid realiseert zich precies door af te zien van een schaamteloos gewelddadige of subtiel verleidelijke reductie van al zijn schepselen, en van de mens in het bijzonder, tot zijn alomvattende zijnstotaliteit. Dit gebeurt op een paradoxale wijze door een 'zelfcontractie', die plaats laat aan de geschapen zijnden. Een oneindig wezen dat zich niet in zichzelf opsluit als een immanent gesloten cirkel, maar dat zich als het ware uit de zijnsruimte terugtrekt om plaats te maken voor radicaal gescheiden wezens, bestaat op een goddelijke wijze. Gods verhevenheid en heiligheid bestaat precies in de nederigheid van zijn 'zelfinkrimping' en zelfontlediging.

kunnen ook verwijzen naar de bekende passage uit het Oud Testament waar JHWH zich aan de profeet Elia op subtiele wijze zichtbaar maakt: niet in de storm, de aardbeving of de vuurzee, maar in een ademloze stilte.⁶⁹⁹

De goddelijkheid van Jezus Christus laat dus ruimte voor de menselijke vrijheid, maar plaatst de mensen ook voor hun verantwoordelijkheid. Het is aan hen om te kiezen voor of tegen het christelijke alternatief dat door het kruis en de verrijzenis geopenbaard werd. De mens werd als *imago Dei* vanaf het begin van de schepping reeds met zijn verantwoordelijkheid geconfronteerd.⁷⁰⁰ Door het leven en sterven van Jezus Christus wordt deze roep tot verantwoordelijkheid nog geradicaliseerd. De goddelijke zelfontleding moet worden weerspiegeld in de menselijke zelfontleding waarbij de mens afziet van negatieve mimese en rivaliteit en zich zo opent voor de liefde van God.⁷⁰¹

Het is interessant te zien hoe Girard worstelt met het begrip ‘vergoddelijken’ in relatie tot de goddelijkheid van Jezus Christus. Enerzijds zijn er duidelijke, formele gelijkenissen met het vergoddelijken van zondebokken, anderzijds is er ook een heel duidelijk, christelijk verschil dat de gewelddoosheid benadrukt. Wanneer de traditie ons voorschrijft dat Jezus Christus reeds voor zijn geboorte God was, dan wil ze vooral het christelijke, geweldloze verschil benadrukken.⁷⁰² Het symbolisch vooropstellen van Jezus’ goddelijkheid moet immers elke mimetische, nietzscheaanse rivaliteit uitschakelen.⁷⁰³ Wie immers meent dat Jezus door de apostelen vergoddelijkt werd, kan in Jezus’ goddelijkheid een menselijke oorzaak zien waardoor de transcendentie wordt neergehaald. Een christen heeft immers in se weinig boodschap aan een genealogische, historische analyse van een vermeend vergoddelikkingsproces.⁷⁰⁴ Het erkennen van de

⁶⁹⁹ I KONINGEN 19, 11-13. (vertaling uit de Groot Nieuws Bijbel van 1996) “Kom naar buiten,’ beval de Heer, ‘en ga voor een ontmoeting met mij op de berg staan.’ Toen kwam de Heer voorbij. Voor hem uit raasde een storm die de bergen deed splijten en de rotsen verbrijzelde, maar de Heer bevond zich niet in de storm. Na de storm volgde een aardbeving en ook in de aardbeving bevond de Heer zich niet. En op de aardbeving volgde vuur en ook in het vuur bevond de Heer zich niet. Op het vuur volgde een ademloze stilte. Zodra Elia dat hoorde, bedekte hij zijn gezicht met zijn mantel en ging naar buiten. Bij de ingang van de grot bleef hij staan.” Burggraave verkiest expliciet deze vertaling waarin God zich manifesteert in een ademloze stilte. Zie: BURGGRÆVE, R., DE TAVERNIER J., POLLEFEY, D., HANSSSENS, J. (ed.), *Desirable God? Our Fascination with Images, Idols and New Deities*. Leuven, Peeters, 2003, p. 81: “The story of God’s epiphany, however, is not yet over. For after the storm, the earthquake, and the fire follows “the rustle of a soft breeze”, at least as it is rendered in most translations, likewise in the RSV translation: “(after the fire) a still small voice”. According to Levinas, however, this translation is not faithful to the original Hebrew, which when translated to French goes: “*la voix de fin silence*”. “And after the fire a voice of sheer silence (I Kings 19:12b). Because our positivistic and rationalistic minds cannot figure out the ‘voice of silence’, and simply find absurd or contradictory a silence that can speak, an intellectually acceptable translation is sought, which is able to preserve somehow the contrast in the text. Hence, the rendering of the ‘voice of silence’ to ‘the rustle of soft breeze’, wherein God would then reveal Himself. The contrast evoked by the original text, however, is not gradual, moving from noisy to softer, but radical, moving from presence to absence, from appearance, to disappearance, from expansion to contraction. Naturally, in itself silence has no revelatory power: it only speaks when it presents itself as the ‘other’ than the audible. You can only hear the voice of silence – and that is precisely why it is so fine and subtle – when it follows that which presents itself so powerful and intense that you have to hear. God does not let His presence be felt in a reduced or limited sound, or in a softer form, but in the radical absence of sound and voice.”

⁷⁰⁰ BURGGRÆVE, R., *Eigen-nijze liefde*. 2000, p. 55.

⁷⁰¹ SWARTLEY, W. M. (ed). *Violence Renounced*. 2000, p. 257: “That God invites our friendship, our participation in God’s own peaceable life, is the most astounding, extravagant, but wonderfully remarkable fact of salvation. Since we have been made friends of God, our lives – if they be truly godly – must mirror the selfdispossessive features which characterize the Trinitarian relations of the Godhead. That is to say, if faithful Christian discipleship genuinely exhibits God’s love, then our lives must become transparent to the self-giving life of God as revealed in the Lord’s Christ who gave himself up on our behalf. Our desire for God, then, is not fundamentally acquisitive and violent but dispossessive, self-emptying, peaceable.”

⁷⁰² GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 189: “*La victime est ici divine avant d’être sacralisée*. Le divin précède le sacré. Il rétablit les droits de Dieu. Ce Dieu, cet Autre qui vient, irrite alors les ‘sépulcres blanchis’.”

⁷⁰³ SALAQUARDA, J., “Der Antichrist.” in: *Nietzsche-Studien*. 2 (1973), p. 109: “Nietzsche drückt mit der Selbstprädikation dagegen eher ‚mehr‘ aus, nämlich keine bloße Antihaltung und Bestreitung und sei es auch die des großen Widersachers Christi, sondern die ursprünglich und in sich positive Haltung der un-moralischen Bejahung des Lebens.”

⁷⁰⁴ BENEDICTUS XVI, *Jezus van Nazareth. Deel 1: Van de doop in de Jordaan tot de Gedaanteverandering*. Tiel, Lannoo, 2007, p. 18: “Is het niet ook historisch veel logischer dat er aan de oorsprong iets heel groots staat, en dat de persoon van Jezus echt alle bestaande categorieën doorbrak en allen vanuit Gods mysterie te begrijpen was? Natuurlijk, het overschrijdt de mogelijkheden

goddelijkheid van Jezus Christus impliceert dus respect voor de transcendentie en het goddelijke mysterie waarop het geloof is gebaseerd.

§ 3. IMITATIO CHRISTI EN HET CHRISTELIJK VERSCHIL

Dus volg mij na, zoals ik Christus navolg.⁷⁰⁵

Vanuit de bekering en de wil om christelijk te leven ontstaat de oproep om Jezus na te volgen. De christelijke traditie spreekt over *imitatio Christi*. We nemen dit begrip onder de girardiaanse loep. We vertrekken vanuit de filosofie van Max Scheler om daarna even te rade te gaan bij Paulus, Fritz Tillmann en Dietrich Bonhoeffer. Uiteindelijk belanden we terug bij de mimetische theorie.

In een tweede luik bespreken we een paar thema's die naar boven komen drijven als we het christelijke verschil ook daadwerkelijk willen be-leven. We dienen Dostojevski's Grootinquisiteur van antwoord en bekijken ook hoe het fenomeen van de eucharistie past in het bovenstaand betoog. We eindigen met een korte bespiegeling over het einde der tijden.

Imitatio Christi

Hierboven hebben we al vaak verwezen naar de modelfunctie van popsterren, idolen, helden... Vanuit de mimetische natuur van de mens is het evident dat de modellen die de maatschappij, media of reclame ons voorschotelt, een grote rol in ons leven spelen. Graeme Turner beschrijft in zijn boek *Understanding Celebrity* heel mooi hoe idolen soms deel worden van een soort uitgebreide familie en waarmee we dus een emotionele, maar fictieve band hebben.⁷⁰⁶

Ook in het filosofisch wereldje is er een bekend voorbeeld van deze al te menselijke imitatie-drang. Allerlei anekdotes over de Oostenrijkse filosoof Ludwig Wittgenstein verhalen over de sterke, mimetische invloed die Wittgenstein had op zijn leerlingen. Een van zijn leerlingen, Georg von Wright schrijft:

Wittgenstein thought that his influence as a teacher was, on the whole, harmful to the development of independent minds in his disciples. I am afraid that he was right. And I believe that I can partly understand why it should be so. Because of the depth and originality of his thinking, it is very difficult to understand Wittgenstein's ideas and even more difficult to incorporate them into one's own thinking. At the same time the magic of his personality and style was most inviting and persuasive to learn from Wittgenstein without coming to adopt his forms of expression and catchwords and even to imitate his tone of voice, his mien and gestures was almost impossible.⁷⁰⁷

van de historische methode, te geloven dat Hij als mens werkelijk God *was*, en dat Hij dat verborg in gelijkenissen en tegelijk steeds duidelijker te verstaan was.

⁷⁰⁵ I KORINTIËRS 11,1.

⁷⁰⁶ TURNER, G., *Understanding Celebrity*. 2004, p. 115: "The extended family repertoire 'draws a wide circle of people into a person's private life by discussing them intimately', extending the social and moral community in which we live: it offers 'the pleasure of extending your family by including the stars.'" Vgl. p. 92: "Consider the special skills of cultish fans. They construct para-social, imagined connections to celebrities or actants, who fulfill friendship functions or serve as spaces for projecting and evaluating schemas that make sense of human interaction."

⁷⁰⁷ MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein : a memoir. With a Biographical Sketch by G. H. von Wright*. Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 17.

De nabootsing van modellen neemt soms groteske vormen aan, zodat we van een slaafs na-apen kunnen spreken. Toch hoeft deze navolging niet altijd zo gericht te zijn op het uiterlijke. Max Scheler heeft een ethiek uitgewerkt die vertrekt vanuit de navolging van voorbeeldfiguren.

Voorbeeldethiek van Max Scheler

De Duitse filosoof Max Scheler heeft getracht om via een personalistische voorbeeldethiek in te gaan tegen de kantiaanse, normatieve plichtsethiek. De menselijke nabootsingsdrang plaatst immers vraagtekens bij het fundament van de kantiaanse ethiek, namelijk die van de autonome wil.⁷⁰⁸ Door deze perspectiefwissel wordt het mogelijk om de ethiek te verruimen: niet enkel de rationele, autonome mens, maar de hele persoon inclusief zijn gevoelens en verlangens verschijnen hierdoor in het ethisch vizier.

Uit het spreekwoord: “Woorden wekken, voorbeelden trekken” blijkt dat er effectief een sterke invloed uitgaat van voorbeeldfiguren.⁷⁰⁹ Max Scheler beweert dan ook dat er niets in deze wereld is dat tegelijkertijd zo oorspronkelijk, onmiddellijk en noodzakelijk een persoon ertoe brengt zelf goed te worden dan te focussen op een goede persoon in zijn of haar goedheid.⁷¹⁰ Voor een beter begrip van Max Schelers voorbeeldethiek verwijzen we hierbij naar zijn interessant artikel “Exemplars of Person and Leaders” dat expliciet handelt over voorbeeldfiguren.⁷¹¹ We nemen hier vier kenmerken over die in zijn typologie van voorbeeldfiguren naar voren treden.

Ten eerste werkt het navolgen van voorbeeldfiguren volgens Scheler vaak op een onbewust niveau. Voorbeeldfiguren dienen zich immers spontaan aan en de navolger is zich niet altijd bewust van diens invloed. Denken we maar aan Don Quichote pas op het einde van zijn leven bewust werd dat hij heel zijn leven had opgebouwd rond de navolging van de ridder Amadis. Volgens Scheler werkt de beïnvloeding van voorbeeldfiguren het sterkst wanneer de navolger er zich niet bewust van is.⁷¹²

Ten tweede beschouwt Scheler de relatie tussen voorbeeldfiguur en navolger als een ideële relatie, onafhankelijk van tijd en ruimte. Een voorbeeldfiguur wordt ook vaak geïdealiseerd en kan zelfs een volstrekt imaginaire persoon zijn. Denken we maar aan de mythische legenden, zeemzoeterige sprookjes of heroïsche films waarin allerlei helden en halfgoden worden opgemeld. Deze idealisering toont ons het perfecte voorbeeld waardoor het ons des te meer aanspreekt.

Ten derde zijn voorbeeldfiguren nooit waarde vrij. Integendeel, voorbeeldfiguren kunnen pas een voorbeeld zijn in de mate ze bepaalde waarden of normen op een quasiperfekte wijze representeren. We beschouwen voorbeelden altijd als goed en perfect en dus exemplarisch. Voorbeeldfiguren tonen ons iets

⁷⁰⁸ SPADER, P. H., *Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, Development, and Promise*. Forham University Press, New York, 2002, p. 23: “The initial challenges Scheler was attempting to meet in his quest for new ethical personalism were set by the rational, formal ethics of Immanuel Kant. [...] Scheler's ethics is an ethics of nonformal values, values “seen” through special acts of “feeling”, not reason, and the person seeing these values is not simply a rational being but a being with a heart.”

⁷⁰⁹ BURGGRAEVE, R., *Eigen-wijze liefde*. 2000, p. 155.

⁷¹⁰ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik*. Kösel, Bern/München, 1965, p. 560: “Nichts gibt es auf Erden gleichzeitig, was so ursprünglich und was so unmittelbar und was so notwendig eine Person selbst gut werden läßt, wie die einsichtige und adäquate bloße Anschauung einer guten Person in ihre Güte.” Vgl. BURGGRAEVE, R., *Eigen-wijze liefde*. 2000, p. 155.

⁷¹¹ SCHELER, M., “Exemplars of Person and Leaders.” In: SCHELER, M., *Person and Self-value. Three Essays. [With an introduction, edited and partially translated by M. S. Frings]*. Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1987, p. 125- 198.

⁷¹² SCHELER, M., “Exemplars of Person and Leaders.” 1987, p. 128: “[T]he psychological study that follows will show that the effectiveness of the exemplariness of a person is strongest whenever a human being is not aware of it, and even less aware whence it came.”

wat we zelf zouden willen of moeten zijn.⁷¹³ Voorbeeldfiguren nodigen in die zin uit tot navolging.⁷¹⁴ Er zijn echter ook tegenvoorbeelden die net tonen hoe het niet moet of die het slechte incarneren.⁷¹⁵

Ten vierde gaat er van voorbeeldfiguren er een appel uit dat niet zozeer de navolger vraagt op een bepaalde manier te handelen, maar wel om op zelfde manier in het leven te staan. Het gaat dus niet zozeer om doen, maar om zijn.⁷¹⁶ Deze voorbeeldethiek leunt dus sterk aan bij de deugdethiek waarbij de mens zich oefent in deugdzaamheid. Het verschil is hier dat men bij een voorbeeldethiek eerder focust op de drager van die deugden terwijl men in de deugdethiek vooral kijkt naar de deugden zelf.

Scheler's voorbeeldethiek beschrijft in zijn artikel ook drie essentiële, verschillende 'werkvormen' van de relatie tussen de voorbeeldfiguur en zijn navolger. De eerste manier waardoor voorbeelden werken is door onze natuurlijke bepaaldheid zoals (normaliter) bij de aantrekking voor iemand van het andere geslacht. Door natuurlijke neigingen en instincten komen bepaalde personen 'automatisch' als model in het vizier. Verliefdheid illustreert ook heel goed de idealisering van de ander.

Ten tweede is het onze cultuur en traditie die bepaalde voorbeeldfiguren aandraagt en impliceert. Scheler geeft het voorbeeld van een kind dat onbewust een heel waardepatroon met de pap ingelepeld krijgt. Door opvoeding en culturele bepalingen worden sommige personen als voorbeeldfiguren naar voren geschoven.

Ten derde kunnen voorbeeldfiguren werkzaam zijn via een vorm van geloof in of fascinatie voor een bepaalde persoon. Scheler schrijft:

A third vehicle for the effectiveness of exemplars is our mind's understanding and the "faith in" persons built upon it. We affirm in love, or negate in hatred, always the *complete whole of a person* before we affirm or negate individual actions and expressions [...], before we recognize or reject values and propositions, before we obey or disobey orders from a person. [...] We entertain attachments and apathies we can not explain to ourselves. Rather, we love or hate, first of all, whole and total persons on the basis of an *impression of their personal cast*.⁷¹⁷

Voorbeeldethiek heeft dus niets te maken met nabootsing van bepaalde gedragingen of kledijstijl. Wel legt het de klemtoon op de hele persoon als vehikel van waarden en normen. In de mate iemand bepaalde waarden op een perfecte manier representeert, kan hij of zij een voorbeeldfiguur worden en dus die waarden verder uitdragen naar anderen toe. Volgens Scheler is de persoon dus de fundering van de ethiek, niet universele waarden en normen die op zichzelf staan.⁷¹⁸ In de mate mensen zich meer en meer bewust worden van de functie van voorbeeldfiguren in hun leven, kunnen ze ook meer en meer hun modellen kiezen. Het bewustwordingsproces kan er ook toe leiden dat mensen meer en meer kunnen focussen en

⁷¹³ SCHELER, M., "Exemplars of Person and Leaders." 1987, p. 133: "The pregnant meaning of the concept "personal exemplar" is always one of *value*. We consider our exemplars as something good, perfect, and as something we ought to be, while we follow and have them."

⁷¹⁴ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik*. 1965, p. 560: "Wer ein Vorbild hat, tendiert seinem Vorbild ähnlich oder gleich zu *werden*, indem er jene Seinsollensforderung auf Grund des in des Vorbilds Persongehalt erblickten Wertes erlebt."

⁷¹⁵ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik*. 1965, p. 561: "Hierbei kann natürlich das Vorbild sowohl gut wie schlecht sein, hoch und niedrig, und es kann an die Stelle das *Vorbildes* [...] auch das *Gegenbild* treten, d.h. das Bild eines sittlichen Personseins, das im ausdrücklichen Gegensatz zu einem herrschenden Vorbild konstruiert wurde."

⁷¹⁶ SCHELER, M., "Exemplars of Person and Leaders." 1987, p. 135: "An exemplar demands our *being* and the cast [Gestalt] of our souls. Willing and acting follow only from our being."

⁷¹⁷ SCHELER, M., "Exemplars of Person and Leaders." 1987, p. 147.

⁷¹⁸ SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik*. 1965, p. 560: "Die Vorbilder sind aber auch genetisch wesentlich *ursprünglicher* als die Normen und darum hat man auch in allem positiv-historischen Verstehen eines Normsystems [...] auf das System von Vorbildern, schließlich auf die je herrschenden und geltenden *idealen Persontypen* zurückzugehen. Wo man zunächst keine findet, hat man sie zu suchen."

gelijk worden aan de modellen die ze zelf gekozen hebben, waardoor zij opnieuw model of voorbeeld worden voor anderen.

Ten slotte en als brug naar de volgende paragraaf verwijzen we naar een krachtig citaat van Scheler betreffende de *imitatio Christi* waarin de hele persoon van Jezus Christus naar voren treedt. Vanuit personalistische invalshoek is de stelling “Jezus Christus is God” geen cognitieve propositie, maar een manier om zijn voorbeeldfunctie in de verf te zetten.

His wonders, thoughts, noble deeds and actions, are not proofs but *testimony*, demonstrations, and signs of his *unique* ties to God and sanctity. Nowhere is this expressed with such clarity than in Christ’s words: I *am* the way, the truth, and the life. He did not tell the truth: He *is* the truth. He is truth in the form of his personhood and of a worldground as personal ground. This constitutes the essence of Christianity. The first meaning of Christianity is the faith in the person of Christ who is “the way, the truth and the life!” Christianity does not mean: to believe in an idea, for instance, to believe in the idea that Christ is the son of God, or to believe in the everlasting, central, and living presence of the person Christ in world and history. Even the proposition “Christ is God” obtains only for the sake of Christ’s own testimony [...].⁷¹⁹

Imitatio Christi in de Traditie: Fritz Tillmann en Dietrich Bonhoeffer

Het idee van de *imitatio Christi* is eigenlijk al in de Paulusbrieven aanwezig. In de eerste Korintiërsbrief schrijft Paulus expliciet: “Dus volg mij na, zoals ik Christus navolg.”⁷²⁰ Maar ook in andere brieven komt de idee om Jezus Christus na te volgen vaak impliciet ter sprake.⁷²¹

Doorheen de traditie kwam het thema van de *imitatio Christi* vaker aan bod onder andere bij Thomas a Kempis en in de *devotio moderna*. Uiteindelijk knopen we hier aan bij Fritz Tillmann die zijn moraaltheologie verder bouwt op Max Schelers voorbeeldethiek. Vele elementen die Scheler in zijn ethiek verwerkte, keren immers terug in Tillmanns beschouwingen bij de *imitatio Christi*: voorbeeldfunctie van Jezus Christus, het geloof als drijfveer in de imitatie, de transformerende kracht die het voorbeeld bewerkstelligd...⁷²²

Tillmann heeft ook kritiek op Schelers voorbeeldethiek. Jezus is niet zomaar een, maar hét voorbeeld. Vanuit theologisch standpunt wordt de uniciteit van Christus onvoorwaardelijk naar voor geschoven. Jezus is de Zoon van God en overstijgt dus elke categorie of type van voorbeeldfiguur. Zijn goddelijkheid impliceert navolging.⁷²³ In zijn persoon als God én mens worden het goddelijke en het menselijke

⁷¹⁹ SCHELER, M., “Exemplars of Person and Leaders.” 1987, p. 155.

⁷²⁰ I KORINTIËRS 11,1.

⁷²¹ SWARTELY, W. M. (ED.) M., *Violence Renounced*. 2000, p. 310. Vgl. PINCKAERS, S., *The sources of christian ethics*. Washington, The Catholic University of America Press, 1995, p. 121: “In St. Paul this theme is richer and more composite than the idea of simply copying a model, which is the usual interpretation of it. Role models such as the heroes or philosophers of antiquity, great historical characters or even popular figures of our own day leave us to our own devices as we try to imitate what we admire in them. Imitation rooted in faith operates at a deeper level, for it is the work of the Holy Spirit. He conforms us interiorly to the image of Christ and engraves “the sentiments of Christ Jesus” so profoundly upon our souls that we can ourselves become models for others, the model always being in the end the image of Christ, who is all in all. Thus the theme of imitation relates to the theme of the image of God within each person, restored by Christ, the Image of the Father.”

⁷²² TILLMANN, F., *Handbuch der katholischen Sittenlehre. Die Idee der Nachfolge Christi*. Band III. Patmos, Düsseldorf, 1953, p. 49. Vgl. SEASOLTZ, R. K., “Human Victimization and Christ as Victim in the Eucharist” in: *Worship*. 76 (2002) 2, p. 107: “The exemplar theories claim that Christ’s life and death are simply inspiring examples of love and obedience. They seek to explain the power of this example in terms of its subjective influence on the minds and hearts of sinners. Sinners are moved by the example of Christ to conversion, to change their lives, and to become more loving.”

⁷²³ TILLMANN, F., *Die Idee der Nachfolge Christi*. 1953, p. 50-51: “Wesentlich anders aber liegen die Dinge innerhalb der auf der Offenbarung Gottes in Christo ruhenden und in dem Glauben an diese eingebetteten katholischen Sittenlehre. Hier stellt das Vorbild einen personalen Typ dar, den man nur uneigentlich so nennen kann, weil er einmalig und unerreichbar ist. Andererseits aber enthält er für den Glaubigen eine absolute Werthhaftigkeit, mit der zugleich für ihn die im Gewissen

verzoend. In Jezus Christus alleen vinden we een innige essentiële verbondenheid tussen voorbeeld en navolging, tussen norm en waarde, tussen dood en eeuwig leven, tussen moeten en zijn, tussen contingentie en noodzakelijkheid, tussen het eeuwige en het historische, tussen Gods wil en de menselijke vrijheid...⁷²⁴

Het navolgen van Jezus Christus is dus niet vrijblijvend en onbewust. In het erkennen en navolgen van Jezus Christus als Voorbeeld schuilt een echt bekeringsproces en wordt de nieuwe mens geboren. Door zijn dood en verrijzenis plaatst Jezus Christus elke mens voor de radicale keuze: voor of tegen hem.⁷²⁵ Wie Jezus navolgt en een aan God welgevallige mens wil worden, moet zich bewust zijn van de radicaliteit en ingrijpende gevolgen van de beslissing.⁷²⁶ Jezus Christus belooft nieuw en eeuwig leven aan hen die in hem geloven en hem (na)volgen.⁷²⁷

Na Tillmann hebben ook andere theologen geschreven over de *imitatio Christi*. Ook Dietrich Bonhoeffer plaatst de navolging van het Christus in het centrum van het christendom:

Navolging is gebondenheid aan Christus; niet omdat Christus er is, moet er navolging zijn. Een idee over Christus, een leersysteem, een algemeen godsdienstig inzicht of zondenvergeving, maakt navolging niet noodzakelijk, ja, sluit haar in waarheid uit, is in strijd met de navolging. Tegenover een idee staat men in de verhouding van kennis, van geestdrift, misschien ook van verwerkelijking, maar nooit van de persoonlijke gehoorzame navolging. Een christendom zonder de levende Jezus Christus blijft noodzakelijkerwijs een christendom zonder navolging, en een christendom zonder navolging is altijd een christendom zonder Jezus Christus: het is idee, mythe.⁷²⁸

Vanuit de persoon van Jezus Christus als Zoon van God worden mensen geroepen om in dezelfde goddelijkheid deel te nemen.⁷²⁹ Het erkennen van de goddelijkheid van Jezus Christus impliceert dus ook navolging. Bonhoeffer benadrukt ook dat die navolging verbonden is met het kruis.⁷³⁰ Wie Jezus Christus wil navolgen, moet dus ook bereid zijn het kruis op te nemen.

In de *imitatio Christi* verschijnt Jezus Christus als bemiddelaar waarin elke onbemiddelde en gewelddadige relatie wordt getransformeerd. Bonhoeffer schrijft:

De door Jezus geroepene leert dus, dat hij in zijn verhouding tot de wereld in een vergissing geleefd heeft. Deze vergissing heet directheid. Die heeft hem gehinderd in het geloof en in de gehoorzaamheid. Nu weet hij, dat hij zelfs in de nauwste banden van zijn leven, in de band van het

bindende Pflicht der Nachfolge gegeben ist. In der Person Jesu Christi als des menschgewordenen Gottessohn erfährt der gläubige Jünger der Gottheit durch das Transparent eines Menschen von Fleisch und Blut, der in allem uns gleich geworden ist, eines ausgenommen, die Sünde, Hebr. 4, 15”

⁷²⁴ TILLMANN, F., *Die Idee der Nachfolge Christi*. 1953, p. 10: „Das aber tut allein der grundlegende Begriff der Nachfolge Christi. Denn in der Person des menschgewordenen Gottessohnes treten Vorbild und Nachbild, Norm und Wert, Sollen und Sein, Idee und Leben in jener inneren Verbundenheit und mit der Bestimmtheit innerlicher, gewissensmäßiger Verpflichtung auf, wie sie eine Sittenlehre personalistischer Prägung braucht.“

⁷²⁵ Vgl. SCHELER, M., “Exemplars of Person and Leaders.” 1987, p. 154: The original holy person, however, in at least all monotheism [...] allows of only one thing: “He who is not for me, is against me.”

⁷²⁶ TILLMANN, F., *Die Idee der Nachfolge Christi*. 1953, p. 165: “Wer sich dazu entschließt, Jesus nachzufolgen, muß wissen, daß seine Entscheidung eine endgültige und radikale sein muß. Er muß wissen, daß kein Knecht zwei Herren zugleich dienen kann.”

⁷²⁷ TILLMANN, F., *Die Idee der Nachfolge Christi*. 1953, p. 55: “Christus ist nicht nur der Spender eines neuen Lebens, sondern auch sittliches Vorbild, das sich in diesem neuen Leben in liebender Nachfolge auswirken muß.”

⁷²⁸ BONHOEFFER, D., *Navolging*. 2009, p. 27.

⁷²⁹ BONHOEFFER, D., *Navolging*. 2009, p. 24.

⁷³⁰ BONHOEFFER, D., *Navolging*. 2009, p. 56.

bloed aan vader, moeder, aan kinderen, broers, en zusters, in de huwelijksliefde, in de historische verantwoordelijkheden geen directe verhouding meer kan hebben. Er bestaan sedert Jezus voor zijn discipel geen natuurlijke, historische of andere verhoudingen die men zou kunnen beleven. Tussen vader en zoon, man en vrouw; tussen de enkeling en het volk staat Christus, de Middelaar, of zij Hem kunnen erkennen of niet. Er bestaat voor ons geen weg tot de ander dan de weg over Christus, over zijn woord en onze navolging. De directe houding is bedrog.⁷³¹

Imitatio Christi in de Mimetische Theorie: Intieme Mediatie

De mimetische natuur van de mens vormt de antropologische basis waarop de *imitatio Christi* kan worden geënt. Vanuit de ternaire structuur van het verlangen is het evident dat ons verlangen bemiddeld wordt via een model. Gil Baili schrijft:

Whether one is squeezing an man's foot into a Madonnaesque pair of high-heeled boots or imitation the selflessness of Christ, our deepest and defining impulse is to adopt as our own the attributes of another.⁷³²

Ons verlangen, maar ook onze identiteit wordt dus fundamenteel bepaald door de ander. Dit kan zowel op een goede als een slechte manier gebeuren. Idolatrie weerspiegelt vaak een tekort in het eigen zelf waarmee we nog niet mee in het reine zijn.⁷³³ Het valse zelf cirkelt daarom rondom valse goden met valse beloftes. De ware keuze ligt in die zin niet in de tegenstelling theïsme en atheïsme, maar in de tegenstelling de ware God en idolatrie.⁷³⁴ Over die keuze tussen enerzijds God de Vader en Jezus Christus en anderzijds valse goden en idolen schrijft Girard:

Wat die modellen in onze ogen vergoddelijkt, is het succes in mimetische rivaliteit waarvan het geweld het onbeduidende ontveinst. In een van imitatie allesbehalve vrije wereld, richt het gebod om Jezus na te volgen zich tot mensen die het nadoen in het bloed zit. De niet-christenen denken dat ze, om zich te bekeren, een zelfstandigheid moeten opgeven die alle mensen van nature eigen is, een autonomie die Jezus ze zou willen ontnemen. In werkelijkheid ontdekken wij, vanaf het moment dat wij Jezus navolgen, dat wij altijd navolgers zijn geweest. Ons streven naar onafhankelijkheid brengt ons op de knieën voor mensen die, ook al zijn zij niet slechter dan wijzelf, niettemin voor ons slechte voorbeelden zijn omdat wij hen niet kunnen navolgen zonder met hen in de val van de onontwarbare rivaliteiten terecht te komen. [...] Hoe 'hoogmoediger' en 'zelfzuchtiger' we zijn, hoe kruipiger we de modellen imiteren die ons vermorzelen.⁷³⁵

⁷³¹ BONHOEFFER, D., *Navolging*. 2009, p. 61.

⁷³² BAILIE, G., "The imitative self." 2006, p.5.

⁷³³ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 46: "So we go to idolatrous lengths to shore up our fragile sense of being prepared to sacrifice the other to save our "self.""

⁷³⁴ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 47: "In this way I hope it is possible to see that the theological anthropology which I have been setting out is in fact well suited to the basic insight of the liberation theologians that the choice is not between theism and atheism, but between the true God (the God of life) and idolatry."

⁷³⁵ GIRARD, R., *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. 2000, p. 24. Vgl. GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 34 : "Ce qui divinise ces modèles à nos yeux, c'est leur triomphe dans des rivalités mimétiques dont la violence nous dissimule l'insignifiance. Loin de surgir dans un univers exempt d'imitation, le commandement d'imiter Jésus s'adresse à des êtres pénétrés de mimétisme. Les non-chrétiens s'imaginent que, pour se convertir, il leur faudrait renoncer à une autonomie que tous les hommes possèdent naturellement, une autonomie dont Jésus voudrait les priver. En réalité, dès que nous imitons Jésus, nous nous découvrons imitateurs depuis toujours. Notre aspiration à l'autonomie nous agenouillait devant des êtres qui, même s'ils ne sont pas pires que nous, n'en sont pas moins de mauvais modèles en ceci que nous ne pouvons pas les imiter sans tomber avec eux dans le piège des rivalités inextricables. L'autonomie que nous nous croyons toujours sur le point de conquérir, en imitant nos modèles de puissance et de prestige, n'est qu'un reflet des illusions projetées par notre admiration

De keuze voor de ware God is ook kiezen voor Jezus Christus die het perfecte beeld is van de ware liefdevolle God.⁷³⁶ In die zin sluit de *imitatio Christi* perfect aan op onze mimetische natuur, maar probeert het die ook te transformeren en op een niet-gewelddadig niveau te tillen.⁷³⁷ Wanneer we Jezus Christus navolgen, worden we tegen de verleidingen van ons valse zelf beschermd.⁷³⁸ In de navolging van Jezus Christus worden we immers voortdurend geconfronteerd met onze eigen gewelddadigheid, maar ook met het alternatief, de weg ten leven die Jezus Christus ons voorschotelt.⁷³⁹ De *imitatio Christi* focust op het zoveel mogelijk gelijk worden aan Jezus Christus. In deze beoogde conformiteit met Jezus Christus probeert de navolger even gewelddoos en liefdevol te zijn.⁷⁴⁰

Zoals we hierboven al hebben aangetoond is mimese besmettelijk. Dionysische massahysterie kan in die zin vergeleken worden met een besmettelijke ziekte. Maar dit geldt niet enkel voor negatieve mimese, maar ook positieve mimese.⁷⁴¹ In de positieve mimese kan het goede mensen aanstoken om ook het goede te doen. Als we Jezus Christus navolgen, dan schrijven we ons in in een oneindige keten van goede, niet-rivaliserende mimese. In die keten gaan echter vele mensen ons voor. Doorheen ons leven zijn vele christenen wegwijzers naar Jezus Christus geweest en hebben ons, zoals Paulus uitgenodigd het goede te imiteren en dus Christus na te volgen.⁷⁴² Dit is uiteindelijk ook de functie van heiligen. Het visioen van het Rijk Gods is de vervolmaking van deze oneindige keten waarin iedereen besmet is met positieve mimese. Wanneer iedereen Christus imiteert en het goede navolgt, dan is het Koninkrijk Gods aangebroken.⁷⁴³

pour eux, d'autant moins consciente de son mimétisme qu'elle est plus mimétique. Plus nous sommes 'orgueilleux' et 'égoïstes', plus nous nous asservissons aux modèles qui nous écrasent."

⁷³⁶ BURGGRÆVE, R., DE TAVERNIER J., POLLEFEY, D., HANSSSENS, J. (ed.), *Desirable God ?* 2003, p. 86.

⁷³⁷ GRANDE, B., *Mimesis and Desire*. 2007, p. 209: "Thus the imitation of Christ is each individual's response to the process of dissolving violence and sacrifice. In this respect imitating Christ is the individual's continuation of Christ's work. While the Passion was clearly a sacrificial phenomenon, imitating Christ can be seen as the ethical implication of the Passion. This also means that imitating Christ is the practical step forward, derived from a reflection on Christ. In this sense imitation is a response to christology and, at the same time, ethically speaking, perhaps the most important part of christology."

⁷³⁸ SWARTLEY, W. M. (ed.), *Violence Renounced*. 2000, p. 311: "The effort to show that the imitation of Christ protects us from mimetic rivalries is very much needed to counteract the tendency to suppress the problematic of imitation, under the influence of the pseudo-individualism that dominates our times and multiplies scandals endlessly."

⁷³⁹ SCHWAGER, R., *Must There be Scapegoats?* 2000, p. 167: "When the word of revelation reveals the chasms in the heart, the scapegoat mechanism loses its effectiveness. It ceases to protect human beings from themselves and no longer creates oases of relative peace. The uncovering of their deep-seated desire to kill forces men and women to a decision: to mutually destroy each other, or to look for a new, outside source to give them the capacity for true understanding. It was at this point that Jesus began this teaching."

⁷⁴⁰ GRANDE, B., *Mimesis and Desire*. 2007, p. 197: "Mimetic theory also emphasizes, from a theological point of view, Christ's imitation of his Father. Jesus' imitation of God is basically seen as an imitation in love. There is no rivalry and no acquisition involved in the way the Son imitates the Father. Hence Christ's imitation is radically different from the imitation among men, which tends to be rivalistic and easily ends in violence. Girard emphasizes in *I See Satan Fall Like Lightning* that Christ also imitates. He is not putting a stop to imitation by directing it towards himself; he invites humans to imitate his own imitation. Jesus, according to Girard, does not claim to desire from himself. He does not obey his own desire. His goal is to become the perfect image of God. Jesus advocates mimetic desire (imitate me, imitate my Father). In this respect Christ is the mediator towards God. And because of this imitation, Christ inherits the same loving and non-violent nature as God. Thus Christ is seen to be God."

⁷⁴¹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 198: "Reconnaître l'imitation et son ambivalence serait le seul moyen de sentir ce passage toujours possible de la réciprocité à la relation, de la contagion négative à une forme de contagion positive. L'imitation du Christ veut dire cela."

⁷⁴² GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 222: "Hence, the only freedom we have is to imitate Jesus, that is, by not joining the mimetic cycle. Or to imitate someone like Jesus. Remember what Paul said to the Corinthians: 'I urge you to imitate me' (1 Corinthians 4.16). He did so not out of personal pride or self-righteousness but because he himself imitates Jesus who, in turn, imitates the Father. He is just a part of an endless chain of 'good imitation', non-rivalrous imitation, that Christians try to create. The 'saints' are the links of this chains."

⁷⁴³ GRANDE, B., *Mimesis and Desire*. 2007, p. 193-194: "Christ's message, in a mimetic reading of the Gospels, is twofold: firstly, it reveals the foundations of human violent origin. Secondly, Christ attempts to replace a sacrificial society with The Kingdom of God, renouncing violence and replacing it with undifferentiated love for one's neighbour. Putting an end to the mimetic

In de *imitatio Christi* ontdekken we ook onze meest fundamentele vrijheid.⁷⁴⁴ Onze relaties worden immers door Christus in positieve mimese bemiddeld en van hun intern geweld ontdaan. De ander is immers niet langer een obstakel, maar wordt onze medemens.⁷⁴⁵ Doorheen de navolging van Jezus Christus worden we bevrijd van verknechtende of rivaliserende modellen.⁷⁴⁶ Overal waar mensen worden geconfronteerd met een boodschap van echte liefde, daar wordt de negatieve spiraal doorbroken.⁷⁴⁷ De liefde van de positieve mimese deconstrueert alle negativiteit en doet ons geloven in en hopen op een nieuwe wereld.⁷⁴⁸ Jezus Christus is als God én mens dé ideale bemiddelaar.⁷⁴⁹ In het samendenken van zijn menselijkheid en goddelijkheid ontstaat het ideale evenwicht. Wie teveel nadruk legt op de goddelijkheid van Christus, vergeet Jezus' lijden en zijn slachtofferschap en dreigt daarmee terug in het mythisch geweld te vervallen.⁷⁵⁰ Wie teveel nadruk legt op zijn menselijkheid, reduceert de ware transcendentie tot een menselijke uitzonderlijkheid en dreigt hiermee de heilzame transcendentie uit het oog te verliezen.⁷⁵¹ In het samendenken van de persoon Jezus Christus als én God én mens wordt het mogelijk het geweld van zowel de externe als de interne bemiddeling te overstijgen.⁷⁵² In Jezus Christus vinden we een gepaste afstand terug die in problematische, mimetische relaties ontbreekt.⁷⁵³ Girard schrijft:

crisis would mean deconstructing sacrificial violence. As the powers of the world are violent, Christ's mission is to deconstruct them, Girard says. This deconstruction can only be done by someone who represents a non-violent God. Christ is therefore, according to mimetic theory, divine in that he represents the non-violent and loving nature of God. The mimesis of Christ becomes essential in this respect. If there were no emphasis on imitating Christ, Girard's Christology would [...] consist only of revealing man's destructive side without any attempt to work out a mimetic understanding of the Kingdom of God. Imitating Christ means becoming a part of the same loving and non-sacrificial nature of God."

⁷⁴⁴ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 236: "Imiter le Christ en maintenant autrui à la juste distance, c'est sortir de la spirale mimétique: *ne plus imiter pour ne plus être imité*."

⁷⁴⁵ Dit is het geniale aan de parabel van de barmhartige Samaritaan. Op de vraag: "Wie is mijn naaste?" spiegelt Jezus ons drie modellen voor: de priester, de leviet en Samaritaan. Hij kaatst uiteindelijk de bal terug met de vraag: "Wie van deze drie is volgens u de naaste geworden van het slachtoffer van de rovers?" (LUCAS 10, 36) Uiteindelijk zijn de wetgeleerden verplicht in de Samaritaan hun naaste te herkennen.

⁷⁴⁶ GIRARD, R., *De la violence à la divinité*, p. 948: "Se débarrasser de la violence est une entreprise à laquelle Jésus invite tous les hommes à se consacrer et il la conçoit en fonction de la vraie nature de celle-ci, des illusions qu'elle suscite, de la façon dont elle se propage et de toutes les lois que nous avons eu mille occasions de vérifier au cours de ces entretiens. La violence est esclavage; elle impose aux hommes une vision fautive non seulement de la divinité mais de toutes choses."

⁷⁴⁷ SCHWAGER, R., *Must There be Scapegoats?* 2000, p. 157: "They make it quite clear that, wherever human beings inwardly confronted with the message of true love, something quite different breaks out."

⁷⁴⁸ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 94; Vgl. p. 197.

⁷⁴⁹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 21: "Mais il est en même temps l'unique Modèle, celui qui vient mettre les hommes à la juste distance du divin. Le Christ est venu révéler que son royaume n'était pas de ce monde, mais que les hommes, une fois qu'ils auraient compris les mécanismes de leur propre violence, pourraient avoir une intuition juste de cet au-delà. Nous pouvons tous participer à la divinité du Christ, à condition de renoncer à notre violence."

⁷⁵⁰ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*, 2006, p. 112: "Christians confess [...]: Jesus was fully God, as well as human, *before* the cross, and remains unmistakably the real, crucified victim after it. The Christian account, nowhere more evidently than in the passion, says it took a divine intervention, a revelatory act, for us, to translate supernatural myths into the actual historical realities behind them. For once, God actually was the victim, with the reverse effect of unveiling the humans beneath the symbols."

⁷⁵¹ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*, 1998, p. 55: "The consequence of this approach to the question of the hypostatic union is that it enables us to see Jesus as having a human desire, human will, human intelligence, and so on, so that it is not necessary to postulate anything humanly "special" about Jesus, in whose case all these are formed by a nonrivalistic mimesis, which is *in principle* a possibility for us. Thus it becomes possible to see Jesus not as a god, with the implications of a special sort of difference in his humanity, but as God, precisely as a fully human being."

⁷⁵² LATRÉ, S., VANHEESWIJCK, G., *Dionysus of de gekruisigde*, 2001, p. 113: "In die zin is het christendom zowel een aanklacht tegen de premoderne als tegen de moderne manier om met de mimetische begeerte om te gaan. Indien er sprake is van bemiddeling – modelvorming bij uitstek – dan moet zij tegelijk *extern* en *intern* zijn. Traditioneler geformuleerd, de 'navolging van Christus' is een navolging van een Vader-Zoonmodel dat zowel recht laat wedervaren aan het transcendentale als aan het immanente aspect van het christelijke godsbeeld."

⁷⁵³ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 220: "Le Christ est le seul à nous mettre tout de suite à la bonne distance: il est à la fois 'proche et difficile à saisir': la présence n'est pas la proximité."

Mais seul le Christ permet de retrouver cette distance. C'est pourquoi la voie indiquée par les Évangiles est la seule qui soit possible à l'heure où les *exempla* n'existent plus, où la transcendance des modèles ne nous est plus donnée. C'est à nous qu'il importe de rétablir cette transcendance, en résistant à l'attraction irrésistible que les autres exercent sur nous et qui conduit toujours à la réciprocité violente.⁷⁵⁴

De *imitatio Christi* ontsnapt dus aan de gevaren van zowel de externe als de interne bemiddeling. Girard introduceert daarom een nieuwe term: 'médiation intime'.⁷⁵⁵ Girard licht de term verder niet toe, maar het doet ons spontaan denken aan de augustiniaanse introspectie en de ontdekking dat God *interior intimo meo* is. In deze intieme mediatie worden we door de vergevende Gekruisigde op een niet-gewelddadige maar fundamentele manier geconfronteerd met onze eigen duistere en gewelddadige natuur. Tegelijk worden we ook door de Zoon getroffen in het diepste van ons verlangen naar de volkomen, liefdevolle verbondenheid tot de Vader. Vanuit deze intieme innerlijkheid roept de figuur van Jezus Christus ons aan om, zoals hij, een volmaakt beeld van de Vader te worden.⁷⁵⁶ In deze innerlijkheid komt het ware zelf via Christus thuis bij zichzelf.

De beleving van het christelijk verschil

Net voor we aangekomen zijn bij onze conclusies en het besluit willen we hier als een soort uitloper het bovenstaand betoog toepassen op drie specifieke themata: het verhaal van Dostojevski's Grootinquisiteur, de eucharistie en het einde der tijden. Deze themata zullen in drie stappen behandeld worden. Ten eerste gaan we op zoek naar allerhande gelijkenissen met antropologische themata of onze hedendaagse cultuur. Ten tweede focussen we op het christelijke verschil dat weigert mee te gaan in het zondebokgeweld. Ten derde kijken we hoe dit christelijke verschil uiteindelijk naar ons eigen leven toe vertaald kan worden.

Dostojevski's Grootinquisiteur

Het verhaal werd in het eerste deel al aangehaald onder de paragraaf *De heilige Anarchist*. De scène gaat over de ontmoeting tussen de bejaarde Grootinquisiteur en de gevangen genomen Jezus Christus. De oude man verwijt Jezus Christus opnieuw onrust te komen stoken en de mensen ongelukkig te maken met de vrijheid die hij hen predikt. Vanuit de logica van het kerkelijk instituut komt Jezus Christus dus heel ongelegen. Met behulp van zware repressie en het executeren van kettters heeft de Kerk immers terug voor rust en orde gezorgd en volgens de eerbiedwaardige kardinaal is dat de mensen meer dierbaar dan hun vrijheid. Vanuit diezelfde logica komt de Grootinquisiteur terug op het evangelieverhaal waarin Jezus Christus door de duivel tot driemaal toe op de proef wordt gesteld. Als kardinaal snapt hij immers als geen ander hoe belangrijk bezit, macht en aanzien zijn in het leven. Als Jezus Christus wel op een van de bekeringen van de duivel was ingegaan, dan was er ten minste iets werkelijk in de wereld veranderd. Dan had hij misschien de hongersnood voorgoed uit de wereld kunnen helpen of een ultiem bewijs leveren van zijn goddelijkheid zodat iedereen spontaan tot geloof was gekomen. En als Jezus Christus zich aan de voeten van de duivel had neergeworpen, dan zouden ook iedereen gemakkelijker hem kunnen navolgen en niet moeten worstelen met de eigen menselijke trots.⁷⁵⁷ Vanuit het verhaal zelf is duidelijk dat de kardinaal

⁷⁵⁴ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 236.

⁷⁵⁵ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 235 : "Cette 'médiation intime' ne serait autre que l'imitation du Christ, qui constitue une découverte anthropologique essentielle. 'Imitez-moi, dit saint Paul, car j'imité le Christ.' Cette chaîne est celle de l'indifférenciation positive, la chaîne de l'identité."

⁷⁵⁶ MATTEÛS 5,48.

⁷⁵⁷ GIRARD, R., *Dubbels en demonen. Over het ondergrondse verlangen*. Tielt, Lannoo, 1995, p. 92.

zelf tijdens zijn leven niet aan de duivelse bekeringen kon weerstaan. Hierdoor projecteert hij zijn eigen geweld in zijn ideale, afgodische Christusfiguur die niet meer overeenkomt met de Christusfiguur uit het evangelie.⁷⁵⁸

Doorheen de Grootinquisiteur geeft Dostojevski ook interessante beschouwingen in verband met idolatrie en de mimetische, slaafse navolging door de massa. De Grootinquisiteur spot met Jezus Christus omdat hij op een vrij naïeve manier gekozen heeft om de massa niet zomaar te bespelen terwijl hij daar wel drie kansen toe kreeg. De mens zoekt immers van nature naar afgoden om te aanbidden. Aldus spreekt de Grootinquisiteur:

Want zodra een mens vrij is geworden, is zijn eerste en dringendste zorg zo gauw mogelijk iets te vinden waarvoor hij kan knielen. De mens zoekt om voor te knielen echter iets dat onbetwistbaar is, zo onbetwistbaar is dat alle mensen zich ogenblikkelijk bereid tonen om er gezamenlijk voor op de knieën te vallen. Want de grootste zorg van die meelijwekkende schepsels is niet zozeer om iets te vinden waarvoor ik of iemand anders op de knieën wil vallen, maar om iets te vinden waarin iedereen gelooft en waarvoor iedereen knielt, en dat men dat in elke geval *allemaal samen* doet. [...] Vanwege dat gemeenschappelijke knielen hebben zij elkaar te vuur en te zwaar bestreden. Ze hebben goden geschapen en tot elkaar geroepen: "Verwerp jullie goden en kom de onze aanbidden, anders wacht jullie en jullie goden de dood!" En zo zal het gaan tot aan het einde van de wereld, zelfs wanneer de goden uit de wereld zijn verdwenen: ze zullen desondanks voor idolen vallen.⁷⁵⁹

Toch is er ook een ander perspectief mogelijk, zoals Dostojevski zelf suggereert wanneer hij Aljosja laat zeggen: "Jouw verhaal is een loflied op Jezus in plaats van godslas[ter]."⁷⁶⁰ Het tweede, christelijke perspectief weerlegt het eerste niet, integendeel. De Grootinquisiteur beschrijft immers de menselijke, gewelddadige realiteit vanwaaruit het christelijke verhaal vertrekt.⁷⁶¹ Maar het christelijk perspectief gaat verder en probeert het verhaal van het geweld van binnenuit te deconstrueren. Het deconstructieve element is hier de kus die Jezus Christus aan de Grootinquisiteur geeft als hij zijn monoloog heeft beëindigd.

The wordless kiss that Jesus bestows on his tormentor, the Grand Inquisitor [...] is imagined by Dostoevsky to be [...] the basis of a perfectly imitable and exclusively positive reciprocity. [...] Jesus' kiss is indeed a performance of love, but it is not a performative in any narrowly linguistic sense, being neither ostensive, nor imperative, nor still less declarative of anything, of any referent outside itself. It wordless simplicity acts in emphatic and thematic contrast to the Inquisitor's fulsome and [...] persuasive discourse about the failure of institutional Christianity, about humans' preference for sacrificial mechanisms and idolatrous servitudes [...]. This preference includes efforts to explain away or denounce human freedom, efforts which are nonetheless epistemically powerless in the face of forgiving witness against them. Non-mimetic, unreciprocating, aneconomic, asystemic, Jesus' kiss figures as a kind of absolute sign whose meaning coincides totally and unequivocally with its performance as unconditional love. If it has a referent, it is the one named by Jesus as the Kingdom of

⁷⁵⁸ GIRARD, R., *Dubbels en demonen*. 1995, p. 91.

⁷⁵⁹ DOSTOJEVSKI, F., *De broers Karamazov*. 2005, p. 309.

⁷⁶⁰ DOSTOJEVSKI, F., *De broers Karamazov*. 2005, p. 317.

⁷⁶¹ GIRARD, R., *Dubbels en demonen*. 1995, p. 93: "Vanuit het christelijk standpunt heeft de duivel, de grootinquisiteur [...] immers gelijk. De wereld is overgeleverd aan het kwaad. Bij Lucas beweert de duivel dat hij de aarde volledig beheerst en 'dat hij die macht geeft aan wie hij maar wil'. Christus 'weerlegt' deze bewering niet."

God. It is absolute in the sense that it imitates and replicates the love of the father for his children, which is expected to spread horizontally, inter- and intragenerationally or fraternally, among them.⁷⁶²

Met die kus wordt het hele, totalitaire discours van de Grootinquisiteur opengebrouwen.⁷⁶³ Met zijn mond vol tanden kan hij niets anders dan Jezus Christus terug in vrijheid te stellen. De logica van het vervolgingsgeweld voltrekt zich niet.

Het verhaal van de Grootinquisiteur laat heel goed de fundamentele dubbelzinnigheid zien die we hierboven al meerdere keren hebben aangehaald. Doorheen twee perspectieven komen we terecht in een spanningsveld dat we ook vandaag nog herkennen. De kerkelijke structuren die opgezet zijn om de radicale, evangelische boodschap door te geven. Toch blijven het menselijke structuren, die dus niet ontsnappen aan het al te menselijke geweld waarmee onze menselijke natuur is getekend.⁷⁶⁴ De unieke, liefdevolle boodschap die Jezus heeft voorgeleefd staat soms in schril contrast met de kille, hiërarchische structuren waaraan de Kerk zich al te vaak vastklampt. Toch lijkt de Kerk de enige manier te zijn om er zeker van te zijn dat de boodschap zelf onveranderd wordt doorgegeven van generatie op generatie. Dat het aardse paradijs voor eens en voorgoed verloren is, blijkt dus uit onze eeuwige strijd tussen de radicaliteit van Jezus' boodschap en de continuïteit van het alledaagse leven waarin deze boodschap moet worden vertaald.⁷⁶⁵

We vinden dezelfde spanning terug in het leven van de heilige Franciscus van Assisi. Naarmate Franciscus meer en meer volgelingen kreeg, bleek het ook moeilijker en moeilijker te zijn om trouw te blijven aan de radicale levenswijze van soberheid en gebed. Reeds tijdens zijn leven werd Franciscus geconfronteerd met opstandigheid van zijn eigen minderbroeders tegen de opgestelde franciscaanse regel. Franciscus bleek bovendien niet zo sterk te zijn in het regelen van praktische zaken, waardoor hij op het einde van zijn leven de praktische organisatie van de orde aan een andere minderbroeder overliet. Hijzelf bleef wel waken over de spiritualiteit van de orde. Uiteindelijk bleek deze splitsing tussen de aardse organisatie en de evangelische spiritualiteit bron te zijn van conflicten en ambiguïteit.

Un tel schisme ne pouvait qu'entretenir l'ordre dans une dangereuse ambiguïté et donner lieu aux mouvements internes les plus contradictoires, les uns suivant l'esprit du fondateur contre l'autorité des ministres, les autres obéissant à l'autorité des ministres contre l'esprit du fondateur. Cette situation, qu'un règle très haute mais trop imprécise ne pouvait pas sauver, s'est prolongée, avec des crises et de accalmies, pendant plusieurs siècles.⁷⁶⁶

⁷⁶² MCKENNA, A. J., "Religious Difference." 1998.

⁷⁶³ GIRARD, R., *Dubbels en demonen*. 1995, p. 91.

⁷⁶⁴ BAILLIE, G., *Violence Unveiled*. 1995, p. 274: "Perhaps the *anthropological* role of the Christian church in human history might be simplified as follows: To undermine the structures of sacred violence by making it impossible to forget how Jesus *died* and to show the world how to live without such structures by making it impossible to forget how Jesus *lived*."

⁷⁶⁵ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 100: "L'homme seul ne peut triompher de lui-même. L'occasion du paradis terrestre est sans cesse perdue. La patience de Dieu est inconcevable, mais elle n'est pas infinie."

⁷⁶⁶ GOBRY, I., *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*. Éditions du Seuil, 2001, p. 36.

Eucharistie

De Kerk plaatst de eucharistie centraal in de geloofsbeleving van de katholieken. In paragraaf 2181 van de Universele Catechismus (1995) lezen we:

De eucharistie op zondag is de grondslag en de bezegeling van het hele christelijk leven. Daarom ook zijn de christenen verplicht om aan de eucharistie deel te nemen op de vastgestelde dagen, tenzij ze verontschuldigd zijn vanwege een ernstige reden (zoals ziekte, zorg voor zuigelingen) of ervan ontslagen zijn door hun eigen pastoor. Zij die willens en wetens deze verplichting verwaarlozen, begaan een zware zonde.⁷⁶⁷

Net als in iedere primitieve religie vormt een offerritueel de kern van het katholieke geloof.⁷⁶⁸ Rituelen zijn immers dé manier om het initiële zondebokgeweld te bemiddelen en door herhaling te kanaliseren.⁷⁶⁹ Deze gelijkenis tussen de eucharistie en primitieve offerrituelen heeft vele mensen ertoe aangezet de eucharistie als een in se gewelddadig ritueel te beschouwen. Er wordt onder andere gewezen op de overeenkomst met de bloedige ritus van Dionysos.⁷⁷⁰ Ook de associatie met kannibalisme duikt in dit verband op. Zoals we hierboven al besproken hebben, gaat Girard deze structurele gelijkenissen niet uit de weg. Integendeel, ze vormen het vertrekpunt van waaruit het christelijke verschil wordt benadrukt. Girard schrijft:

Thus, those who say that the Eucharist is rooted in archaic cannibalism, instead of saying ‘no’, we have to say ‘yes!’ The real history of man is religious history, which goes back to primitive cannibalism; Primitive cannibalism is religion, and the Eucharist recapitulates this history from alpha to omega. [...] To put it bluntly, we cannot have a perfectly non-sacrificial space.⁷⁷¹

Ondanks deze gelijkenissen tussen de eucharistie en het primitieve offerritueel zijn er ook duidelijke verschillen. Net omdat het offergeweld er expliciet gethematiseerd wordt, kan de eucharistie niet als efficiënt gewelddadig ritueel werken. In plaats van slachtoffers te maken, herdenkt de eucharistie hét onschuldig slachtoffer bij uitstek, Jezus Christus. De liturgie wordt in die zin tegenover folterpraktijken en uitsluitingsmechanisme geplaatst.⁷⁷² In de eucharistie worden mensen samengebracht rond het altaar om van Jezus' kruisdood en verrijzenis getuigenis af te leggen en zo weerstand te bieden tegen het zondebokgeweld.⁷⁷³ Net zoals Auschwitz en Birkenau quasireligieuze plaatsen zijn geworden die ons

⁷⁶⁷ <http://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=1&al=2181>

⁷⁶⁸ GIRARD, R., “Dionysos versus de Gekruisigde.” 2001, p. 43: “Indien de feiten in al deze erediensden dezelfde zijn, kan je er gerust van uitgaan, zo dachten zij althans, dat deze religies dezelfde moeten zijn. En dit element van gelijkheid is duidelijk aanwezig in de Joodse religie met zijn rituele offers, en zelfs nog spectaculairder in de christelijke religie. Het lijden van Jezus vormt zeker het hart van het evangelie, en wat zou het anders zijn dan nog een ander voorbeeld van die collectieve moorden die het dagelijkse brood zijn van alle religies over de hele wereld?”

⁷⁶⁹ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 86.

⁷⁷⁰ MILBANK, J., “Stories of Sacrifice.” 1995, p. 26: “[I]he untrue early Christian claim that the bloody rite of Dionysos re-enact the killing and eating of the god himself (so that they are read as a kind of black Eucharist.)”

⁷⁷¹ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 217.

⁷⁷² KIRWAN, M., “Eucharist and Sacrifice.” in: *New Blackfriars*, 2007, p. 214

⁷⁷³ CAVANAUGH, W.T., *Torture and Eucharist: theology, politics and the body of Christ*. Oxford, Blackwell, 1998, p. 206: “Where torture is an anti-liturgie for the realization of the state’s power on the bodies of others, Eucharist is the liturgical realization of Christ’s suffering and redemptive body in the bodies of His followers. Torture creates fearful and isolated bodies, bodies docile to the purposes of the regime; the Eucharist effects the body of Christ, a body marked by resistance to worldly power. Torture creates victims; Eucharist creates witnesses, *martyrs*. Isolation is overcome in the Eucharist by the building of a communal body which resist the state’s attempt to disappear it.”

herinneren aan de verschrikkelijke jodenvervolgingen, zo wil ook de eucharistie onze ogen openhouden voor het lijden en de kruisdood van Jezus Christus, die symbool staat voor elk onschuldig slachtoffer.⁷⁷⁴ Het geweld wordt in herinnering gebracht omdat het nooit meer opnieuw zou gebeuren.

In maart 2005 mocht pater Raniero Cantalamessa de derde vastenpreek houden voor de Roomse curie in Vaticaanstad. Ook hij benadrukte het niet-gewelddadige karakter van de eucharistie:

[T]he modern debate on violence and the sacred thus helps us to accept a new dimension of the Eucharist. [...] God's absolute 'no' to violence, pronounced on the cross, is kept alive through the centuries. The Eucharist is the sacrament of non-violence! [...] [T]he Eucharist appears, positively, as God's 'yes' to innocent victims, the place where every day blood spilt on earth is united to that of Christ, whose 'sprinkled blood... speaks more eloquently than that of Abel.⁷⁷⁵

Het is interessant te zien hoe de eucharistie werkt in ons alledaagse leven en zowel het absolute 'nee' tegen het geweld verzoent met onze in se gewelddadige, menselijke natuur.⁷⁷⁶ Door op een symbolische wijze het offer telkens opnieuw te voltrekken, vervult de eucharistie paradoxaal genoeg de menselijke nood aan rituelen en offers zonder dat er expliciet moet geofferd worden.⁷⁷⁷ In het samen vieren en zingen wordt de gemeenschap getransformeerd en op een niet-gewelddadig niveau getild.⁷⁷⁸ De gemeenschap die zich in eerste instantie rondom Jezus Christus sluit, wordt vanuit de eucharistie zelf uitgenodigd open te staan voor hen die uitgesloten worden.⁷⁷⁹

⁷⁷⁴ SEASOLTZ, R. K., "Human Victimization and Christ as Victim in the Eucharist" in: *Worship*. 76 (2002) 2, p. 118-119: "God cries out in Jesus because God, as a God of love, reveals to us the nature of our culture and the violence we often promote. Jesus' acceptance of the cross inspires us to resist the structure which cause human violence, and the gift of the Spirit empowers us to overcome both violence and victimization as we follow the example of Jesus. It is precisely that same Lord Jesus Christ, together with the Spirit, who is communicated to us in the celebration of the Eucharist."

⁷⁷⁵ CANTALAMESSA, R., "Eucharist Is "God's Absolute 'No' to Violence." In: *Zenit*. 2005; p. 2 (<http://www.zenit.org/article-12485?l=english>)

⁷⁷⁶ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 234: "[T]he anthropological role of the church is to undermine the structure of sacred violence by keeping before our eyes the reality of the scapegoating process by which Jesus died, and then to illustrate a way to live without sacrifice, based on the way Jesus lived. The celebration of the Eucharist combines both of the emphases."

⁷⁷⁷ SEASOLTZ, R. K., "Human Victimization and Christ as Victim in the Eucharist" in: *Worship*. 76 (2002) 2, p. 118: "[T]he Eucharist fulfills a basic human need as a "true and proper sacrifice"." Vgl. GIRARD, R., VATTIMO G., *Waarheid of zwak geloof?* 2008, p. 70: "Historisch gezien tracht het christendom de rite af te schaffen, maar ook (of juist) daarom zag het vroege christendom in dat het hoe dan ook een zekere 'hoeveelheid' riten moest behouden, omdat dit onvermijdelijk was. Een minimale kerkelijke structuur en het rituele apparaat zijn middelen om te voorkomen dat de massa haar lynchgedrag ontketent."

⁷⁷⁸ SCHWAGER, R., *Must There be Scapegoats?* 2000, p. 181: "Even more radically than his Old Testament predecessors, Jesus unmasked the secret will to kill that is at work in all humans. Thus, with equally forceful insistence, he had to interpret peace as a pure act of God, as the kingdom of God. His gathering activity was the necessary counterpart to his diagnosis of violence."

⁷⁷⁹ AGNEW, M. B., "A Transformation of Sacrifice: An Application of Rene Girard's Theory of Culture and Religion" in: *Worship*. 61 (1987) 6, pp. 508: "But, prompted by Girard's insights, the "Holy Sacrifice of the Mass" can also be the place of continual conversion of a community already bonded together in baptism and in the Spirit of Christ. Liturgy is meant to be transformative not only of the lives of individuals but the life of the community as well. If Girard is correct Christian liturgy must be the place of the transformation of the community's tendency to violence. The community gathers to celebrate its baptismal incorporation into the death of Christ, but the boundaries of the community, marked out by baptism, are to be boundaries always permeable by the victim, the "other." The ritual of the eucharist is the place for Christians to be converted not only to Christ but to "the other": "I was a stranger, and you took me in." Vgl. HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 234: "In stead of the rite of scapegoating sacrifice that lies at the base of historical human community, and instead of the cultic rite [...] that reproduces its logic of exclusion and violence, this new community is founded on the communion meal. The early church was continually amazed and thankful that this table brought into one circle those who otherwise would be irrevocably separated by purity boundaries, who otherwise would be scapegoating each other and shedding each other's blood."

De liturgische praktijk laat ons zien dat we tegelijk zelf vervolger zijn, maar ook altijd ergens lijden onder vervolgingsgeweld.⁷⁸⁰ Tijdens de dienst van het woord wordt het evangelie op ons eigen leven gelegd. In de dienst van het brood wordt het laatste avondmaal herdacht waarbij Jezus Christus' zelfgave doorheen het breken van het brood en het delen van de wijn aanwezig wordt gesteld.⁷⁸¹ Zowel de schuldbelijdenis als de vredeswens zijn twee krachtige momenten van waaruit een positieve wederkerigheid spreekt. Ook in de communie ontstaat een nieuwe, liefdevolle gemeenschap rondom de Gekruisigde en Verrezenen.⁷⁸²

Het is dus niet verwonderlijk dat de Kerk de eucharistie in het centrum plaatst. Net omwille van haar transformatieve kracht bemiddelt de eucharistie het Rijk Gods waarin alle geweld definitief ten goede wordt gekeerd.⁷⁸³ Ook het repetitieve karakter van de zondagse eucharistie moet ervoor zorgen dat we niet ingaan op duivelse, mimetische bekingen, maar ons constant blijven bekeren.⁷⁸⁴

Er schuilt natuurlijk ook hier een gevaar in de ambivalentie waarin het christelijke verhaal in een alledaagse liturgische praktijk wordt vertaald. Via volksdevotie en andere sacrificiële interpretaties van de eucharistie kunnen offerpraktijken terug het christendom binnensluipen. Ook de hele sacralisering van de hostie lijkt eerder op archaische religiositeit, dan op een authentieke christelijke boodschap. Een treffend voorbeeld hierbij is de toversprook: "Hocus pocus" die waarschijnlijk afkomstig is van de Latijnse instellingswoorden: "Hoc est corpus meum" en een sterke magische bijklank heeft gekregen.⁷⁸⁵ Een ander voorbeeld is het fenomeen van de bloedende hostie.

Tot slot verwijs ik naar een krachtig, joods verhaal waarin een voorstelling van hemel en hel gegeven wordt. Net als in de eucharistie staat het samen-maaltijd-houden centraal. Op het eerste gezicht zijn hemel en hel volledig aan elkaar gelijk, tot men ziet hoe de mensen zich er gedragen. In de hel wordt de ander gezien wordt als een mimetisch obstakel en in de hemel heeft de mens zich van die romantische leugen verlost:

⁷⁸⁰ SEASOLTZ, R. K., "Human Victimization and Christ as Victim in the Eucharist" in: *Worship*. 76 (2002) 2, p. 121-122: "In the gift of the Eucharist we are meant to find ourselves in the narrative of Jesus' death and resurrection and to see that his story continues in our own lives. We are meant to move from simply identifying with Jesus to an embrace of the interior disposition of his experience through the power of the very Spirit of God. Through such participation one is not simply a victim of evil but one becomes a co-victor over evil in oneself and in the world. Honestly identifying with the event of Jesus' crucifixion means we must acknowledge that we are both crucifiers and crucified. Just as Jesus' wounds were healed through resurrection, so also our wounds may be healed through the Spirit, but first we must come to grips with the role of suffering in our lives."

⁷⁸¹ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 232-233: "When Jesus stood before the disciples and offered the bread and wine, his words can be taken in two ways at the time, both important. "This is my body" means that this bread stands for my body, and reminds you of the death I will suffer. But it can also mean that this bread is my "body", that is, it serves as my ritual sacrificial element, taking the liturgical place of the dead body of a sacrificial victim. In the first case the communion event points to the reality of Jesus' death as a scapegoat. In the second case, it points toward a substitution, an alternative practice to replace sacrifice. Celebration of the Eucharist explicitly mirrors the sacrificial event. It gathers the community as a crowd around the altar and the victim. But it gathers to remember the victim's innocence, to make peace without violence. [...] Just as bread and wine replace the victims, so does [...] the unifying bond among the members, instead of a shared participation in killing."

⁷⁸² CAVANAUGH, W.T., *Torture and Eucharist: theology, politics and the body of Christ*. Oxford, Blackwell, 1998, p. 232: "Eucharistic sacrifice is the end of the violent sacrifice on which the religions of the world are based, for its aim is not to create new victims but rather martyrs, witnesses to the end of victimization. Assimilation to Christ's sacrifice is not the continuation of the violence and rivalry needed to sustain a certain conception of society, but the gathering of a new social body in which the only sacrifice is the mutual self-offering of Christian charity. Martyrs offer their lives in the knowledge that their refusal to return violence for violence is an identification with Christ's risen body and an anticipation of the heavenly banquet."

⁷⁸³ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 92: "Now the creative sign of the self-giving victim bringing about a new humanity par excellence is the Eucharist-based Church."

⁷⁸⁴ ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*. 1998, p. 144: "Prayer is a constant reeduction of desire out of a mode of stumbling blocks and into a mode of desiring and receiving gratuitously"

⁷⁸⁵ DEMYTTENAERE, A., MOSTERT, M. (RED.), *De betovering van het middeleeuwse christendom: studies over ritueel en magie in de middeleeuwen*. Hilversum, Verloren Uitgeverij, 1995, p. 45.

Rabbi Haim of Romshishok was an itinerant preacher. He travelled from town to town delivering religious sermons that stressed the importance of respect for one's fellow man. He often began his talks with the following story: "I once ascended to the firmaments. I first went to see Hell and the sight was horrifying. Row after row of tables were laden with platters of sumptuous food, yet the people seated around the tables were pale and emaciated, moaning in hunger. As I came closer, I understood their predicament. Every person held a full spoon, but both arms were splinted with wooden slats so he could not bend either elbow to bring the food to his mouth. It broke my heart to hear the tortured groans of these poor people as they held their food so near but could not consume it. Next I went to visit Heaven. I was surprised to see the same setting I had witnessed in Hell – row after row of long tables laden with food. But in contrast to Hell, the people here in Heaven were sitting contentedly talking with each other, obviously sated from their sumptuous meal. As I came closer, I was amazed to discover that here, too, each person had his arms splinted on wooden slats that prevented him from bending his elbows. How, then, did they manage to eat? As I watched, a man picked up his spoon and dug it into the dish before him. Then he stretched across the table and fed the person across from him! The recipient of this kindness thanked him and returned the favor by leaning across the table to feed his benefactor. I suddenly understood. Heaven and Hell offer the same circumstances and conditions. The critical difference is in the way the people treat each other. I ran back to Hell to share this solution with the poor souls trapped there. I whispered in the ear of one starving man, "You do not have to go hungry. Use your spoon to feed your neighbor, and he will surely return the favor and feed you." "You expect me to feed the detestable man sitting across the table?" said the man angrily. "I would rather starve than give him the pleasure of eating!" "I then understood God's wisdom in choosing who is worthy to go to Heaven and who deserves to go to Hell."⁷⁸⁶

Einde der tijden

Voor het eerst in de geschiedenis is de apocalyps een menselijke mogelijkheid en dus dreigende realiteit geworden.⁷⁸⁷ Iedere tijd had wel zijn eigen eindtijdverwachtingen, maar vandaag is de mens in staat zelf het einde der tijden te veroorzaken met atoombommen en andere gesofisticeerde wapenuitrusting. Bovendien lijkt ook de opwarming van de aarde een serieuze bedreiging te vormen de leefbaarheid op onze wereldbol. Onze luxueuze levensstijl waarin overdadig consumeren wordt aangemoedigd, is een regelrechte aanslag op het milieu. Net als in het verhaal van Noach, dreigt door onze levenswijze het zeewater aan onze lippen komen te staan. Intussen zijn we ons er wel van bewust dat wij zelf hiervoor verantwoordelijk zijn en niet een straffende en vergeldende god. Daarmee hangt het eindtijdelijke geweld als een zwaard van Damocles boven ons hoofd.⁷⁸⁸ Het geweld radicaliseert zich, de tijd dringt... Globalisering en kapitalisering lijken dit proces nog te versnellen.

Hierboven hebben we al dit thema aangeraakt. Girard beweert dat het kruis het geweld definitief heeft ontmaskerd en daardoor een bewustwordingsproces in gang heeft gezet dat niet meer te stoppen is.⁷⁸⁹

⁷⁸⁶ KRANC, M., *The basicic masters' guide to management*. Devora Publishing, 2004, p. 108-109.

⁷⁸⁷ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 124: "Here apocalypse is a real historical possibility. The future perfect necessarily employed to evoke this total violence, because, as Jonathan Schell reminds us, "extinction is a human future which can never become a human present." Vgl. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 9: "La possibilité d'une fin de l'Europe, du monde occidentale et du monde dans ons ensemble. De possible est aujourd'hui devenu réel."

⁷⁸⁸ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 104: "The absolute is alive and well among us; the question is whether we can live it down, or outlive it, survive it."

⁷⁸⁹ Ook Nietzsche koppelt de crisis van het verschil aan het christendom, zij het op een volstrekt negatieve manier. NIETZSCHE, F., *De Antichrist*. 2003, p. 93-94: "Het onrecht ligt nooit in ongelijkheid van rechten, het ligt in de aanspraak op 'gelijke' rechten... Wat is slecht? maar dat zei ik al: alles wat voortkomt uit zwakheid, uit afgunst, uit wraak. – De anarchist en de christen zijn van dezelfde komaf... [...] De christen en de anarchist: beiden decadenten, beiden niet in staat anders te werken dan ontbindend, vergiftigend, beknottend, bloedzuigend, beiden met een instinctieve dodelijke haat behept tegen alles wat staat,

Doordat de zondebok niet langer het geweld kan tegenhouden en dus ook niet langer het verschil kan maken, worden we meegesleurd in een eindeloze indifferentiecrisis.⁷⁹⁰ Het ultieme mimetische opbod, *la montée aux extrêmes* zoals Girard het noemt⁷⁹¹, lonkt om de hoek en een directe oplossing lijkt er niet meer te zijn.⁷⁹² Met nieuwe stromingen als het nihilisme of postmodernisme probeert de mensheid zich nog een intellectuele houding aan te meten, maar deze stromingen overtuigen niet omdat ze het fundamentele probleem van geweld en differentie ontwijken of, erger nog, cultiveren.⁷⁹³ Maar is er een ander alternatief?

Bailie sums up our apocalyptic situation by suggesting that we see around us three options, all untenable. Those he calls reactionaries think that somehow we can revive structures of sacred violence to successfully maintain order. Those he calls revolutionaries believe we can violently destroy the people or structures responsible for scapegoating. We can sacrifice the sacrificers. Those he calls romantics believe the world is steadily coming to its senses, and we will finally “just say no” to violence in a pure insight of enlightened self-interest.⁷⁹⁴

Vanuit de girardiaanse hypothese wordt dus een nieuw verschil geïntroduceerd dat weerwerk moet bieden in tijden van indifferentie. Dit nieuwe verschil is het christelijke 'nee' tegen het zondebokgeweld dat in de figuur van Christus is geïncarneerd. Hem navolgen is volgens Girard dus de enige uitweg uit het apocalyptisch geweld.⁷⁹⁵ Zelfs als we met de moed der wanhoop aankijken tegen zoveel geweld, dan nog is het de taak van de christen te blijven vechten tegen dat geweld.⁷⁹⁶ Als christen moeten we blijven geloven in de mogelijkheid van het Rijk Gods.⁷⁹⁷

wat grandioos en stevig staat, wat duurzaam is en het leven zicht geeft op een toekomst.” Vgl. HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 193: “A frank description of scapegoating sacrifice reveals a good/bad tension at the basic level. Its violence can in fact save a community from more violence. But it persecutes unjustly. The recurring social need for sacrifice is a chronic evil, an addiction whose effect is undeniably real but never lasting.”

⁷⁹⁰ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 269: “The violent sacred as a dam against reciprocal destruction is eroding, and people must repent and seek a nonsacrificial basis for reconciliation. Otherwise, the future is a catastrophic one.” Vgl. MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 100: “The game is not endless, not *simply* because of our lethal technological progress, as if it were an accident of history ready to befall us at any moment, but in a complex way that the very notion of difference helps us to understand. It is not in spite of difference, but just because of it that the game appears to be up. [...] Because time is irreversible, the game is structurally bound to accelerate with the erosion of differences, with their inevitable deconstruction, with the closure of metaphysics, for no sooner is a difference postulated than it is liable to be deconstructed and demythologized, shown to inhabit, inform and enfold its other.”

⁷⁹¹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 12.

⁷⁹² GIRARD, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. 1978, p. 219: “Si la menace est vraiment effrayante, cette fois, c’est parce qu’elle est sans remède sur le plan où elle se situe, sans recours d’aucune sorte ; elle a cessé d’être “divine”.”

⁷⁹³ GIRARD, R., VATTIMO G., *Waarheid of zwak geloof?* 2008, p. 15: “Wanneer het zondebokmechanisme niet meer kan functioneren omdat de absolute onrechtvaardigheid en willekeur ervan zijn ontmaskerd, dan bevindt de moderne samenleving zich in een nieuwe *experimentele* fase, waarin de geschiedenis een laboratorium wordt waarin gezocht wordt naar nieuwe mechanismen om evenwicht en stabiliteit te bewerkstelligen.”

⁷⁹⁴ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 271. Zie: BAILIE, G. *Violence Unveiled*. 1995, p. 99.

⁷⁹⁵ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 198: “Reconnaître l’imitation et son ambivalence serait le seul moyen de sentir ce passage toujours possible de la réciprocité à la relation, de la contagion négative à une forme de contagion positive. L’imitation du Christ veut dire cela.”

⁷⁹⁶ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 142: “Il faut se battre jusqu’au bout, même si l’on pense qu’il s’agit d’une “vaine tentative”.” Vgl. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 15: “[S]’il en était besoin, que c’est à un autre type de rationalité qu’il faut en appeler pour comprendre la réalité de ce qu’il a entrevu. Nous sommes la première société qui sache qu’elle peut se détruire de façon absolue. Il nous manque néanmoins la croyance qui pourrait étayer ce savoir.”

⁷⁹⁷ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 98: “Le Royaume est déjà là, mais la violence des hommes le masquera de plus en plus. Tel est le paradoxe de notre monde. La pensée apocalyptique s’oppose donc à cette sagesse qui croit l’identité paisible, la fraternité, accessible sur le plan purement humain. Elle s’oppose aussi à toutes les pensées réactionnaires qui veulent restaurer de la différence, et qui ne voient dans l’identité qu’uniformité destructrice ou conformisme niveleur. La pensée apocalyptique reconnaît dans l’identité la source de conflit.”

In de christelijke traditie wordt het einde der tijden gekoppeld aan de terugkeer van Jezus Christus. Als het einde der tijden aanbreekt zal het uiteindelijk duidelijk worden wat de impact van het geweld is voor de mensheid. Vanuit een soort uitstel of *différance* zoals Derrida het zou noemen, leeft de mens zonder dat geweld onder ogen te zien.⁷⁹⁸ Wanneer het ware verschil zich op het einde der tijden zal manifesteren, dan is het ook logisch dat Jezus Christus, als incarnatie van dat verschil zal verschijnen.⁷⁹⁹ Ook deze parousie wordt getekend door een *différance*.⁸⁰⁰ De goddelijkheid van Jezus Christus waarop het christendom is gebouwd laat zich wel denken en navolgen, maar kan zich onmogelijk volledig veruitwendigen zonder zelf gewelddadig te zijn. Daarom wordt de parousie uitgesteld tot het einde der tijden.

Girard noemde *Achever Clausewitz* zijn *livre apocalyptique*.⁸⁰¹ Vanuit het Frans-Duitse conflict dat bij Napoleon startte en uiteindelijk werd uitgevochten in drie grote oorlogen werkt Girard zijn mimetische theorie verder uit en wijst hij op de steeds voortschrijdende massificatie van het oorlogsapparaat. Net omdat Girard vanuit een historisch perspectief vertrekt om deze apocalyptische realiteit te beschrijven, wordt zijn perspectief zeer radicaal en paradoxaal genoeg ook ergens gewelddadig.⁸⁰² Net omdat Girard teveel focust op het concrete, eindtijdelijke geweld en daartegenover het christelijke antwoord plaatst, raakt hij verstrikt in een quasimanicheïstische dualiteit waarin geen tijd en ruimte lijkt te zijn voor de derde dimensie van de persoonlijke bekering.⁸⁰³ Het is alsof de lezer onder dwang de keuze moet maken tussen het geweld of het christelijke alternatief. Men kan echter niemand tot bekering of geloof dwingen.

⁷⁹⁸ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 100: "The game is not endless, not *simply* because of our lethal technological progress, as if it were an accident of history ready to befall us at any moment, but in a complex way that the very notion of difference helps us to understand. It is not in spite of difference, but just because of it that the game appears to be up. [...] Because time is irreversible, the game is structurally bound to accelerate with the erosion of differences, with their inevitable deconstruction, with the closure of metaphysics, for no sooner is a difference postulated than it is liable to be deconstructed and demythologized, shown to inhabit, inform and enfold its other."

⁷⁹⁹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 191: "Personne ne veut donc voir ni comprendre que le 'retour' du Christ, dans la logique implacable de l'apocalypse, ne fait qu'un avec la fin du monde."

⁸⁰⁰ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 198: "L'accueil joyeux du Royaume, dont ces textes témoignent, a été étouffé dans un double mouvement: le noircissement catastrophiste, d'un côté ; le diffèrement indéfini de la Parousie, de l'autre."

⁸⁰¹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 9.

⁸⁰² GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 9: "Le livre que voici est un livre bizarre. Il se présente comme une excursion du côté de l'Allemagne et des rapports franco-allemands depuis les deux derniers siècles. Il avance en même temps de choses jamais dites avec la violence et la clarté qu'elles exigent."

⁸⁰³ MILBANK, J., "Stories of Sacrifice." 1995, p. 33: "Is Girard right to go behind the seeming contingency of violence, its origins in a subjective will, in favour of a thesis about its intersubjective inevitability? There is no doubt that he does this: desire 'to be' more can only be realized through imitation, he states, and this desire for the same must lead to conflict. Yet 'becoming more' is of the human essence and therefore inescapable. One might well wonder, therefore, precisely which non-Manichean alternative science and Christianity are able to point us towards."

BESLUIT

In het eerste deel hebben we gezien hoe Nietzsche de evangelische boodschap probeert te neutraliseren door Jezus Christus af te schilderen als een zonderlinge idioot. Nietzsche maakt van hem een karikatuur door hem als enkeling te beschouwen en het Koninkrijk Gods als een psychologische creatie te interpreteren. Nietzsches *double bind* tot de figuur van de enkeling vinden we dus ook terug in zijn band met Jezus Christus: enerzijds is er de fascinatie voor zijn tragische lot en anderzijds is er de verfoeilijking van elke navolging of vertaling van zijn blijde boodschap. Door Jezus Christus te isoleren van het christendom heeft Nietzsche de perfecte strategie gevonden om hem als enkeling toch te verafgoden en tegelijk de antichrist uit te hangen.⁸⁰⁴ Nietzsche wordt paradoxaal genoeg de mimetische dubbel van Jezus Christus.⁸⁰⁵ Nietzsche maakt van het christendom terug een mythe en vervalt dus in het aloude sacraliseringsgeweld ten aanzien van de zondebok/stichter. Met Girard hebben we in het eerste deel willen aantonen dat Jezus Christus inderdaad verschillende zondebokkenmerken vertoonde, maar tegelijk niet volledig in het plaatje van de normale vervolgingsteksten paste.

In het tweede deel zijn we binnen een antropologisch perspectief op zoek gegaan naar het christelijke verschil dat zich in de goddelijkheid van Jezus Christus manifesteert. Doordat we hebben geprobeerd de goddelijkheid van Jezus Christus te enten op andere, hedendaagse exclusieve posities zoals die van het idool, de koning of het slachtoffer, zijn we in dialoog getreden met onze eigen cultuur. Deze dialoog creëert immers een nieuwe opening waarin de christelijke boodschap terug relevant wordt. Of God al dan niet bestaat, daar liggen niet veel mensen meer van wakker, maar als de halfgoddelijke Mickael Jackson of Lady Di sterven dan staat de wereld in rep en roer. Ook vrouwenbesnijdenis in Somalië of

⁸⁰⁴ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 183: "Nietzsche veut séparer le Christ et le christianisme. Il n'est pas le seul. Mais contre cette interprétation d'un Christ ingénu, je cite à nouveau la phrase de Jésus : « Vous construisez des tombeaux pour les prophètes [...] et vous dites : « Si nous avions pas vécu au temps de nos pères, nous ne nous serions pas joint à eux ». » (Matthieu, 23, 29-30). Le Christ dénonce la répétition mimétique du passé, ce mécanisme mimétique selon les fils pensent faire mieux que les pères, être indemnes de violence."

⁸⁰⁵ GIRARD, R., *Dubbels en demonen*. 1995, p. 13-14: "De wederkerigheid zal zich ook voordoen op het niveau van het verlangen als elke partij model-obstakel wordt voor de andere. Het verlangen zal deze wederkerigheid vaststellen. Het verlangen observeert, het verzamelt steeds meer kennis over de ander en over zichzelf, maar deze kennis kan nooit de cirkel van zijn 'aliënatie' doorbreken. Het verlangen spant zich in om te ontsnappen aan de wederkerigheid die het vaststelt. Onder invloed van de gewelddadige rivaliteit moet elk model vroeg of laat veranderen in een anti-model. In plaats van gelijk te zijn, gaat het nu om anders-zijn. Iedereen wil breken met de wederkerigheid, en de wederkerigheid bestendigt zich op een omgekeerde manier."

terdoodveroordeelde homo's in Iran zijn slachtofferverhalen waar het christelijke perspectief terug in onze hedendaagse cultuur kan binnenkomen. Te vaak volgt een ontotheologisch discours op de vraag of Jezus echt God was.⁸⁰⁶ In dit tweede deel hebben we aangetoond dat er vanuit de antropologie een ruimte geopend kan worden waarin gelovigen en ongelovigen over die goddelijkheid met elkaar in discussie kunnen treden. Paradoxaal genoeg hebben we ook moeten vaststellen dat ondanks alle interessante antropologische beschouwingen de goddelijkheid van Jezus Christus tegelijk van een heteronomie getuigt die we antropologisch niet kunnen herleiden en dus doorverwijst naar een ander theologisch perspectief.⁸⁰⁷

In het derde deel hebben we proberen duidelijk te maken waarom het christelijke perspectief verder gaat dan de antropologie en in een bepaald opzicht die antropologie voltooit. Vanuit de theologie wordt de hele mens immers zelf deel van het verhaal. Hierboven wezen we op de auto-implicatie waarmee het toeschouwersperspectief niet langer houdbaar is. Gevangen in een al-te-menselijk verhaal van rivaliteit, ressentiment en afgunst dient de mens terug op zoek te gaan naar zichzelf. Op dit interdividueel niveau wordt iedere mens doorheen de confrontatie met de ander uiteindelijk opgeroepen tot verantwoordelijkheid voor die ander. Het is in die ommekeer naar de ander vanuit zichzelf toe dat de goddelijkheid van Jezus Christus ruimte krijgt en zich kan ontplooiën. Hier gaat de ethiek de ontologie dus vooraf. Het kiezen voor of tegen Jezus Christus is dus een fundamenteel ethische keuze die ons hele mens-zijn bepaalt.

Het is belangrijk te benadrukken dat het antropologische perspectief impliciet doorverwijst naar de theologische. Tegelijk zit ook in het antropologische perspectief al een basale keuze die niet vanuit de antropologie zelf te begronden is. Om het christelijke, geweldloze verschil te kunnen en vooral willen zien, zelfs binnen een antropologische context, is er een soort intellectuele bekering nodig. Girard zelf is door deze bekering gegaan wanneer hij de conclusie schreef van zijn eerste bekende boek *Mensonge romantique et vérité romanesque*.⁸⁰⁸ Het loskomen van het nietzscheaanse perspectief waarin de ander van geen tel is en waarin het eigen zelf zich nestelt in de romantische leugen van autonomie en zelfgenoegzaamheid vormt de eerste stap om het christelijke verschil te erkennen. De tweede stap vindt plaats als die intellectuele bekering ook op het eigen leven kan gelegd worden en we zelf rekenschap kunnen geven ten aanzien van dat christelijke verschil.

Dat de antropologie doorverwijst naar de theologie is ook een argument tegen de visie waarin de menselijkheid van Jezus wordt gescheiden van de goddelijkheid van Christus. In deze visie wordt 'Jezus' aanzien als een zonderlinge predikant die aan het begin van onze jaartelling rondtrok. 'Christus' daarentegen wordt dan gelinkt aan een vergoddelijking van die figuur door de eerste christenen en heeft uiteindelijk nog weinig met 'Jezus' te maken.⁸⁰⁹ Deze visie is niet volledig vrijblijvend omdat ze in essentie

⁸⁰⁶ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 20.

⁸⁰⁷ BOEVE, L., *God onderbreekt de geschiedenis*. 2006, p. 185: "Vanuit Jezus' mens-zijn wordt toegewerkt naar wat het betekent van deze mens te belijden dat hij de Christus is. Door deze beweging komen christenen volgens Schillebeeckx tot een beter en contextueel aangepast geloofsverstaan, en niet-christenen leren zo begrijpen dat het geloof van christenen geen achterhaald en onredelijk vasthouden is aan mythologische waanbeelden. [...] Door de maatschappelijke processen van secularisering en detraditionalisering is deze overlap tussen christelijke verstaanshorizon en hedendaagse cultuur echter in grote mate weggeërodeerd. De moeilijke stap van de 'bijzondere mens Jezus' naar de 'Godmens Jezus' is er zeker niet evidentier op geworden."

⁸⁰⁸ GIRARD, R., *Quand les choses commenceront*. 1994, p. 218.

⁸⁰⁹ GELDOLF, J. (RED.), *Dienstvaagd of vriendin. Een dialoog tussen filosofie en theologie*. Leuven, Acco, 2005, p. 91. Vgl. GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 935: "Cette contradiction est si gênant pour l'esprit que, tout au long du XIXe siècle, des hommes comme Renan se sont efforcés de distinguer deux Évangiles au fond: une prédication originaire qui appartiendrait seule à Jésus "historique" plus ou moins arbitrairement postulé, et une reprise transfiguratrice et falsificatrice de cette prédication qui en ferait une théologie, par une formidable mais banale volonté de puissance ecclésiale dont le prototype, bien sûr, serait l'apôtre Paul."

raakt aan de christelijke boodschap. Net omdat de vergoddelijking van Jezus Christus dat christelijke verschil incarneert, kan het per definitie niet losstaan van het leven en de verkondiging van diezelfde Jezus Christus. De vergoddelijking door de apostelen en eerste christenen is geen uitvinding of creatie van een nieuwe realiteit of nieuwe betekenis-horizon, maar wel een soort verzoening met en aansluiting bij een heteronomie/sacraliteit die vanaf het begin der tijden al aanwezig was in de wereld en door Jezus Christus radicaal ten goede werd gekeerd. Zelfs als de eerste christenen het leven van Jezus Christus hier en daar hebben opgesmukt en verdraaid, dan nog blijft de christelijke boodschap zo uniek dat het christelijke verschil dat in de goddelijkheid van Jezus Christus zit vervat overeind blijft.

De goddelijkheid van Jezus Christus erkennen, impliceert dus een verzoeningsproces waarbij de realiteit met zijn contingentie, zondebokgeweld en zinloos lijden wordt gekoppeld aan een fundamentele hoop en geloof waarin het christelijke alternatief van vergeving en zelfgave niet als utopie wordt afgeschilderd.⁸¹⁰ Zowel de kruisdood als de verrijzenis zijn essentieel in het christelijke verhaal. Wie doorheen het lijden toch van de heilzame evangelische boodschap kan getuigen incarneert het christelijke verschil.

§ 1. VICTIMAIRE DIFFERENTIE EN CHRISTELIJKE DECONSTRUCTIE

Als we de goddelijkheid van Jezus Christus omschrijven als de incarnatie van het christelijke verschil, dan is het aangewezen nog even stil te staan bij hedendaagse differentiedenkers als Jacques Derrida. In het boek van Andrew McKenna getiteld *Violence and difference* wordt het girardiaans zondebokdenken vergeleken met het deconstructiedenken van Derrida.

[T]he deconstructive critique of metaphysics, logocentrism, ontotheology, essentialism, and the like, corresponds in its structure and dynamics to Girard's critique of sacrificial practices. The occlusions and exclusions to which writing, the grapheme, are subjected correspond to the destiny of the sacrificial victim.⁸¹¹

Waar Girard de zondebok naar voorschuift als constitutief verschil, daar verwijst Derrida naar het proces van het schrijven. Vanuit dit oorspronkelijke verschil worden alle andere verschillen afgeleid en gelegitimeerd. Het probleem is echter dat het oorspronkelijke verschil niet in zichzelf gegrond is en dus zichzelf niet kan legitimeren. Bijgevolg kan de betekenis van dat verschil niet in het eigen denken worden gevat en het is alsof elk denken een blinde vlek heeft.⁸¹² Het is een illusie te denken dat een betekenisstructuur volstrekt autonoom en onafhankelijk zou kunnen opereren. Een fundamentele, onherleidbare decentrerende dient zich dus aan. De betekenis van het oorspronkelijke verschil wordt omwille van zichzelf uitgesteld en door Derrida bijgevolg *différance* genoemd.⁸¹³ De deconstructie is een

⁸¹⁰ Zie: MASLOW, A., "Peak experiences as acute identity experiences" in: *American Journal of Psychoanalysis*. 21 (1961) 2, p. 255. "[T]he therapeutic goal is, as with multiple personalities, to fuse them into an unsplit harmonious unity."

⁸¹¹ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 12.

⁸¹² VAN COILLIE, G., "Onderwijzen zonder wijzen. De onderwijskunde voorbij. Filosofisch-ethische reflecties." In: *Ethische Perspectieven*. 17 (2007) 2, p. 137.

⁸¹³ DERRIDA, J., *Positions*. Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 8-9: "First, *différance* refers to the (active and passive) movement that consists in deferring by means of delay, delegation, reprieve, referral, detour, postponement, reserving. In this sense *différance* is not preceded by the originary and indivisible unity of a present possibility that I could reserve, like an expenditure that I would put off calculatedly or for reasons of economy. [...] Second, the movement of *différance*, as that which produces different things, that which differentiates, is the common root of all the oppositional concepts that mark our language, such as, to take only a few examples, sensible/intelligible, intuition/signification, nature/culture, etc."

methode om ons bewust te worden van deze decentrerings.⁸¹⁴ Door binnen gelijk welke betekenisstructuur dubbelzinnigheden en inherente tegenstellingen bloot te leggen worden schijnbaar rationele verschillen die erin vervat zijn op losse schroeven gezet. In die zin spreekt Derrida van een proces van destabilisering.⁸¹⁵

Het is opmerkelijk hoe de girardiaanse hypothese op een eigenwijze manier een gelijkaardige deconstructie doorvoert. Zoals we hierboven meerdere malen hebben aangehaald, vertrekt de hypothese van een indifferentiatiecrisis waarin iedereen in het geweld gelijk wordt aan elkaar en een nieuw verschil noodzakelijk is om uit het allesverwoestende geweld te geraken. Dit nieuw verschil vindt men in de zondebok op wie al het geweld wordt geprojecteerd. Dit verschil wordt naderhand geïncultueerd doorheen allerhande religieuze rituelen en culturele taboes. Dit sacrale verschil als *différance* wordt in duister gehuld omdat het oorspronkelijke geweld, geïncarneerd door de zondebok onmogelijk gelegitimeerd kan worden.⁸¹⁶ Merkwaardig genoeg groeide er vanuit verschillende culturen een bewustwording waar dit sacrale verschil uit het duister trad. Zoals in het tweede deel al aangehaald bieden zowel de Griekse Tragedie als het Jodendom nieuwe perspectieven aan waarin het geweld waarop het sacrale verschil is gestoeld aan de kaak wordt gesteld. In *Evolution and Conversion* verwijst Girard in dit verband ook naar het Jainisme en Mahatma Ghandi.⁸¹⁷ Dit deconstructieve bewustwordingsproces neemt een nieuwe, radicale wending met de kruisdood en verrijzenis van Jezus Christus.⁸¹⁸

Le judaïsme ‘dédivinise’ les victimes et ‘dévictimise’ Dieu; c’est la séparation et la transcendance absolue. Dans le christianisme, Dieu est victime à nouveau. Il est victime divine.⁸¹⁹

Het slachtoffer krijgt doorheen de Gekruisigde hier voor eens en voor altijd een stem.⁸²⁰ Deze openbaring heeft echter de mensheid op zijn grondvesten doen daveren. Wat vanaf het begin der tijden verborgen was, werd nu plots openbaar: het sacrale verschil kon niet meer werken en de apocalyps werd

⁸¹⁴ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 101: “Deconstruction does not generate this crisis of difference, which I have identified as the sacrificial crisis. It is only symptomatic of its acceleration, which it enhances and magnifies by its demonstration that “there is nothing outside of the text [...] ; il n’y a pas de hors texte [...]”, no stable center to the structure, no transcendental signified that can anchor or arrest the substitution and displacement of signifiers.”

⁸¹⁵ DERRIDA, J., *Limited Inc.* Paris, Galilée, 1990, p. 271: «Il faut de la déstabilisation pour le « progrès » aussi. Et le dé- de déconstruction ne signifie pas la démolition de ce qui se construit, mais l’annonce de ce qui reste à penser au-delà du schème constructiviste ou destructionniste.»

⁸¹⁶ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 23: “What first takes place, according to Girard, is violence, and what then takes its place is the sacred. Both require a victim. The victim is the issue of violence and the origin of the sacred; it comes after nature and before culture, which originates in the sacred, that is, in the difference paid to the victim. The victim in this conception serves to bridge the gap between nature and culture and to mark their definitive rupture. And the difference between nature and culture issues from the primordial difference between the human and the sacred, which is inhabited from the beginning by what Derrida neologizes anarcho-epistemologically as *différance*.”

⁸¹⁷ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 212: “Certainly, the mimetic theory doesn’t exclude the possibility that a given society or religious group could reach a form of radical awareness of the violent nature of human beings. Because of that awareness, groups like the Jains were strongly persecuted in the past: being against the sacrificial order often entailed being scapegoated. Jainism probably reached that stage of awareness and proposed a form of radical anti-sacrificial asceticism, which is compatible with the Christian understanding. Ghandi saw a connection between Jainist philosophy and Christianity.”

⁸¹⁸ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 39: “Girard further argues this revelation of the victim as the foundation of human culture to be, in the person of Jesus, a decisive historical event that must subsequently work to deconstruct sacrificial institutions and, concomitantly, to reveal violence as wholly human rather than holy or sacred. Where Derrida is concerned, this principle is perhaps most succinctly formulated in the following dictum: “The stone which the builders have rejected has become the cornerstone” (cf. Ps. 118:22, Luke 20:17)”

⁸¹⁹ GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 97.

⁸²⁰ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 178: “An anthropology rooted in the victim is a strategy of detection that does not yield but reveals the very same constraints cited by Derrida, this same compulsion to disguise the agency of violence. At the bottom of the abyss, as at the epicenter of the pyramid, where Derrida places writing, is the surrogate victim.”

aangekondigd.⁸²¹ We zijn vandaag getuige van het steeds grotere gewicht dat de slachtofferpositie doorheen de geschiedenis heeft verworven. Zoals we in het tweede deel hebben benadrukt ligt hierin wel het gevaar dat het slachtoffer vandaag vanuit zijn exclusieve positie zelf terug dader wordt en vanuit hetzelfde geweld de dader tot slachtoffer maakt. De categorie 'slachtoffer' is immers een categorie die door de ander moet worden toegekend en gevaarlijk wordt als het 'ik' het claimt en eraan vasthoudt.

Omdat Girard het slachtoffer in het centrum van zijn theorie plaatst, wordt de deconstructieve beweging veel minder vrijblijvend. In de ethische herijking van de deconstructie wordt het geweld dat in de deconstructie wordt gethematiseerd doorgedacht en in zijn ethische consequenties *au sérieux* genomen.⁸²² Het gaat immers niet langer over een abstract, filosofisch begrip zoals *différance*, maar over een onschuldige slachtoffer, over een mens van vlees en bloed.⁸²³

Truth is not transcendental; if anything, it is transcendental, for it lies beneath us, underfoot, in the victim, or rather, in relation to the victim. [...] [N]o other notion of form of truth is salvageable from the wreckage of two and a half millenia of truth seeking, which Nietzsche [...] hailed ambivalently as the work of Christianity and of which deconstruction is the latest phase, perhaps the last phase. No other form or norm of truth appears to remain or be desirable, because, among other things, our desire for truth is explained by our desire to escape victimization. It is around the victim that our cognitive and moral impulses conjoin, that concern for fact and value cease to oppose each other. The victimary hypothesis is an antidote, a true remedy, to the cognitive nihilism that has recently beguiled as many theologians and philosophers as literary critics.⁸²⁴

Zoals we hierboven reeds hebben benadrukt is het slachtofferverhaal bij uitstek een christelijk verhaal. Girards victimaire deconstructie is in essentie een christelijke deconstructie.⁸²⁵ Zo kunnen we de deconstructieve methode in die zin aanwenden om bij elke betekenisstructuur en elke differentie waakzaam en aandachtig te zijn voor de slachtoffers van die structuur of die differentie.⁸²⁶ Op die manier leren we op anders naar dezelfde werkelijkheid te kijken en dit is ook een bij uitstek Bijbels perspectief.⁸²⁷

⁸²¹ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 139: "The victim is not a system but that by which all systems are to be tested, by which their false coherence is belied. The victim is not a property of the system, not in a dedivinized and ostensibly postsacrificial world, but the impropriety that the system seeks to ignore in order to function." Vgl. GIRARD, R., *De la violence à la divinité*. 2007, p. 915: "C'est la "déconstruction" complète de tout le système primitive qui révèle le mécanisme fondateur et laisse les hommes sans protection sacrificielle, en proie à la vieille discorde mimétique qui va prendre désormais sa forme typiquement chrétienne et moderne." Vgl. HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 264: "Apocalyps happens [...] when the old reconciling power of sacred violence withers and the new way to peace fails. [...] The cross works to deconstruct [...] but its positive meaning has much less effect."

⁸²² MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 24: "Whereas Girard advances a theory of violence, Derrida is concerned with the violence of theory."

⁸²³ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 126.

⁸²⁴ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 135.

⁸²⁵ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 160: "Ritual confirms that the victim is really killed. Myth suggests that the victim is killed in order to reproduce the effects of the first murder. The Bible is different, as it deconstructs this pattern, revealing the innocence of the victim."

⁸²⁶ MCKENNA, A. J., *Violence and Difference*. 1992, p. 184. Vgl. VAN COILLIE, G., *Mimese, geweld en differentie*. 2004, 76-77.

⁸²⁷ GIRARD, R., *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. 1999, p. 265: "[L]a violence collective des mythes et des rites [...] est due même type que la violence dans la Passion. La différence n'est pas dans les faits [...] mais dans leur interprétation." GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 217: "[W]e need to see a spontaneous scapegoat phenomenon behind the crucifixion, as well as behind the myths. The whole difference rests on the recognition of this phenomenon [...]."

§ 2. TRANSFORMATIEVE BEKERING EN CHRISTELIJKE PARADOX

In het derde deel hebben we uitgebreid gehad over de persoonlijke bekering. De apostel Paulus en de kerkvader Augustinus waren hierbij onze voorbeelden. We willen hier vooral de persoonlijke bekering vanuit zijn transformatieve kracht beschrijven om zo de brug te kunnen maken naar de laatste paragraaf die handelt over de goddelijkheid van Jezus Christus.

Bekering in het leven van een christen is noodzakelijk en onontbeerlijk. Als we in de vorige paragraaf hebben beweerd dat elke differentie in se gewelddadig is, dan is het evident dat wijzelf als mensen, één voor één, geworteld zijn in dat geweld. Vanuit de traditie spreekt men van erfzonde.⁸²⁸ De taak van iedere christen is dus om met dit geweld op een authentieke manier te leren omgaan.

Bekering is een existentieel proces met verschillende fases. Het bekeringsproces start op het moment de mens in staat is zijn eigen vaak onbewuste zondebokgeweld te zien en zichzelf dus ook als vervolger te erkennen. In eerste instantie moet de mens dan afstand nemen van dit geweld en moedig de strijd aanbinden tegen dit vervolgingsgeweld.⁸²⁹ De opdracht is uiteindelijk om zich met zichzelf te verzoenen, want wie zichzelf vervolgt als vervolger of vol ressentiment aan de slachtofferrol vasthoudt, blijft in hetzelfde geweld cirkelen.⁸³⁰ Om uit dit binaire en pathologische geweld te geraken moet dus een derde dimensie worden binnengebracht. Deze dimensie behoort intrinsiek tot de ternaire zinsstructuur van de mens. Deze dimensie laat zich dus ontdekken als een plaats waar de Ander, je naaste woont. Denken we terug aan de christelijke innerlijkheid waarvan Augustinus sprak. Geert Van Coillie spreekt in dit verband van het *ethos*.⁸³¹ Zolang deze derde dimensie niet aanwezig wordt gesteld in onszelf, is de bekering nog niet voltooid en blijven we steken in het polaire geweld. Girard schrijft:

A conversion in which you accept that you are part of the mimetic mechanism which rules human relationships, in which the observer acknowledges the fact that he himself is implicated in his observation. The distinction between an 'authentic' and 'inauthentic' desire is not always groundless, but when it coincides with the distinction between myself and the others, I think it is quite suspicious. Martin Heidegger believes that he stands apart from any mimetic influence from his social surrounding, with *Das Man*, that is the tagging along of all these people who believe and desire everything which is believed and desired around them. Therefore, in the moment in which everybody became Nazi around him, Heidegger became Nazi too...⁸³²

⁸²⁸ Zie: ALISON, J., *The Joy of Being Wrong*, 1998, p. 9.

⁸²⁹ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 22-23: "Le primat de la victoire est le triomphe des faibles. Celui de la bataille, en revanche, prélude à la seule conversion qui compte. Telle est l'attitude héroïque que nous avons cherché à redéfinir. Elle seule peut faire le lien entre la violence et la réconciliation, ou, plus précisément, rendre à la fois tangibles la possibilité d'une fin du monde et d'une réconciliation des hommes. On ne pourra pas sortir de cette ambivalence. Plus que jamais, j'ai la conviction que l'histoire a un sens ; que ce sens est redoutable ; mais qu' "aux lieux du péril, croît aussi ce qui sauve"."

⁸³⁰ SEASOLTZ, R. K., "Human Victimization and Christ as Victim in the Eucharist" in: *Worship*, 76 (2002) 2, p. 107: "There are many people in the world who think themselves as non-persons. Salvation calls them to discover their intrinsic dignity and worth. With that self-understanding they might discover something altogether different as they contemplate the cross and resurrection of the Lord Jesus. Reflecting on their own lives, they can see the extent of evil's power, but reflecting on Jesus on the cross, they can discover themselves, not as the crucifiers who brought about Jesus' death, but as victims, like him, who have been slain."

⁸³¹ VAN COILLIE, G., "Naboetsing, rivaliteit en religie." 2005, p. 20: "De miskenning van het menselijk *ethos* hebben we [...] als ziekmakend en 'patho/logisch' bestempeld. De schuine streep betekent dat de schakeling tussen wat de mens ten diepste raakt (*pathos*) en hetgeen de mens over zichzelf denkt (*logos*), letterlijk verbroken en doorgesneden is. Het *ethos* als verbindende middenterm tussen gevoel en denken is geschrapt. In een gepathologiseerde wereld is er geen derde, 'ethische' weg tussen emo- en technocratie. Een patho-*etho*-logische menswetenschap daarentegen peilt de reële en concrete menselijke situatie – het geïncarneerde, doorleefde en met anderen gedeelde *ethos*, in het Grieks: de 'gewone verblijfplaats' en de 'gewoonte' van de imiterende mens."

⁸³² GIRARD, R., *Evolution and Conversion*, 2007, p. 45-46.

In het tweede deel hebben we het uitgebreid over het begrip 'transformatie' gehad. Net omdat het begrip focust op de verandering die doorheen de vorm plaatsgrijpt, kan het ook in het licht van het bekeringsproces interessant zijn. Vanuit de mimetische en religieuze natuur wordt de mens tot die bekering opgeroepen.⁸³³ De bekering maakt van ons echter geen engelen of goden. Net daarom blijft bekering ook een levenslang proces waarin de mimetisch, zondige natuur van de mens telkens opnieuw via gebed en spiritueel leven moet worden omgevormd en op een niet-gewelddadig niveau getild worden.⁸³⁴ Zoals het christendom (en de kerk) voortdurend probeert een religie te zijn dat de sacrale, gewelddadige structuren heeft omgevormd tot weldadige, heilzame structuren, zo probeert de christen een leven lang zijn mimetische natuur om te vormen tot een liefdevolle, positieve mimeze.⁸³⁵

Een ander begrip dat hier interessant kan zijn is 'recontextualisering'. Van Coillie wijdt in zijn artikel "Gewoonte en verandering" een fragment aan deze recontextualisering waar het begrip ook wordt gelinkt aan Derrida's deconstructie:

We herinneren in dit verband [...] aan Derrida's praktische bepaling van deconstructie: "de meest levendige en ruimste aandacht voor de context en dus een onophoudelijke beweging van recontextualisatie." De uitwisseling en overdracht – de voortdurende recontextualisering – van mondelinge en schriftelijke informatie tussen individuen, generaties en culturen is bij Derrida een cruciaal thema. In een vraaggesprek [...] geeft Derrida een interessante reflectie over verandering-in-continuïteit (transcontinuïteit). "De keuze is niet tussen herhaling en vernieuwing, maar tussen twee vormen van herhaling en twee vormen van vinding. Ik denk dus dat er inventieve vormen zijn van respect voor de traditie, en dat er reactieve of niet-inventieve vormen zijn. Maar ik zou niet zeggen dat je, om iets nieuws te vinden of iets nieuws te laten gebeuren, de traditie moet verraden of vergeten." Geen differentie zonder herhaling en geen herhaling zonder verschil. Als dynamisch begrip is 'tra-ditie' – van trans: 'door' en dare: 'geven' in het Latijn – een vorm van relatie en communicatie en van reactualisering en innovatie. 'In-novatie' of vernieuwing impliceert een beperkte verandering eerder dan een totale revolutie – een combinatie van continuïteit en discontinuïteit [...]. De oplossingsgerichte dialoog mikt eveneens op de totstandbrenging van een transcontinue betekeniscontext. De term 'transcontextueel proces' [...] vertaalt de paradoxale spanning en speling tussen bestendinging en verandering. De deconstructie van de symptomatische context opent de weg naar een transcontextuele herstructurering (reframing).⁸³⁶

Daarmee wordt het hele betoog rondom bekering en transformatie krachtig samengevat. Bekering is inderdaad geen gewelddadige revolutie of totale omwenteling, maar een verandering-in-continuïteit

⁸³³ GIRARD, R., "Literature and Christianity." 1999, p. 37: "The Christian conversion is a transformation that reaches so deep it changes us once and for all and gives us a new being so to speak. The result is so superior that it is not possible to cancel that change, either by moving back or going around in a circle. To us Westerners moving in a circle is a fate worse than death. It is hell. The idea of conversion is much more than reform, repentance, re-energizing, repair, regeneration, revolution, or any other word beginning with "re" which suggests a return to something that was there before and which therefore limits us to a circular view of life and experience. In the Christian conversion, a positive change is connoted which is not caught inside a circle."

⁸³⁴ STANDAERT, B., *Spiritualiteit als levenskunst. Alfabet van een monnik*. Tielt, Lannoo, 2007, p. 305: "Spiritualiteit heeft te maken met je toeleggen op vormen – vormen die omvormen."

⁸³⁵ GIRARD, R., *Evolution and Conversion*. 2007, p. 218: "The 'transient' God [...] is the gradual transformation of the *sacred* into the *holy*. The God of the Bible is at first the God of the sacred, and then more and more the God of the holy, foreign to all violence, the God of the Gospels."

⁸³⁶ VAN COILLIE, G. 'Gewoonte en verandering. Naar een meta-ethiek van de oplossingsgerichte cognitieve therapie', in: L. ISEBAERT, LE FEVERE M., DE TEN HOVE, L. CAUFFMAN, G. VAN COILLIE, D. J. VAN DIJK, *Praktijkboek oplossingsgerichte cognitieve therapie*, Utrecht, De Tijdstroom, 2007, p. 256.

waarbij vanuit een subtiel spel van herhaling en christelijk verschil de christen zich met God, de wereld en zichzelf kan verzoenen. Vanuit de christelijke deconstructie dient zich immers een recontextualisering aan waarbij geen slachtoffers meer hoeven te vallen.⁸³⁷ Beking is dus tegelijk een radicale én subtiele verandering waarbij de mens naar eigen godsvrucht en vermogen zijn verantwoordelijkheid naar de ander en God opneemt.

Van Coillie wijst ook op de paradox omtrent beking en transformatie. De paradox is waarschijnlijk de meest aangewezen denkweg om het christendom in essentie te kunnen vatten. De paradox laat immers toe onverzoebare tegenstellingen toch samen te denken en creëert zo een ruimte om het christendom als schamel menselijk antwoord op de goddelijke, liefdevolle openbaring te zien.⁸³⁸ Het christendom is daarom tegelijk een religie en anti-religie en in die zin heeft het christendom ook zijn eigen ondergang al voorzien.⁸³⁹ Het christendom is ook de religie die haar rebelse stichter binnengebracht heeft in zeer strikte structuren om die radicale boodschap te kunnen doorgeven. Vanuit die christelijke inspiratie zijn bovendien zowel linkse ideologieën zoals de bevrijdingstheologie als rechtse, traditionalistische ideologieën ontwikkeld. In het christendom ontwaakt zowel de mogelijkheid van het koninkrijk Gods als de apocalyps.⁸⁴⁰ Maar de grootste paradox is ongetwijfeld het dogma dat Jezus Christus én God én mens is.

⁸³⁷ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 329: "To be reconciled with God is to recognize victims when we see them, to convert from the crowd that gathers around them, and to be reconciled with each other without them."

⁸³⁸ STANDAERT, B., *Spiritualiteit als levenskunst. Alfabet van een monnik*. Tielt, Lannoo, 2007, p. 179: "In een paradox is er een tegenstelling die de pure contradictie benadert, maar zodra men de paradox volledig heeft toegelaten, komt er een bevreedende ruimte open, vol van wederkerigheid." Vgl. p. 178: "De paradox is wezenlijk: hij bevraagt het zelf dat in zichzelf volhardt en dat het andere dan zichzelf naar zich toe zou willen buigen om het tot zichzelf te herleiden. [...] Wee een cultuur die geen raad meer weet met paradoxen: die loopt uit op blind geweld, want ze bestaat nog slechts uit de systematische ontkenning van het andere dan zichzelf. In haar leeft nog slechts een vreselijke totalitaire droom." Vgl. p. 177: "Er zijn [...] vormen van paradoxaal spreken waarbij de geest verplicht wordt vrij te komen van een te primaire of grove benadering van de onmiddellijke werkelijkheid."

⁸³⁹ GIRARD, R., *La conversion de l'art*. 2008 : "[D]ans le christianisme, une transformation du religieux était en train de s'effectuer, qu'elle était présente depuis toujours, que c'était la disparition du religieux au sens où il retient et attire les hommes. C'est-à-dire ce religieux fondé sur le meurtre collectif." GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 10: "C'est le christianisme qui démystifie le religieux et cette démystification, bonne dans l'absolu, s'est avérée mauvaise dans le relatif, car nous n'étions pas préparés à l'assumer. Nous ne sommes pas assez chrétiens. On peut formuler ce paradoxe d'une autre manière, et dire que le christianisme est la seule religion qui aura prévu son propre échec."

⁸⁴⁰ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 191: "Si les hommes se battent plus en plus, c'est qu'une vérité s'approche contre laquelle réagit leur violence. Le Christ est cet Autre qui vient et qui, dans sa vulnérabilité même, provoque un affolement du système." Vgl. p. 198: "Le accueil joyeux du Royaume, dont ces textes témoignent, a été étouffé dans un double mouvement: le noircissement catastrophiste, d'un côté ; le différemment indéfini de la Parousie, de l'autre."

§ 3. DE GODDELIJKHEID VAN CHRISTUS

Ten slotte keren we terug naar Girards eerste boek *Mensonge romantique et vérité romanesque* dat opent met een citaat van Max Scheler: “De mens heeft of een God of een afgod.”⁸⁴¹ Het citaat komt uit een interessant tekstfragment uit Schelers *On the Eternal in Man*:

This law stands: every finite spirit believes either in God or in idols. And from it there follows this pedagogic rule of religion: the correct way of dispelling “unbelief” is not that of guiding a man to the idea and reality of God by arguments external to his personal condition (whether by ‘proofs’ of by persuasion), but that of showing him invincibly, as may certainly be done from any individual life or life typical of any class of men, that he has installed a finite good in place of God [...] In thus bringing a man to *desillusion* with his idol [...] we bring him *of his own accord* to the idea of the reality of God. Hence, what I have called the ‘shattering of idols’ is the principal (and only) way to prepare the religious development of the personality. For though belief in God [...] has no specific, positive cause in the psychic history of man, such a cause certainly underlies disbelief in God, or rather the permanent self-delusion of putting a finite good (*e.g.* the State, art, a woman, money, knowledge) in the place of God, or of *treating* it ‘as if’ it were God. Once this cause is uncovered, once the veil is removed which concealed the idea of God from the soul of man, once his idol is shattered, which has *interposed* between himself and God, once he is restored to a correct vision, from the jumbled or inverted order of things with which he bedeviled his mind’s eye of from the order of values that enslaved his heart, *then* it is that the religious act turns from its whore mongering in spontaneous quest of its proper object, the idea of God.⁸⁴²

Vanuit bovenstaand citaat zou men de veel gestelde vraag: “Waarom in Jezus Christus geloven?” kunnen omdraaien: “Waarom niet in Jezus Christus geloven?” Als we sowieso een god of een afgod nodig hebben, waarom laten vele mensen zich dan strikken door valse goden die vanuit hun eigen geweld een valse realiteit weerspiegelen? Waarom zouden mensen geen moeite doen om de liefdevolle boodschap die Jezus Christus heeft verkondigd en ten einde toe heeft voorgeleefd in zichzelf te laten resoneren?

De ruimte waarin Jezus Christus als God kan binnenkomen, is dus ook de ruimte waar andere afgoden wonen. Willen we Jezus Christus als God erkennen, dan moeten we die ruimte eerst leegmaken. We kunnen hier spreken van een menselijke zelfontleding waarbij we ook onze eigen identiteit in vraag moeten stellen.

L’amour introduit dans la relation une différence vraie en la niant, la violence, une identité en la niant.⁸⁴³

Niet vanuit geweld, maar vanuit liefde wordt het christelijke verschil ingesteld. Door de mensen aan het kruis genageld en als zondebok verguisd, keert Jezus Christus door zijn liefdevolle zelfgave het verschil ten goede.⁸⁴⁴ Wanneer mensen naar zijn voorbeeld bewust afstand nemen van het valse verschil waarop men zich profileert en zijn identiteit bouwt, kan een nieuw heilzaam verschil met de ander ontstaan.⁸⁴⁵ De

⁸⁴¹ GIRARD, R., *Mensonge romantique et vérité romanesque*. 1961, p. 9.

⁸⁴² SCHELER, M., *On the Eternal in Man*. Hamden, Shoe String Press, 1972, p. 267-268.

⁸⁴³ VAN COILLIE, G. *Mimese, geweld en differentie*. 2004, p. 209. Het citaat is afkomstig van Paul Dumouchel.

⁸⁴⁴ HEIM, S. M., *Saved from Sacrifice*. 2006, p. 160: “There is a sacrificial transaction taking place at the cross, but it is one that humans have organized, not God. And yet God has made his evil transaction the occasion for a better one, one in which scapegoating itself can be overthrown.”

⁸⁴⁵ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 219.

onmiddellijkheid van onze valse, gewelddadige verlangens moet plaats maken voor een bemiddeling waarin Jezus Christus als voorbeeld ons het goede laat navolgen.⁸⁴⁶ Hierin vinden we het ware verschil dat in de goddelijkheid van Jezus Christus wordt geïncarneerd. Het is een verschil vanuit zelfgave en zelfverloochening met het oog op het goede en de liefde.⁸⁴⁷

De goddelijkheid van Jezus Christus kan zich per definitie onmogelijk afdwingen, want daarin zou het gewelddadig zijn. Iedere mens krijgt de fundamentele vrijheid om die goddelijkheid al dan niet te erkennen. Toch wordt de mens vanuit het evangelie fundamenteel door het christelijke verschil geappelleerd en dit in tweevoudige zin. Enerzijds toont het evangelie ons Jezus Christus als een mens die volkomen gelijk is aan de liefdevolle vader. Doorheen zijn verkondiging en leven had hij aandacht voor de kleine mensen en was hij streng voor hen die in hun eigen verhaal opgesloten zaten. Hij ging niet mee in het mimetische opbod met de farizeeën en Schriftgeleerden en redde de zondares door tussen haar en de woedende menigte in te gaan staan. De mensenkennis van Jezus Christus was ongezien en de ultieme zelfgave tot op het kruis ongehoord. Anderzijds toont er zich een heteronomie in het slachtofferschap van Jezus Christus. Net omdat hij het opneemt voor de kleine, uitgesloten mensen en hen uit hun weinig benijdenswaardige positie te bevrijden wordt hij gelijk aan hen.⁸⁴⁸ Net zoals het gelaat van een bedelaar ons ten diepste kan aanspreken, des te meer spreekt het kruis van een totaal onschuldig slachtoffer.⁸⁴⁹

De goddelijkheid van Jezus Christus wordt traditioneel vaak verbonden met begrippen als uniciteit en exclusiviteit. Deze begrippen moeten echter binnen de bovenstaande, ethische context begrepen worden. Wanneer de uniciteit of exclusiviteit zou impliceren dat we mensen die niet in Jezus Christus geloven moeten buitensluiten, dan stuiten we op een *contradictio in terminis*, want het christelijke verschil moet juist oog hebben voor de slachtoffers van elke differentie. De uniciteit en de exclusiviteit moeten eerder begrepen worden in de radicale keuze die elke mens ten aanzien van Jezus Christus moet maken. Net omdat Jezus Christus het perfecte beeld is van de liefdevolle Vader is hij als voorbeeld en model uniek. Net omdat Jezus Christus met zijn kruisdood het zondebokgeweld voor eens en altijd uit de wereld geholpen heeft en daardoor een keerpunt in de geschiedenis werd, kan Girard zeggen dat enkel Jezus Christus ons kan redden. Vanuit deze exclusiviteit en uniciteit wordt iedere christen verwacht Jezus Christus na te volgen en naar andere mensen toe te gaan. In plaats van uit te sluiten, opent deze uniciteit en exclusiviteit een nieuwe ruimte waarin er extra aandacht uitgaat voor de kleine, uitgesloten mensen.

Het christelijke verschil manifesteert zich dus enerzijds in een absoluut verschil ten aanzien van het zondebokgeweld en anderzijds in een subtiel verschil van het geloof.⁸⁵⁰ Vanuit deze dubbelzinnigheid blijkt de moeilijke evenwichtsoefening die het christendom telkens opnieuw moet ondergaan. Wie teveel

⁸⁴⁶ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 228: “Quelque chose se joue donc de fondamental entre ces deux proximités du dieu, à la fois semblables et contraires: une différence essentielle entre la promiscuité divine et la présence de Dieu. Ne pas voir cette différence constitue un grand danger. Ce qui sauve, c’est de comprendre qu’il n’y a qu’une bonne proximité: l’imitation du Christ, ceci pour éviter l’imitation des hommes.” Vgl. GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 214: “[O]n ne peut entrer en relation avec le divin que dans la distance; il nous faut pour cela un Médiateur, et ce Médiateur est Jésus Christ. C’est là tout le paradoxe que nous avons à affronter, et la nouvelle rationalité que la théorie mimétique veut soutenir.”

⁸⁴⁷ MATTEÛS16, 24-25: “Toen zei Jezus tegen zijn leerlingen: ‘Wie achter mij aan wil komen, moet zichzelf verloochenen, zijn kruis op zich nemen en mij volgen.’”

⁸⁴⁸ SCHWAGER, R., “La mort de Jésus. René Girard et la théologie.” in: Anspach, M. R. (red.) *Girard*. Paris, L’Herne, 2008, p. 130: “Mais comme Girard, lui-même le constate, il dépasse les analyses anthropologiques: derrière les nombreuses victimes de l’histoire du monde qui n’ont pas choisi de l’être, il découvre en effet une victime unique qui n’a plus du tout été choisie au hasard, mais qui a attiré “nécessairement” sur soi tout le péché et la violence des hommes parce que, n’ayant aucune part à ces puissances mauvaises, il représentait pour elles la provocation suprême.”

⁸⁴⁹ LEVINAS, E., *Entre Nous*. 1991, p. 66.

⁸⁵⁰ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*, 2007, p. 7: “Qu’on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales: car il y a cette extrême différence, que la violence n’a qu’un cours borné par l’ordre de Dieu, qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu’elle attaque, au lieu que de la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis ; parce qu’elle est éternelle et puissante comme Dieu même.” Dit citaat is afkomstig van Blaise Pascal.

het absolute verschil benadrukt, zal de vervolgers of zichzelf blijven vervolgen. Wie een zuiver, geweldloos bestaan nastreeft, dreigt het tegendeel te verwezenlijken. Pascal schreef: “Qui fait l'ange, fait la bête.”⁸⁵¹ De differentie van de discontinuïteit moet dus gedeconstrueerd en bemiddeld worden.⁸⁵² Wie teveel het subtiele verschil benadrukt, zal misschien voorbijgaan aan het radicale 'nee' tegen het geweld. Op die manier dreigt het christendom terug te vervallen in het sacrale geweld dat iedere religie tekent. Helaas toont de geschiedenis ons meerdere voorbeelden van sacraal geweld dat door de christelijke Kerken is begaan.

Hierboven werd gesteld dat de grootste paradox van het christendom de stelling is dat Jezus Christus én God én mens is. Uiteindelijk is in hem het absolute en het subtiele verschil geïncarneerd. In het Passieverhaal wordt het menselijk zondebokgeweld aan de kaak gesteld. In de verrijzenis wordt het menselijke geweld overstegeen en wordt een ruimte gecreëerd voor geloof en vergeving.⁸⁵³ Ook Girard benadrukt de kracht van deze in se victimaire paradox:

Tout au contraire, le Dieu qui surgit auprès de l'émissaire consentant est un dieu parfaitement inconnu, le plus extérieur et le plus intérieur à l'humanité commune, *le plus Dieu et le plus homme*. La figure du Messie royal et de l'émissaire consentant, dans leur conjonction, réalisent ces conditions. La nouveauté inouïe, [...] c'est que *Dieu est désormais aux côtés de la victime émissaire*. Il est en dehors de la cité ordonnée par le jeu de la différence sacrée.⁸⁵⁴

Het is niet verwonderlijk dat het kruisteken hét symbool van het christendom is geworden. De goddelijkheid van Jezus Christus gaat immers doorheen het kruis. In zijn kwetsbaarheid en zijn slachtofferschap komt Jezus Christus ons tegemoet en provoceedt hij elke menselijke betekenisconstructie die niet op het christelijke verschil is gefundeerd.⁸⁵⁵

Terugblikkend op onze onderzoeksvraag kunnen we antwoorden dat de goddelijkheid van Jezus Christus tegelijk gelijk en verschilt van de goddelijkheid van primitieve goden. De gelijkenis komt voort uit de menselijke, religieuze natuur die het christendom heeft vormgegeven. Het christendom gaat immers over incarnatie en neemt dus bijgevolg ook menselijke vormen aan. Het verschil komt voort uit het feit dat doorheen de kruisdood en de verrijzenis het zondebokgeweld dat aan de oorsprong ligt van elke vergoddelijking wordt ontmaskerd. De goddelijkheid van Jezus Christus wordt op paradoxale wijze het slachtofferschap gecombineerd. De goddelijkheid van Jezus Christus krijgt hierdoor echter pas betekenis naar mate mensen bereid zijn hun eigen geweld onder ogen te zien en zich van hun gewelddadige idolen te ontdoen. Daarom is de goddelijkheid van Jezus Christus niet gestoeld op het geweld, maar op de liefde.

⁸⁵¹ BURGGRAEVE, R., *Eigen-wijze liefde*. 2000, p. 199.

⁸⁵² GIRARD, R., *Celui par qui le scandale arrive*. 2001, p. 188: “La discontinuité du message chrétien ne s'incarne pas immédiatement.”

⁸⁵³ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 19: “La théorie mimétique ne cherche pas à démontrer la nullité du mythe, mais à mettre au jour *une discontinuité et une continuité fondamentales entre la Passion et le religieux archaïque*. La divinité du Christ précède la Crucifixion, introduit une rupture radicale par rapport à l'archaïque ; mais la résurrection du Christ, en revanche, est en total continuité avec toutes les formes de religieux qui l'ont précédée. La sortie du religieux est à ce prix. On ne peut faire une bonne théorie de l'homme qu'à partir d'une bonne théorie de Dieu.”

⁸⁵⁴ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 104-105.

⁸⁵⁵ GIRARD, R., *Achever Clausewitz*. 2007, p. 191: “Le Christ est cet Autre qui vient et qui, dans sa vulnérabilité même, provoque un affolement du système.”