

I. De wereldwijde puzzel van archaïsche religies "uit-gelegd"



In de Boliviaanse Andes organiseren inheemse volkeren elk jaar *Tinku*, een festival waarbij vooral mannen uit verschillende dorpen hevig met elkaar op de vuist gaan. Het rituele gevecht vindt plaats begin mei. Wie eraan deelneemt, gelooft dat het offeren van menselijk bloed nodig is om van de berggeesten een goede oogst af te smeken. Vaak omhelzen strijdende partijen elkaar na afloop. De bedoeling van het ritueel is immers het creëren en bestendigen van orde en vrede.

Als westerlingen staan we er een beetje van te kijken. Dat de uitbraak van oncontroleerbaar geweld taboe is, kunnen we nog begrijpen. Maar dat je gewelddadige rivaliteit ten gevolge van eventuele voedseltekorten bij misoogsten zou vermijden door... gewelddadige rivaliteit toch toe te laten tijdens een duidelijk afgebakende periode van enkele dagen, vinden we op zijn minst vreemd. Bovendien geloven we niet dat een vruchtbare oogst afhangt van de vraag of je wel hard genoeg op het gezicht van een volksgenoot hebt getimmerd. De traditionele bewoners van de Andes zijn al eeuwenlang overtuigd van het tegendeel. Ze vertellen mythes over berggeesten en over Pachamama (Moeder Aarde), goddelijke wezens die mensenoffers vragen. Het valt op hoe die goddelijke wezens op twee manieren in verband worden gebracht met geweld: enerzijds is de mogelijk gewelddadige desintegratie van een gemeenschap het gevolg van "goddelijke toorn"; anderzijds vragen de goddelijke krachten om gewelddadige ceremonieën.

De vergoddelijking of sacralisering van geweld kent dus twee aspecten: het geweld is *taboe* (in de mate dat het oncontroleerbaar is), tenzij het wordt benaderd in de context van een *ritueel* (in de mate dat het controleerbaar is). Het ritueel moet potentieel destructieve sacrale krachten ombuigen in vruchtbare dynamieken. Overtredingen van taboes, door slecht of niet-uitgevoerde rituelen, vergroten de kans op crisissituaties (een slechte oogst, bijvoorbeeld, of de uitbraak van besmettelijke ziektes). Die crisissituaties worden stevast gepercipieerd als straffen van de goden. Goed uitgevoerde rituelen functioneren dan ook als een vaccin: een kleine dosis geritualiseerd (offer)geweld moet gemeenschappen immuun maken tegen epidemieën van oncontroleerbaar geweld allerhande.

Samen met veel andere antropologen heeft de Frans-Amerikaanse denker René Girard (1923-2015) vastgesteld dat archaïsche religies over heel de wereld geweld als iets sacraals beschouwen. Het zopas beschreven Tinku festival is slechts een van duizenden voorbeelden waaruit dat blijkt. **Dat geweld bij de erfgenamen van oeroude religies als iets goddelijks wordt gezien, is een feit. Het is geen theoretische hypothese. Dat rituelen in die context worden onderhouden om het voortbestaan van gemeenschappen te verzekeren, is eveneens een feit. Dat geweld het eerste verschijnsel zou zijn dat gesacraliseerd werd, is dan weer wel een hypothese.** Ze behoort tot de kern van Girards zogenaamde "mimetische theorie" over geweld, cultuur en religie. Girard weigert te geloven dat religie ontstaan zou zijn als primitief verklaringsmiddel. Hij veronderstelt dat de prehistorische mens vooral bezig was

met overleven, niet dat die mens een soort filosoof of wetenschapper *avant la lettre* was. Natuurlijk wordt religie soms gebruikt als verklarmiddel, maar dat betekent nog niet dat religie ontsproten is aan de poging om de werkelijkheid te verklaren. Het is niet omdat elektriciteit wordt gebruikt om treinen te doen rijden, dat elektriciteit ontstaan zou zijn vanuit de poging om treinen te doen rijden.

De prehistorische mens kende bedreigingen zoals andere dieren: natuurrampen, roofdieren, ziektes... Archeologische vondsten wijzen uit dat er echter ook een andere, meer specifieke bedreiging opdook voor de prehistorische mens: het probleem van escalerend dodelijk geweld onder soortgenoten, zowel binnen als tussen gemeenschappen. Bij onze naaste verwanten, de apen, kunnen we op zeldzame ogenblikken waarnemen hoe er bij uiterst sociale dieren soms een einde komt aan intern groepsgevecht. In de documentaire *Clever Monkeys* geeft David Attenborough onder andere commentaar bij een uit de hand gelopen rivaliteit om macht in een groep ceylonkroonapen (makaken): *"Er is een groepslid gedood tijdens een gevecht. Hij was de leider. Het was een strijd om controle over de groep. De dieren zijn ongewoon kalm terwijl ze zich rond het lijk verzamelen. De triomferende nieuwe leider slaat het tafereel gade vanop een afstand. Zijn verwondingen worden genegeerd. Sommige groepsleden die mede verantwoordelijk zijn voor de neergang van de oude leider zijn nu teder en respectvol tegenover hem..."*

Naar verluidt zijn meer makaken het slachtoffer van soortgenoten dan van roofdieren. Zoals andere onderzoekers observeerde antropoloog David Watts gelijkaardige uitbarstingen van geweld bij chimpansees. Een groep chimpansees staat quasi voortdurend onder druk door interne rivaliteiten. Vooral mannetjes vormen regelmatig veranderende allianties om op te klimmen in de sociale hiërarchie. Daarnaast vormen de dieren geregeld patrouilles die naburige groepen chimpansees of andere apen aanvallen. Een gemeenschappelijke externe vijand blijkt, althans kortstondig, het samenhorigheidsgevoel binnen een groep te versterken, zeker als die vijand gezamenlijk wordt opgepeuzeld.

Bij de grootste groep wilde chimpansees die ooit werd onderzocht, observeerde David Watts vooralsnog een unicum: enkele mannetjes vielen een ander mannelijk lid van de *eigen* groep aan, en enkele dagen later bezweek dat groepslid in afzondering aan zijn verwondingen. De groep bestond uit meer dan 150 chimpansees. Het is waarschijnlijk geen toeval dat de dodelijke aanval op een eigen groepslid precies in die groep gebeurde. Ook bij mensen blijken groepen vanaf 150 leden de integratie van sommige individuen te bemoeilijken. Tegelijk nemen interne spanningen nogal eens toe. René Girard veronderstelt dat het bij de prehistorische mens niet anders was. De mimetische (d.i. imitatieve) vermogens bij de mens zijn immers groter dan die van apen, en daardoor kan rivaliteit gemakkelijker escaleren. Aan de ene kant leert de mens beter van anderen door mimesis (imitatie), maar aan de andere kant kunnen mimetische processen in de context van begeerte aanleiding geven tot geweld. Mensen begeren niet alleen vanuit instinct en natuurlijke behoefte, ze kopiëren ook elkaars begeerte en ambitie. In dat opzicht kent de menselijke begeerte geen grenzen, wat vandaag ecologische rampen veroorzaakt. Wie bijvoorbeeld kleren genoeg heeft om enkele winters te overleven, doet vaak toch nog aankopen van winterkledij tijdens solden.

De menselijke identiteit is een combinatie van *nature* en *nurture*. Elk mens wordt wel geboren met de behoefte aan water, maar geen enkel mens wordt geboren met pakweg het verlangen om advocaat te worden. Bepaalde begeertes en ambities nemen we in de loop van ons leven over van onze omgeving. De begeerte die berust op imitatie, de zogenaamde mimetische begeerte, leidt tot rivaliteit en geweld als mensen het object van hun begeerte niet kunnen of willen delen. Zelfs als er genoeg van iets is voor

iedereen, kan er dus geweld ontstaan. Daarnaast kan de niet-instinctieve, cultureel gevormde begeerte bij de mens soms zo sterk ontwikkeld zijn dat natuurlijke behoeftes worden onderdrukt. Een ziekte als anorexia (het verslavende verlangen aan niet eten) zou bijvoorbeeld niet mogelijk zijn als de mens louter door *nature* werd gedreven.

René Girard wijst erop dat mimetische rivaliteit om voedsel, territorium, vrouwen en macht in prehistorische mensengroepen soms zodanig moet zijn geëscaleerd dat het voortbestaan van die groepen in het gedrang kwam. **Mimetische begeerte veroorzaakt, met andere woorden, een soms allesvernietigende verdeeldheid in een groep (een situatie van "allen tegen allen"). Een ander mimetisch proces kan een complete desintegratie van een groep echter voorkomen: de door imitatie van bondgenoten verkregen eenheid tegen een gemeenschappelijke vijand (een situatie van "allen tegen een").** Girard gaat ervan uit dat de prehistorische aapmens veel vaker het gebeuren van verenigend en kalmerend (zie hoger) groepsgeweld moet hebben ervaren dan apen dat doorgaans ervaren, precies wegens een groter mimetisch vermogen. Daardoor wordt het doden van een gemeenschappelijk slachtoffer uiteindelijk als een oplossing voor allerlei spanningen en problemen ervaren, en beginnen aapmensen dat met opzet te doen. **Volgens René Girard ligt daar de breuklijn tussen apen en mensen: in prehistorische mensengroepen wordt het doden van een slachtoffer geritualiseerd in offergeweld, terwijl apen geen offer(ritueel) ontwikkelen. Het zou toch wel heel toevallig zijn dat de oudste offerrituelen opzettelijk de structuur aannemen van wat apen soms spontaan ervaren. De oorsprong van het offerritueel zoeken in gelijkaardige ervaringen bij onze voorouders, de aapmensen, is dus allesbehalve vergezocht. Bij de oudste offerrituelen beginnen leden van een gemeenschap opzettelijk met elkaar te vechten, waarna het offer wordt gebracht, vanuit de overtuiging dat heel dat gebeuren voor orde en vrede zorgt.**



René Girard benadrukt in zijn werk keer op keer dat er een vergissing ten grondslag ligt aan het ooit wijdverspreide geloof in de werking van offers. Slachtoffers van groepsgeweld krijgen bij de prehistorische mens, via associatie, verkeerdelijk een dubbelzinnige betekenis: de levende aanwezigheid van een slachtoffer betekent geweld (wanorde), terwijl de dode aanwezigheid van dat slachtoffer vrede (orde) betekent. In werkelijkheid is het slachtoffer natuurlijk niet schuldig aan het geweld, noch aan de vrede. **Mimetische processen zijn de ware oorzaak van verdeeldheid en eenheid binnen een groep. Hoogstens is het slachtoffer een van de vele deelnemers aan het spel van mimetische rivaliteit, maar is het lang niet exclusief verantwoordelijk voor die rivaliteit. Met andere woorden, het slachtoffer is een zondebok: het wordt onterecht schuldig bevonden aan een desintegratie van de groep waarvoor het niet, of slechts gedeeltelijk, verantwoordelijk is.** Zodra die dubbelzinnige betekenis evenwel ontstaan is, wordt een nieuwe uitbraak van geweld geïnterpreteerd als de spokende, opnieuw "levende" aanwezigheid van een eerder geslachtofferde persoon die zagezegd verantwoordelijk is voor geweld. Met andere woorden, aapmensen beginnen geweld als de aanwezigheid van een onzichtbare persoon te ervaren, terwijl apen dat niet doen. Op die manier wordt het geloof in geesten en goden geboren. Tegelijk beginnen aapmensen de gewelddadige aanwezigheid van de zagezegde geesten en goden tegen te werken door opnieuw een slachtoffer te doden: geritualiseerd offergeweld aan de goden moet het taboe op de gewelddadige goddelijke toorn in stand

houden. Kortom, geweld wordt een sacraal fenomeen. Het offer maakt van geweld een geoorloofde, gecontroleerde weldaad tegen de ongeoorloofde, mogelijke werkelijkheid van oncontroleerbaar geweld.

Vandaag geloven velen niet meer in de effectiviteit van archaïsch religieuze (offer)rituelen. Het is een illusie dat regendansen zorgen voor regen. Het is een illusie dat het offeren van zogezegd behekste personen een oplossing vormt voor epidemieën. Vertoornde geesten en goden bestaan voor velen niet meer als oorzaken van natuurrampen en ziektes. **René Girard toont overtuigend aan hoe het zondebokmechanisme het verborgen fundament kan vormen voor het traditionele geloof in allerlei geesten, goden, taboes en rituelen. Zijn cultuurtheorie is dan ook in de eerste plaats te begrijpen als een fundamenteel atheïsme: hoe uiteenlopend religies zich ook hebben ontwikkeld, ze zijn allemaal gebaseerd op dezelfde leugen omtrent slachtoffers van een specifiek soort geweld in de prehistorie. Religies zijn sindsdien gekomen en gegaan, maar de verkeerde associaties aangaande geweld zijn blijven bestaan. De traditionele goden zijn, wegens hun associatie met verdelend en verenigend geweld, ambigu zoals de zondebokken waaruit ze zijn geboren.** Ze zijn gevreesd en bewonderd, gehaat en geliefd, ongewild en gewenst, schurk en held, monster en redder, vergif en medicijn, taboe en toch aanwezig gesteld via (offer)rituelen.

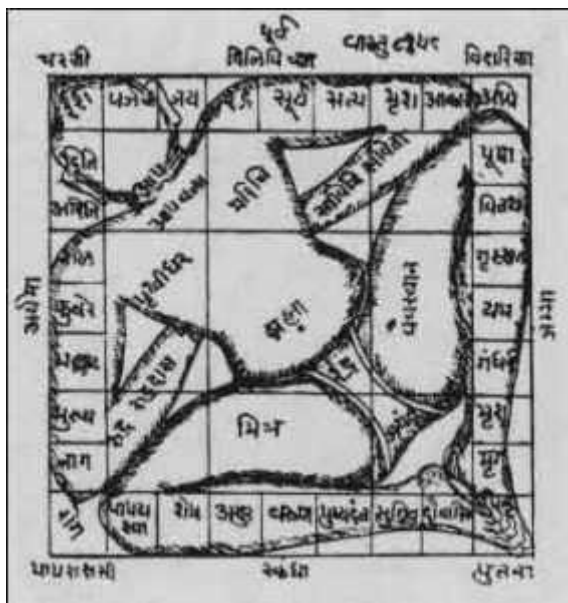
Vanuit de stelling dat geweld het eerst gesacraliseerde verschijnsel werd, voorspelt de mimetische theorie dat aan elkaar verwante verschijnselen in verschillende religies op verschillende manieren worden gesacraliseerd, precies omdat ze in verband worden gebracht met geweld. Dat blijkt wel degelijk het geval te zijn.

Gesacraliseerde natuurverschijnselen als gevolg van de sacralisering van geweld

Animistische religies sacraliseren de natuur: er bestaan, bij dat soort religies, over heel de wereld diverse taboes en rituelen rond natuurverschijnselen. Het verband tussen de wereld van de natuur en de wereld van het geweld is niet ver te zoeken. Bosbranden, aardbevingen, wervelwinden en overstromingen hebben allemaal een potentieel vernietigende impact op de sociale structuur van een gemeenschap. Zoals hoger reeds werd aangegeven (zie de uitleg over Tinku), kunnen natuurrampen bijvoorbeeld een slechte oogst veroorzaken, waardoor een gewelddadige strijd om voedsel en water kan losbarsten.

Natuurverschijnselen moeten volgens de overtuigingen van oude culturen op een geritualiseerde manier benaderd worden opdat ze positieve uitwerkingen zouden hebben. De toe-eigening van sacrale natuurelementen buiten een rituele context, is taboe omdat het nadelig zou zijn op sociaal vlak. **De Griekse mythe over Prometheus die het vuur steelt van de goden en die vervolgens – bij wijze van straf – wordt verbannen en moet lijden, benadrukt bijvoorbeeld de sacralisering van zowel een natuur- als een sociaal verschijnsel: het vuur is goddelijk, en de maatschappelijke hiërarchie in de wereld is goddelijk.** Wie het vuur zomaar gebruikt, creëert een oncontroleerbaar gevaar. Op een geritualiseerde manier het vuur laten smeulen door bijvoorbeeld te roken, transformeert het potentieel vernietigende





sacrale vuur daarentegen in iets vruchtbaars. Sommige culturen kennen de zogenaamde "vredespijp". Daarnaast moet in oude culturen ook het respect voor de bestaande hiërarchie voor vrede en orde zorgen. Het kastensysteem van het hindoeïsme vormt een bekend voorbeeld daarvan. Het wordt gerechtvaardigd op basis van de mythe over het offer van Purusha, een goddelijke reus ([klik hier om een Engelse vertaling te vinden van de Vedische tekst van de mythe over Purusha](#)). In dergelijke systemen is het taboe om te begeren wat aan een andere stand toebehoort. Die mimetische begeerte zou immers voor destabiliserende rivaliteit zorgen. Wie in het hindoeïsme de goddelijke orde respecteert, bouwt goed karma op (voor alle duidelijkheid: karma is het geheel van menselijke

handelingen die al dan niet in overeenstemming zijn met dharma, de kosmische goddelijke orde op micro- en macrovlak). Wie dat niet doet, wordt in een later leven gestraft.

Het is niet verwonderlijk dat Karl Marx (1818-1883) religie de "opium van het volk" noemde. Volgens hem was religie het middel bij uitstek waarmee de onderdrukte mens zichzelf troostte in de hoop op een beter leven na dit leven, waardoor die ook zijn huidige positie in de samenleving aanvaardde. Overtredingen van het respect voor de hiërarchie zijn in traditioneel religieuze culturen dan ook alleen toegelaten op gezette tijden en plaatsen, telkens in de context van rituelen (zoals carnavalsfeesten).

Gesacraliseerde ziektes als gevolg van de sacralisering van geweld

Ook ziektes worden vanouds in verschillende religies gezien als verschijnselen die afkomstig zijn van geesten of goden. Alweer is het verband tussen de wereld van ziektes en de wereld van het geweld niet ver te zoeken: beide verschijnselen hebben soms de dood tot gevolg, en beide verschijnselen kunnen zich "als een lopend vuurtje" in een gemeenschap verspreiden. Het imitatieve geweld van wraak en wederwraak kan even besmettelijk zijn als een epidemie. Epidemieën zijn natuurlijk taboe omdat ze een uiterst negatieve impact hebben op gemeenschappen. Koortsdromen in de context van sjamanistische ceremonieën of initiatierituelen worden dan weer wel als positieve krachten beschouwd.

Documentairemaker Bruce Parry bezocht de Kombai, een volk in Papoea-Nieuw-Guinea, en hoorde hoe oeroude overtuigingen over ziektes nog altijd springlevend konden zijn. Als iemand ziek wordt, zoeken de Kombai de oorzaak van de ziekte bij een kwade geest, de zogenaamde Khakua-Kumu. Die behekste figuur is een klassieke zondebok, verantwoordelijk geacht voor een dodelijk verschijnsel waarvan de werkelijke oorzaak elders ligt. Een lid van een Kombai-stam vertelde aan Bruce Parry het volgende over zijn ervaringen met een Khakua-Kumu:



"Vorig jaar lag mijn jongste broer op sterven. Ik vroeg hem 'Wie had je te pakken?', en hij gaf mij een naam. Ik huilde uit liefde voor mijn broer toen hij stierf. Ik nam mijn boog en vertelde een van de ouderen over de Khakua-Kumu. Hij zei dat ik die man mocht vermoorden. Ik vermoordde hem en droeg hem op mijn schouder. Op weg naar huis besloot ik hem niet op te eten. Ik heb vroeger reeds twee mensen opgegeten, en daarom dacht ik het deze keer hierbij te laten. Ik zou opnieuw doden. Als een



Khakua-Kumu een van mijn broeders doodt, dan zal ik die man doden. Als hij van een andere stam komt, dan zal ik hem doden en zelf opeten. Als hij van bij ons komt, dan zal ik hem aan anderen van mijn stam geven om op te eten."

In het verhaal van die man valt eerst en vooral op hoe empathie soms in de weg staat van een algemenere naastenliefde: hoe meer het stamlid

zich verbonden voelt met sommige mensen van zijn eigen clan, hoe minder liefde hij blijkbaar kan ontwikkelen voor de zogenaamde vijanden van die clan. Voorts is het opmerkelijk dat een Khakua-Kumu van de eigen stam op een andere manier geofferd wordt dan de Khakua-Kumu die afkomstig is van een andere stam: de eerste wordt verdeeld onder de stamgenoten en opgegeten, de laatste wordt alleen door de offeraar eventueel opgegeten. In het eerste geval bestaat natuurlijk de kans dat er spanningen in de stam ontstaan omdat de geofferde misschien vrienden en bondgenoten heeft. Daarom wordt iedereen uitgenodigd voor de kannibalistische maaltijd. Op die manier wordt iedereen medeplichtig gemaakt aan het offer, en geeft iedereen ook impliciet zijn fiat ervoor. Dat moet de samenhang versterken. In oude culturen is de bedoeling van een offer, niet te vergeten, het herstel of de bestendiging van orde en vrede. Een Khakua-Kumu van een andere stam heeft geen bondgenoten in de eigen stam, en dus is het ook niet nodig om hem gezamenlijk te verorberen als teken van eendrachtigheid.

Gesacraliseerde adolescentie als gevolg van de sacralisering van geweld

Behalve natuurverschijnselen en ziektes, wordt verder onder andere de adolescent als een sacraal verschijnsel beschouwd in typisch archaisch religieuze culturen. Dat betekent, opnieuw, dat de adolescent taboe is, tenzij die via zogenaamde inwijdingsrituelen (initiatierituelen) een plaats krijgt in de gemeenschap. Ook in het geval van de adolescent ligt het verband met de wereld van het geweld voor de hand: vooral jongere opgroeiende mannen hebben de neiging om het gezag en de macht van ouderen in vraag te stellen, waardoor ze voor onhoudbare spanningen kunnen zorgen in traditioneel hiërarchisch gestructureerde gemeenschappen. Bij apen en mensapen zie je iets gelijkaardigs: sterker wordende jonge mannetjes binden geregeld de strijd aan met de heersende alfa-mannetjes. Die jonge mannetjes begeren immers dezelfde status en machtspositie als de oudere. Onze voorouders hebben blijkbaar taboes, rituelen en mythen ontwikkeld om dat soort rivaliteit zoveel mogelijk af te wenden. Adolescente jongens worden vaak afgezonderd van de gemeenschap (ze zijn tijdelijk taboe), en moeten dan een periode van beproevingen doorstaan (het eigenlijke initiatieritueel met het "offer" van hun oude, kinderlijke identiteit), waarna ze opnieuw verwelkomd worden om op een vruchtbare manier de aloude sociale orde te verzekeren (hun "wedergeboorte" als volwaardige leden van de gemeenschap). Van potentieel gevaarlijke "monsters" en "lelijke jonge eendjes" worden ze, via hun opofferingen en ontberingen tijdens het inwijdingsritueel, veranderd in "redders" en "behoeders" van de gemeenschap.

Een berucht geworden voorbeeld van een adolescentieritueel is het inwijdingsritueel bij de Sambia. Antropoloog Gilbert Herdt werd op slag beroemd toen hij zijn onderzoek ervan publiceerde. Seksuologe Lee Wallace vat de bevindingen van Herdt samen in een artikel voor het boek *Gay Life and Culture: A World History* [Wallace, L. (2006). *Discovering Homosexuality: Cross-Cultural Comparison and the History of Sexuality*. In Robert Aldrich (Eds.), *Gay Life and Culture: A World History*, (pp. 248-269). London: Thames & Hudson Ltd. – vertaling: André Abeling, Gert Hekma, Huub Stegeman en Joost Zwart, 2006, p. 250]:

"Herdt heeft school gemaakt met zijn onderzoek naar seksuele rituelen bij de Sambia, een van de hooglandstammen van Nieuw-Guinea, doordat hij op voorbeeldige wijze inzicht geeft in een masculiene ideologie waarin homoseksueel gedrag belangrijk is omdat seksuele inwijding van jongens door oudere jongens er een noodzakelijk onderdeel van de ontwikkeling tot man is. Herdt vertelt ons dat jonge jongens bij de Sambia fellatie leren bedrijven bij oudere vrijgezellen om



zo het zaad te verkrijgen en in te slikken dat ze nodig hebben om tot fysiek sterke, sociaal volwassen en reproductief competente mannen uit te groeien. De jongens wonen in het mannenhuis van de stam en beginnen met tien jaar aan het geheime initiatieproces en gaan op hun vijftiende over op de rol van zaaddonor voor jongere jongens. Weer later krijgen deze jonge vrijgezellen seksuele relaties met vrouwen als onderdeel van hun sociale leven. Bij de Sambia zijn homoseksuele relaties dus geen afwijking van de normale seksuele en sociale ontwikkeling, maar een noodzakelijk onderdeel van de rite de passage naar volwassenheid, die uiteindelijk als exclusief heteroseksueel wordt beschouwd."

Uit de laatste zin van het zopas geciteerde fragment blijkt dat ook homoseksualiteit wordt gesacraliseerd in de cultuur van de Sambia. Daarin vormt ze lang geen uitzondering tegenover andere culturen. Het verband met geweld als verklaring hiervoor lijkt iets minder evident, tenzij we de associaties van naderbij bekijken die culturen zélf maken. Bij de Sambia is homoseksualiteit taboe, tenzij ze plaatsvindt in de context van een adolescentieritueel. Voor de mannelijke adolescent geldt



hetzelfde: hij is taboe, tenzij hij via een ritueel met homoseksuele praktijken uiteindelijk een "plaats vindt" in de gemeenschap van de Sambia. Homoseksualiteit wordt in dit geval, met andere woorden, verbonden met een mogelijke bron van geweld: de adolescent (zie hoger)! Gelijkaardige gebruiken komen ook voor op andere plaatsen in de wereld, bijvoorbeeld bij de Ndembu en andere Bantoe-volken in Centraal-Afrika. Ook de Xhosa in Zuid-Afrika kennen een keihard initiatieritueel voor jonge mannen, waarbij besnijdenis wordt gevolgd door een langdurige afzondering in een

mannenverblijf. Het is een gevaarlijk ritueel waarbij regelmatig jongens het leven laten. In 2017 verscheen daarover de controversiële film [Inxeba](#).

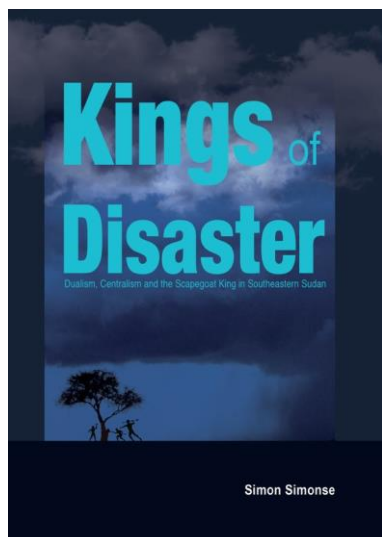
Gesacraliseerde "spiegelfenomenen" als gevolg van de sacralisering van geweld

Op een algemener niveau kunnen we stellen dat mimetische fenomenen – zoals homoseksualiteit (de verdubbeling van hetzelfde geslacht), spiegels en tweelingen (telkens een soort verdubbeling van dezelfde identiteit) – worden gesacraliseerd voor zover ze gelinkt worden aan geweld of aan een potentiële destabilisering van een gemeenschap. Het is bekend dat honden, katten en andere dieren hun spiegelbeeld dikwijls zien als de verschijning van een angstwekkend rivaal. In plaats van zichzelf te herkennen, vallen ze dat "mimetische rivaal" soms aan, wat voor hilarische taferelen zorgt. Het is allesbehalve vergezocht dat de sacralisering van "spiegelfenomenen" precies daarin haar oorsprong zou vinden. Dubbelgangers worden ervaren als mogelijke rivalen van elkaar, als broeihaarden van spanningen en geweld. Het is dus geen toeval dat tweelingen in veel archaïsche culturen taboe zijn, tot vandaag. In sommige culturen worden ze bij de geboorte onmiddellijk gedood. In andere worden ze geofferd tijdens crisissituaties; ze worden, anders gezegd, geduld in de mate dat ze op een rituele manier kunnen worden uitgebuit ([klik hier om meer informatie te vinden over tweelingen en andere "spiegelfenomenen" aan de hand van een bespreking van de film *Black Swan*](#)).



Sacralisering van koningschap en dieren als gevolg van de sacralisering van geweld

Belangrijker dan tweelingen, en misschien ook dan adolescenten, zijn koningen in archaïsch religieuze samenlevingen. Ook de koning en zijn positie worden traditioneel gesacraliseerd. Hij is de behoeder en hoeksteen van een vruchtbare orde binnen de gemeenschap. De wereld van de archaïsch religieuze koning is, als een wereld waarin gangbare taboes geregeld worden overtreden, taboe en zijn positie verdient respect. Zijn wereld mag alleen op een geritualiseerde manier worden benaderd. Hij belichaamt als het ware de wereld van het geweld zelf. Als de gemeenschap dan toch in een crisis terechtkomt, moet die "wereld van het geweld" in haar midden opnieuw taboe worden. Dat kan dan



vaak alleen door de zogenaamde "belichamer van het geweld" op een uiterst geritualiseerde manier aanwezig te stellen: als offer belichaamt de koning niet langer het ongeoorloofde geweld dat desintegreert, maar wordt hij het geoorloofde geweld dat zagezegd redding brengt.

Voor feitenmateriaal betreffende het voorgaande zij onder andere verwezen naar het werk van Simon Simonse. Die Nederlandse antropoloog publiceerde een monumentale studie over de zogenaamde "zondebokkoningen" in zuidoostelijk Soedan (Simon Simonse, *Kings of Disaster. Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*. Kampala: Fountain Publishers, 2017 – eerst gepubliceerd in 1992, als vijfde volume in de serie *Studies in Human Society*, door E.J. Brill, Leiden). Daaruit blijkt alvast de

inderdaad dubbelzinnige positie die koningen in archaïsche samenlevingen bekleden, en hoe zij in aanmerking komen om in tijden van crisis te worden geofferd.



This is the long awaited, revised and illustrated edition of *Kings of Disaster*, the study of the Rainmakers of the Nilotic Sudan that is in many ways a breakthrough in anthropological thinking on African political systems. Taking his inspiration from René Girard's theory of consensual scapegoating, the author shows that the longstanding distinction of states and stateless societies as two fundamentally different political types does not hold. Centralized and segmentary systems only differ in the relative emphasis put on the victimary role of the king as compared with that of enemy. *Kings of Disaster* so proposes an uninvolved solution to the vexed problem of regicide.

'Simon Simonse's Kings of Disaster is a monumental achievement. I believe it is the most important work on the long-mooted topic of divine kingship yet written, a book that brings the questions debated since the time of Sir James Frazer and Evans-Pritchard to a final, definitive resolution: everything from "did Africans really kill their sacred kings?" to "what is the real nature of the principle of sovereignty that still lies behind the bureaucratic forms of the modern nation-state?" The answers are never quite what we expected. If there is such a thing as progress in anthropology, and not just shifting fashion, then this book must stand as the starting-point for any future discussion on these topics.'

David Graeber, London School of Economics,

'It is impossible to overstate the achievement of this book. With an exemplary combination of empirical rigour and theoretical daring, Kings of Disaster transforms the landscape of African studies while forcing us to think in new ways about the origins of political power and the state.'

Mark Anspach, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

'The ethnographic richness of this volume is astonishing: the author has ransacked archives, combed historical accounts, and carried out superb fieldwork himself... From this viewpoint, the volume offers a more unified vision of the region and of the problems raised by these kingdoms than the isolated monographs about these peoples written in the wake of Evans-Pritchard.'

Jean-Claude Muller, Université de Montréal, in *Anthropologie et Sociétés*

Simon Simonse (1943) studied in Leiden and Paris. *Kings of Disaster* was his doctoral thesis which he defended at the Free University of Amsterdam in 1990. He taught anthropology in D.R. Congo, Uganda, the Netherlands, South Sudan and Indonesia. Since 1993 he has been working as a conflict transformation expert in the Horn and the Great Lakes of Africa.

ISBN 978-9970-25-897-0 (Paper Back)

 **Fountain Publishers**
www.fountainpublishers.co.ug



Niet toevallig beschouwt René Girard de eerste vormen van koningschap als "uitgestelde offers", die in crisissituaties toch nog konden worden geofferd. Dierenoffers, waarmee de domesticatie van een aantal dieren gepaard ging, beschouwt hij dan weer als vervangingen van mensenoffers.

Bij mensenoffers bestaat immers nog altijd het gevaar dat het offer niet leidt tot vrede, maar dat bondgenoten van de geofferde persoon in opstand komen (zie hoger de opmerkingen bij de zogenaamde Khakua-Kumu).

Het "vermenselijken van dieren" die dan als offers kunnen dienen (en dus worden gesacraliseerd), blijkt een goed alternatief voor mensenoffers (zie als voorbeeld de berenceremonie bij de Japanse Ainu). Voorts mogen in sommige culturen bepaalde dieren niet worden geofferd of gegeten, en lijken ze wel "wandelende rituelen" (zie bijvoorbeeld het fenomeen van "heilige koeien" in India).



Gesacraliseerde seksualiteit als gevolg van de sacralisering van geweld

Een laatste belangwekkend fenomeen dat in oude culturen over de hele wereld wordt gesacraliseerd, is de seksualiteit, in het bijzonder de vrouwelijke. Het verband tussen de wereld van de seksualiteit en de wereld van het geweld is gemakkelijk gelegd: in de dierenwereld vechten mannetjes om wijfjes tijdens het paringsseizoen, en ook mensen kennen dat soort gewelddadige rivaliteiten. Als sacraal fenomeen in oude culturen is seksualiteit taboe, tenzij ze wordt beoefend in de context van rituelen.

In sommige van die culturen bestaat zo iets als een zogenaamde "derde sekse": mannen of vrouwen die zich kleden als de andere sekse, en gedragingen stellen die in hun respectieve culturen als behorend tot die andere sekse worden beschouwd. De oorspronkelijke bewoners van Noord-Amerika kennen de zogenaamde berdache, ook wel "persoon met twee zielen" genoemd. Rituele dansen voor de berdache herinneren aan zijn dubbelzinnig karakter, enerzijds als belichaming van een potentieel gewelddadig fenomeen (seksualiteit), en anderzijds als belichaming van een vruchtbare ritualisering van datzelfde fenomeen. Lee Wallace verwijst in dat verband naar een observatie van George Catlin (in het reeds aangehaalde artikel, zie hoger). In 1835 was die getuige van de ceremoniële dans voor de berdache bij de Sauk en Fox. Stamgenoten verzamelden zich rond de berdache en plaagden hem, terwijl ze ook zijn aandacht verlangden. Aandacht krijgen van een berdache gold als een eer. Op andere plaatsen in de wereld, zoals in Azië en Oceanië, komen gelijkaardige figuren als de berdache voor – de Tahitiaanse mahu, bijvoorbeeld. Lee Wallace schrijft daarover het volgende (*ibid.*, p. 265):



"... oude verslagen van Europese reizigers die over de Grote Oceaan voeren, verhalen over ...

figuren die de geslachtsgrens oversteken op Samoa, Tonga en de Marquesa Eilanden. Net als de Tahitiaanse mahu gelden deze figuren (respectievelijk fa'afafine, fakaleiti en mahui) als leden van een derde geslacht, en hun toename in het postkoloniale Oceanië wordt vaak verbonden met veranderingen in de traditionele seksuele relaties tussen de geslachten, vooral als gevolg van de toegenomen controle op de vrouwelijke seksualiteit door de kerstening. Deze vrouwelijke en (in uiteenlopende mate) als travestiet te bestempelen mannen verlenen seksuele diensten aan mannen die zichzelf als masculien beschouwen, meestal in de vorm van fellatie... Omdat er geen seksueel etiket wordt geplakt op de mannen die zich zo laten bevredigen en die zelf niet de geslachtsgrens overschrijden, kan de seksuele rol die de persoon van het derde geslacht speelt als stabiliserend worden gezien in de potentieel beladen relaties tussen mannen en vrouwen in een cultuur waarin de maagdelijkheid van de vrouw erg belangrijk is en de seksuele toegang van mannen tot vrouwen strikt geregeld is."

De laatste zin van het voorgaande citaat plaatst de sociale aanvaarding van "personen van het derde geslacht" in traditionele culturen duidelijk in de context van een ritualisering van de seksualiteit die mogelijk geweld moet verhinderen. Personen van de derde sekse worden niet voor niets tot de behoeders van hun traditionele cultuur gerekend.

Andere archaïsche ritualisering van seksualiteit zijn pijnlijker. De reeds vermelde documentairemaker Bruce Parry trok bijvoorbeeld naar de Dassanech in Ethiopië en moest vaststellen dat (vrouwelijke) seksualiteit taboe was bij hen, tenzij jonge vrouwen het ritueel van de besnijdenis ondergingen en op die manier toegang kregen tot het huwelijksritueel. Alleen in die geritualiseerde settingen was een overtreding van het taboe op seksualiteit toegelaten. Hierna volgt een fragment uit het verslag van Parry, waarbij een soort priesteres beschrijft waarom de Dassanech de praktijk van vrouwelijke genitale verminking blijven beoefenen:

Bruce Parry: *"Een van de vrouwen die de meisjes besnijdt is aangekomen in het dorp. Ik zal er niet meer bij zijn op het moment dat de ceremonie plaatsvindt. Vandaar dat Bunta uitbeeldt wat ze enkele weken later zal doen."*

Bunta: *"Hou haar stevig vast... Doe alsof je huilt..."*

Bruce Parry: *"Enkele van de meisjes die reeds besneden zijn komen erbij."*

Bunta: *"Dit is een helft... Dit is de andere helft... Dit is de clitoris, breng me een beetje water..."*

Bruce Parry: *"Ze doen maar alsof, maar het echte gebeuren verandert voor altijd het leven van vrouwen."*

Bunta: *"Besnijdenis is onze cultuur... Als we onze cultuur stoppen, zullen we allemaal sterven."*

Bruce Parry: *"Er wordt mij gezegd dat ze niet kan trouwen als ze niet besneden wordt, en dat ze dan uit de stam gestoten zal worden."*

Bunta: *"Als een vrouw met een clitoris bevalt, zullen zij, haar kind, en iedereen sterven. Haar clitoris zal door haar hoofd heen groeien. De clitoris zal uit haar neus komen, en daarna weerkeren in haar hoofd."*

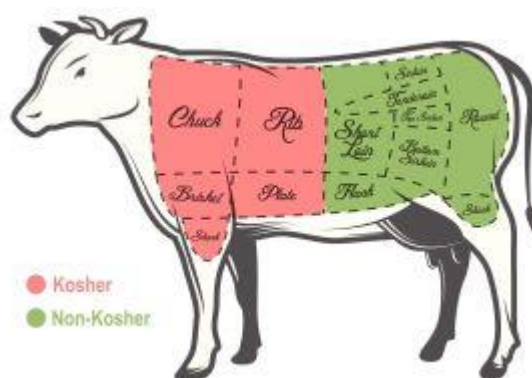
Het zal haar doden, ze zal sterven. Haar vader zal sterven, haar moeder zal sterven. Daarom kunnen we niet stoppen met vrouwenbesnijdenis."

Dat ook in dit geval een zondebokmechanisme aan het werk is, is evident: onbesneden jonge vrouwen worden beschuldigd van groteske absurditeiten waaraan ze geenszins schuldig kunnen zijn. Een verslag van de Europese campagne om een einde te maken aan FGM, *female genital mutilation* (www.endfgm.eu) verraaft bovendien een seksistische redenering aangaande mogelijke rivaliteit tussen mannen die dezelfde vrouw begeren. Het [verslag](#) wijst uit dat genitale verminking van vrouwen in verschillende culturen vandaag nog wordt verdedigd omdat het seksueel genot van vrouwen daardoor zou verminderen. Dat zou op zijn beurt de kans op overspel door vrouwen verkleinen, waardoor ten slotte een bron van mogelijke spanningen tussen mannen in de gemeenschap wordt ingedijkt.

In tegenstelling tot het adolescentieritueel, waarbij het mogelijke *subject* van mimetische begeerte en rivaliteit wordt gesacraliseerd, wordt in het geval van de ceremonie van de vrouwenbesnijdenis het mogelijke *object* van mimetische begeerte en rivaliteit gesacraliseerd. Dat maakt van de vrouw een ultieme zondebok: niet de mannen worden opgeroepen om hun begeertes en onderlinge rivaliteiten in toom te houden, maar vrouwen worden verantwoordelijk gesteld voor het eventuele geweld dat eigenlijk van mannen uitgaat, en waarvan ze zelf het slachtoffer kunnen worden. Het is genoegzaam bekend dat in sommige culturen ook de hoofddoek op die manier functioneert: de vrouw als object van begeerte is taboe, en zij mag mogelijke lust van en rivaliteit tussen mannen zagezegd niet "uitlokken".

Sacralisering van voedsel en territorium als gevolg van de sacralisering van geweld

Vaak kennen culturen ook een sacralisering van voedsel of territorium. Spijswetten maken sommig voedsel tot taboe, terwijl "etiquetteregels" het nuttigen van voedsel "ritualiseren". Daarnaast kennen culturen ook hun "sacrale plaatsen" (van grafmonumenten tot plaatsen waar geesten of goden zouden huizen). Het verband met de wereld van het geweld is alweer evident: **voedsel en territoria kunnen, zoals vrouwen (zie hoger), objecten zijn van uit de hand gelopen gewelddadige rivaliteit.**



De gewelddadige oorsprong van de sacralisering van allerlei verschijnselen werd in de loop van de geschiedenis dikwijls vergeten. Hedendaagse resten van oeroude taboes en rituelen tonen niet altijd direct meer een band met geweld. Toch blijven bekende hedendaagse rituelen vaak impliciet verwijzingen naar geweld bewaren. Carnavalsrituelen eindigen traditioneel met een "popverbranding", wat eigenlijk een offermoment is. Welnu, hoe verder je teruggaat in de tijd, hoe gewelddadiger dergelijke rituelen worden, tot je terechtkomt bij de verre voorouders van die rituelen: mensenoffers. Zoals bij hedendaagse carnavalsfeesten wordt het offermoment van oudere festivals voorafgegaan door een geritualiseerde sociale crisis. Festivals als de Tinku (zie hoger voor een bespreking) zijn "levende fossielen" die iets van de culturele evolutie tonen waaruit een feest als carnaval uiteindelijk voortkomt.



De hardnekkige fundamenteën van immer vernieuwde "religieuze structuren"

In grote delen van de wereld mogen de hierboven beschreven religieuze gebruiken dan wel verdwenen zijn, de menselijke eigenschappen die eraan de basis van liggen zijn springlevend en creëren soms nieuwe "religieuze" en "sacrale" fenomenen, zelfs los van een verwijzing naar geesten of god(en). De zelfkritische blik van spirituele figuren op de misleidende fundamenteën van hun eigen religieuze cultuur, blijft dan ook relevant voor wie niet tot die cultuur behoort, precies omdat die zelfkritiek betrekking heeft op de universeel menselijke eigenschappen die telkens nieuwe "religieuze structuren" genereren (ook in zogenaamde tijden "zonder god"!).

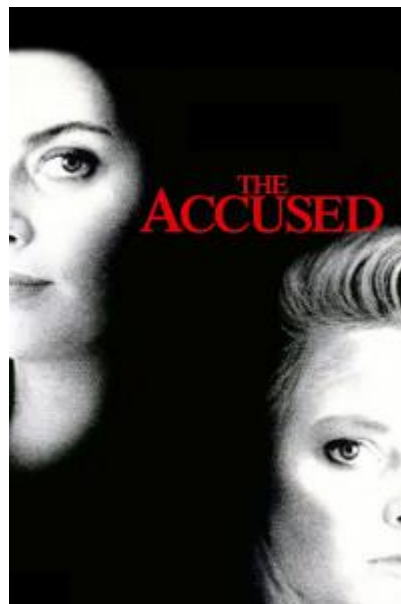
Elke religieuze traditie kent een zelfkritische, spirituele onderstroom, maar volgens denkers als Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), René Girard (1923-2015) en Slavoj Žižek ('1949) komt de meest radicale kritiek op de fundamenteën van "klassiek religieus denken" uit de joods-christelijke traditie. Bonhoeffer en Girard zijn ervan overtuigd dat de joods-christelijke traditie daardoor openbaart wie God werkelijk is, terwijl Žižek het christelijk verhaal beschouwt als het meest grondige atheïsme. Beide posities kunnen in bepaalde opzichten "mystiek" worden genoemd.

[\[EEN PPT OVER SPIRITUALITEIT IN RELIGIES, O.A. "FACEBOOKRELIGIE"\]](#)

II. Koning Oedipus versus Christus Jezus, koning "van een andere wereld"

Terroristen hebben niet per definitie een verwijzing naar een goddelijke autoriteit nodig om een onderscheid te maken tussen zogezegd "gerechtvaardigd" en "ongerechtvaardigd" geweld. Soms verwijzen ze wel naar een goddelijke autoriteit, andere keren niet. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de seksistische terreur die vrouwen vaak ondervinden.

Godsdienstige patriarchale samenlevingen beschouwen geëmancipeerde, vrijpostige vrouwen vaak als overtreders van goddelijke taboes. Die vrouwen lijken een bedreiging voor de stabiliteit in de samenleving. Ze zouden het straffende geweld dat hen te beurt valt dan ook zelf uitlokken. Als ze het slachtoffer worden van eerwraak, of van een verkrachting, dan is dat volgens de klassieke redeneringen in typisch godsdienstige mannenmaatschappijen gerechtvaardigd. Mannen beschouwen zichzelf in dat geval als louter instrumenten van "goddelijke toorn". Het fenomeen van *blaming the victim* komt echter ook in niet-godsdienstige contexten voor. Een bekend voorbeeld – waarvan er jammer genoeg veel andere te geven zijn – is de zaak van de Amerikaanse Cheryl Ann Araujo (1961-1986). Zij werd in 1983 het slachtoffer van een groepsverkrachting. De advocaten van de verdediging suggereerden tijdens het proces dat ze de brutale aanval van haar verkrachters ergens had "verdiend" of "opgewekt". De speelfilm *The Accused*, met Jodie Foster in de hoofdrol, is losjes gebaseerd op haar verhaal.



Sommige zogenaamd christelijke middens ontsnappen eveneens niet aan de verleiding om de verantwoordelijkheid voor geweld bij de slachtoffers van dat geweld te leggen. Berucht zijn de uitspraken van de bekende Amerikaanse *evangelicals* Jerry Falwell (1933-2007) en Pat Robertson (°1930) twee dagen na 9/11 ([klik hier voor meer](#)). Volgens hen ontwrichtten feministische groeperingen, burgerrechtenbewegingen, vakbonden en LGBT-activisten de Amerikaanse samenleving. Al die organisaties stellen klassieke hiërarchische structuren en rolpatronen in vraag. Ze overtreden, met andere woorden, taboes die door Falwell en Robertson noodzakelijk worden geacht om orde te creëren. De aanslagen van 9/11 beschouwen die twee mannen, verrassend misschien, dan ook als middelen waarlangs "de wraak van God" zich manifesteert.

Het is diep tragisch en ironisch dat zelfverklaarde christelijke gemeenschappen zich in de loop van de



I really believe that the pagans, and the abortionists, and the feminists, and the gays and the lesbians who are actively trying to make that an alternative lifestyle, the ACLU, People For the American Way, all of them who have tried to secularize America, I point the finger in their face and say 'You helped this happen'.

Jerry Falwell, after the 9/11 attacks

geschiedenis hebben overgegeven aan redeneringen die gruwelijk geweld en offers rechtvaardigen (van kruistochten tot heksenverbrandingen). Dat ligt echter niet aan het christelijk verhaal zelf, wel integendeel. Dat ligt aan neigingen die ieder mens kent.

De joods-christelijke traditie vernietigt eigenlijk de klassieke rechtvaardigingen voor het onderhouden van allerlei taboes en rituelen. Ze

vernietigt de mythologie – in deze context te definiëren als de verzameling van verhalen die mensen zichzelf vertellen om een onderscheid te maken tussen "geoorloofd" en "ongoorloofd" geweld (een onderscheid dat ten grondslag ligt aan eigensoortige culturele taboes en rituelen binnen een samenleving). Als zodanig geeft de joods-christelijke traditie kritiek op elke cultuur, of ze zichzelf nu seculier noemt of godsdienstig, niet-christelijk of christelijk. Ze geeft ook kritiek op elk individu, of dat individu zich nu atheïstisch noemt of niet.

Dat het probleem van menselijke gemeenschappen bij geloof of een gebrek eraan zou liggen, is telkens een uiterst oppervlakkige overweging, die opnieuw vervalt in "klassiek religieus denken" – met een rechtvaardiging van "offergeweld" om "oncontroleerbaar geweld" te vermijden. In beide scenario's zoeken respectieve voorstanders naar een mogelijke "bron van geweld" die moet worden "geofferd" om de vrede en orde in een samenleving te bewaren. De enen zijn overtuigd dat godsgeloof moet verdwijnen, de anderen dat atheïsme best wordt geëlimineerd. De enen plegen bijvoorbeeld geweld tegen moslims en andere gelovigen in hun maatschappij, de anderen tegen zogenaamd "decadente, gesecculariseerde kosmopolieten".

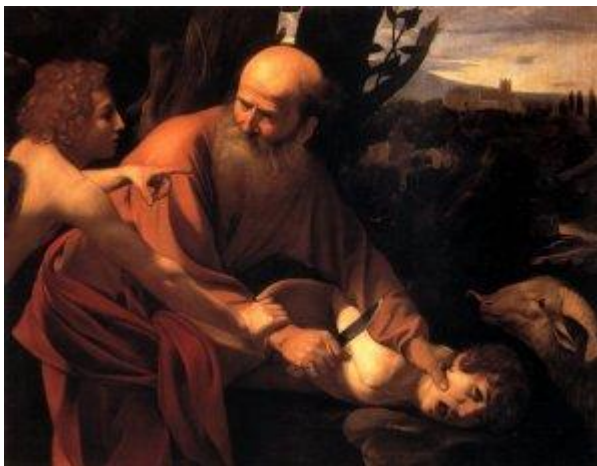
De werkelijke uitdaging voor de mens ligt elders. Ze laat zich al heel vroeg voelen, bijvoorbeeld op een speelplaats met kinderen en jongvolwassenen. Onder andere daar speelde zich het verhaal van Linde af. Zij was een meisje dat op een bepaald moment het slachtoffer werd van venijnige pesterijen door haar voormalige vriendinnen. Alles begon na een zomervakantie. Blijkbaar kreeg Linde plotseling veel positieve aandacht van jongens. Ze liet het zich weliswaar welgevalen, maar ze ging niet onmiddellijk engagementen aan met die jongens – geen langdurige, noch kortstondige. Haar vriendinnen vonden echter dat ze "veranderd" was, dat ze een "aandachtshoer" was, en "dat ze de groepssfeer verziekte" door haar "sletterige geflirt" met jongens. Volgens haar vriendinnen was Linde dus zélf verantwoordelijk voor haar "ballingschap uit de groep". Ze beëindigden hun vriendschap met Linde.

De voormalige vriendinnen van Linde hadden hun "mythe" klaar op basis waarvan ze hun psychosociale en verbale geweld tegenover haar rechtvaardigden. Een van de meisjes, Lotte, kwam bij een schooluitstap evenwel naast Linde terecht op de bus, en moest vaststellen dat Linde eigenlijk helemaal geen "aandachtshoer" was (althans niet meer dan de andere meisjes), en dat ze nog altijd "same old Linde" bleek. Lotte moest uiteindelijk een pijnlijke waarheid toegeven: ze had de uitsluiting van Linde aanvaard uit angst om haar sociale status te verliezen, én omdat ze heimelijk *jaloers* was op Linde. De erkenning van die *waarheid* omtrent haarzelf, maakte Lotte *vrij* om opnieuw liefde voor Linde te ontwikkelen. Door zichzelf eerlijk in de spiegel te bekijken, herwon Lotte dus niet alleen haar zelfrespect (in plaats van zich *masochistisch* en *auto-agressief* op te offeren aan een sociaal aanvaardbaar imago), maar ook haar respect voor Linde (in plaats van deel te nemen aan *sadistische* vormen van *hetero-agressie*). Datgene waarvan Linde beschuldigd werd, bleek een *leugen*. Linde was dus een *zondebok*. Mimetische processen (van groepsconformisme, gevoed door angst, tot jaloezie en ressentiment) vormden de werkelijke, ware grondslag voor de "sociale kruisiging" van Linde.

De waarheid die Lotte over zichzelf ontdekt, is het soort waarheid waarop Jezus doelt als hij zegt (Joh 8,32b):

"De waarheid zal u vrij maken."

In het Johannesevangelie verwijt Jezus zijn tegenstanders, enkele van de leiders van zijn Joodse volksgenoten, dat ze "niet doen wat Abraham deed" (Joh 8,39-40). Abraham ontwikkelde een andere visie op God. Aanvankelijk geloofde Abraham dat God mensenoffers verlangde, en was hij zelfs bereid om zijn zoon Isaak te offeren, maar uiteindelijk "ontdekt" hij een God die het mensenoffer weigert (Gen 22).



Recent wetenschappelijk onderzoek bevestigt in dit verband enkele essentiële culturele evoluties die vanuit René Girards mimetische theorie worden voorspeld, onafhankelijk van dat theoretisch referentiekader ([klik hier voor een pdf-artikel over het onderzoek uit The Atlantic](#)). Onderzoekers hebben twee grote gegevensbanken over oude culturen verzameld, waarmee nu systematische analyses worden gemaakt. De zogenaamde Puluu databank slaat informatie op over meer dan 100 traditionele Austronesische culturen. Seshat, een andere databank, bevat informatie over meer dan 400 samenlevingen van over heel de wereld van de laatste tienduizend jaar. De groep die Puluu bestudeert, bevestigt dat mensenoffers essentieel waren voor samenlevingen die complexer en hiërarchischer werden. De onderzoekers van Seshat beweren dan weer dat niet rede maar wel een andersoortige religie mensen afkeerde van religieus gemotiveerde mensenoffers. In samenlevingen die nóg groter werden en uitgroeiden tot imperia hadden mensenoffers vaak een averechts effect. Volgens de onderzoekers zijn de andersoortige religies die dan opgang maken niet gecentreerd rond de vergoddelijking van een sterfelijke god-koning, maar rond een bovennatuurlijke "grote god". Die religies waren de voorlopers van de hedendaagse grote, monotheïstische godsdiensten, en de verspreiders ervan protesteerden hevig tegen mensenoffers. De onderzoekers stellen dat die verspreiders ervan overtuigd waren dat God in werkelijkheid walgde van mensenoffers. De joods-christelijke traditie is natuurlijk een van die grote godsdiensten, en in het Genesisverhaal over het verhinderde offer van Isaak komt inderdaad een evolutie in het idee over God aan de oppervlakte: Abraham offert zijn zoon niet meer.

Jezus stelt vast dat zijn tegenstanders, in tegenstelling tot Abraham, het offer van een mens toch willen volbrengen, meer bepaald het offer van Jezus zelf! En ze menen zelfs dat God dat wil! Jezus daarentegen gelooft niet in een God die zijn kruisdood verlangt, en hij maakt dat ook duidelijk aan zijn tegenstanders, zelfverklaarde "afstammelingen van Abraham" (Joh 8,37-42a):

"Natuurlijk bent u afstammelingen van Abraham! Maar toch bent u eropuit om Mij te doden, want mijn woord vindt geen weerklank bij u. Ik verkondig niets anders dan wat Ik bij de Vader heb gezien, en u doet niets anders dan wat u van uw vader hebt gehoord.' 'Onze vader is Abraham!' antwoordden ze. Daarop zei Jezus: 'Als u werkelijk kinderen van Abraham bent, zou u doen wat Abraham deed. In plaats daarvan bent u eropuit om Mij te doden, iemand nog wel die u de waarheid heeft verkondigd die Hij van God heeft vernomen. Zo iets zou Abraham nooit gedaan hebben. Nee, u hebt een andere vader, en u doet zoals hij.' – 'Wij zijn geen onechte kinderen', antwoordden ze. 'We hebben maar één Vader, en dat is God!' 'Als God uw vader was,' zei Jezus, 'dan zou u Mij liefhebben'..."

De schrijver van het Johannesevangelie zal het verhaal, de "mythe" waarmee de tegenstanders van Jezus het offer van Jezus trachten te rechtvaardigen, als een leugen ontmaskeren. Jezus wordt

beschuldigd van zaken waaraan hij niet schuldig is. Volgens de evangelist is de menselijke geschiedenis van meet af aan getekend door dat soort bedrieglijke rechtvaardigingen voor offers. De auteur van het Johannesevangelie en de andere nieuwtestamentische schrijvers openbaren daardoor het zondebokmechanisme als het leugenachtige, *universele* fundament waarop niet alleen klassieke rituelen, taboes en mythes zijn gebaseerd, maar waaruit ook het klassieke geloof voortkomt in goden en geesten die offers zouden vragen om hun "gewelddadige toorn" af te wenden. Kortom, de joods-christelijke traditie ontmaskert de klassieke goden als leugenachtige illusies. In dat opzicht is het kloppende hart van het christelijk verhaal radicaal atheïstisch. Tegelijk laat het ook een God zien die zich als "kwetsbare liefde" te kennen zou geven, als een "barmhartigheid die geen offer wil" (Mt 9,13 in verwijzing naar Hos 6,6).

Een vergelijking tussen de klassieke mythe over Oedipus en het evangelie over Jezus laat duidelijk het verschil zien tussen, aan de ene kant, een verhaal dat de leugen van het zondebokmechanisme in stand houdt en aan de andere kant een verhaal dat de waarheid over klassieke offers openbaart.

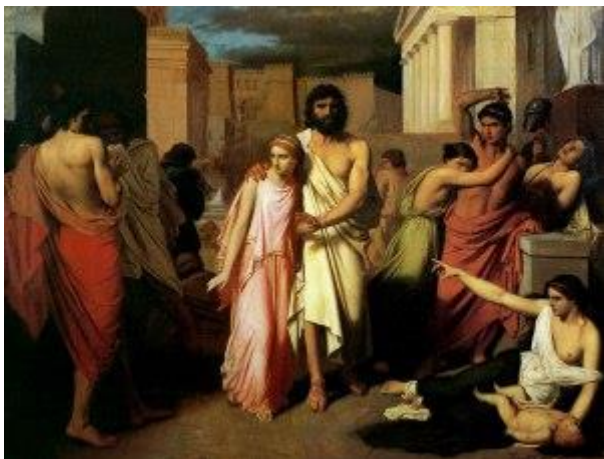
De mythe over Oedipus en het evangelie over Jezus

Er alles aan doen om je lot te ontlopen en het net daardoor voltrekken: o, ironie. In sommige gevallen leidt die ironie tot komische situaties, in andere tot tragische verwickelingen, of "tragikomische". Ook Oedipus manifesteert het tegenovergestelde van waarop hij doelt: hoe meer hij tegenspartelt en zichzelf probeert te redden, hoe meer hij verstrikt geraakt in het weefsel dat de goden voor hem hebben gesponnen. Geen Ariadne komt hem bevrijden. Oedipus is overmoedig. *"Wie zijn leven wil redden, zal het verliezen"* (zie onder andere Lc 9,24a), stelt ene Jezus van Nazareth, en daarmee geeft hij het wezen weer van elke menselijke tragedie.

Oedipus heeft de koning (zijn vader) vermoord en diens vrouw (zijn moeder) tot de zijne gemaakt, aanvankelijk zonder het zelf te beseffen. Vanouds hebben samenlevingen de strijd tussen mannen om vrouwen gevreesd, en zeker als het om de vrouw van een gezagsdrager gaat. Als een hiërarchische orde niet wordt gerespecteerd, dreigt immers de chaos van een besmettelijk en oncontroleerbaar geweld.

Dat vrouwen vaak voor problemen zorgen, is een idee dat wijdverspreid is in het culturele geheugen. Het seksisme van patriarchale samenlevingen kent een lange geschiedenis. Alom bekende verhalen stellen vrouwen voor als bronnen van ellende doordat ze levensnoodzakelijke taboes zouden breken: de Bijbelse Eva eet van een verboden vrucht, de Griekse Pandora opent een doos die gesloten moest blijven, Helena ontketent een oorlog tussen Troje en Griekenland. De patriarchale mentaliteit wordt beheerst door het idee dat mannen zich moeten hoeden voor verleidelijke vrouwen, al helemaal als die een ander toebehoren. Daardoor zou de maatschappelijke orde bewaard blijven. Niet toevallig luidt een van de Bijbelse tien geboden (Ex 20,17): *"Gij zult de vrouw van uw naaste niet begeren."*

Ook bij Sophocles is het respect voor de maatschappelijke taboes een goddelijke eis. Overtredingen ervan wekken dan ook goddelijke toorn. In het Thebe van Oedipus veruitwendigt die toorn zich als de pest. De Thebanen zijn er evenwel van overtuigd dat ze die goddelijke, gewelddadige rampspoed kunnen bezweren door het juiste offer te brengen. En wie komt daar meer voor in aanmerking dan



Oedipus, de man die op een incestueuze manier een ordelijke samenleving verziekt als koningsmoordenaar en vrouwensteler?

Uiteindelijk zal Oedipus de redenering van zijn stadsgenoten volgen en op een heroïsche wijze zijn schuld en boete aanvaarden. Daardoor is de eeuwige, door goddelijke krachten bepaalde orde, alvast tijdelijk opnieuw hersteld. En Oedipus die als een redder is binnengehaald en vervolgens als een monster is verguisd, wordt door zijn zelfopoffering opnieuw redder. Eind goed, al goed.

Dat mythologisch wereldbeeld, waarbij mensen slechts figureren in een scenario dat door hogere krachten wordt geschreven en dat ten allen tijde vastligt, is ook aanwezig in de Bijbel. Tegelijk echter zal, zoals hoger reeds werd gesteld, de joods-christelijke traditie de fundamentele van het mythologische wereldbeeld gaandeweg ontmaskeren en aan de kaak stellen. In het boek Job bijvoorbeeld, wordt het hoofdpersonage door opeenvolgende rampen getroffen. De vrienden van Job trachten hem ervan te overtuigen dat al die ellende onvermijdelijk is en deel moet uitmaken van een of ander goddelijk plan. Ze suggereren zelfs dat Job de goddelijke toorn waarschijnlijk zelf heeft opgewekt. In tegenstelling tot Oedipus volgt Job de redenering van zijn omgeving niet. Hij plaatst fundamentele vraagtekens bij het geloof in de onvermijdelijkheid van een door hogere krachten opgelegd scenario.

In joodse middens breekt het besef door dat de mens zijn lot enigszins in eigen handen kan nemen, zélf zijn levensscenario kan schrijven, en niet zomaar overgeleverd is aan de overweldigende krachten van natuur of fatum (zelfs niet als die krachten op een wetenschappelijke, neodarwinistische manier worden gedefinieerd; vandaar dat Slavoj Žižek mensen als Richard Dawkins and the like geen volwaardige atheïsten noemt).

Een christelijke cultuur, die uiteraard schatplichtig is aan de joodse erfenis, plaatst de menselijke **vrijheid** zeer expliciet in de context van een ethische **verantwoordelijkheid** voor de naaste. De tegenstanders van Jezus zijn ervan overtuigd dat Jezus moet verdwijnen om de orde te bewaren, alsof ze geen andere keuze hebben! De schrijver van het Johannesevangelie laat Jezus daarover het volgende zeggen (Joh 8,42-44):

"'Als God uw vader was,' zei Jezus, 'dan zou u Mij liefhebben, want Ik ben van God uitgegaan en van Godswege ben Ik hier: Ik ben niet uit Mijzelf gekomen, maar Hij heeft Mij gezonden. Weet u waarom u mijn taal niet verstaat? Omdat u niet in staat bent te luisteren naar mijn woord. U bent zonen van de duivel, die is uw vader, en u doet niets liever dan uitvoeren wat uw vader in de zin heeft. Vanaf het begin was hij een moordenaar en bevond hij zich buiten de waarheid, omdat er in hem geen waarheid is. Als hij leugentaal spreekt, spreekt hij zoals hij geaard is: hij is een geboren leugenaar.'"

De "duivel" waarop Jezus doelt, is niets anders dan een verpersoonlijking van het zondebokmechanisme. De duivel is "vanaf het begin een moordenaar en een leugenaar". De menselijke cultuur "begint met een moord en een leugen" – het zondebokmechanisme – en vertelt

telkens opnieuw leugenachtige verhalen om uitsluitingsmechanismen en offers te rechtvaardigen.

De tegenstanders van Jezus doen hetzelfde. Met zogezegd nobele bedoelingen verhullen ze hun angst om hun machtspositie kwijt te spelen, evenals hun jaloezie tegenover Jezus. De Joodse leiders, vooral farizeeën en hogepriesters, blijven Jezus voorstellen als een bedreiging voor het voortbestaan van de Joodse natie. Volgens hen zou Jezus' populariteit immers uiteindelijk de Romeinse bezetter verontrusten, en die zou dan vroegtijdig een gevreesde opstand in de kiem willen smoren (Joh 11,47-48):

"De hogepriesters en farizeeën belegden toen een vergadering en zeiden: 'Wat bereiken we eigenlijk? Kijk maar eens hoeveel tekenen Hij verricht! Als we Hem zo laten doorgaan, zal iedereen nog in Hem gaan geloven, en dan komen de Romeinen en zien we alles verloren gaan: onze heilige plaats en onze natie.'"

Zodra ze Jezus als een pretendent van het koningschap hebben afgeschilderd, en als veroorzaker van een mogelijke burgeroorlog, kunnen de Joodse leiders zijn dood gemakkelijker legitimeren (Joh 11,49-50):

*"Een van hen, Kajafas – hij was dat jaar hogepriester – nam het woord en zei: 'Gebruik toch uw verstand! **U ziet niet in dat het in uw eigen belang is wanneer één mens sterft voor het volk en niet onze hele natie ten onder gaat.**'"*

De evangeliën houden echter de onschuld van Jezus staande: hij heeft niet de intentie om een chaotische burgeroorlog te ontketenen in concurrentie met de machthebbers van zijn tijd. Een rijk waarin liefde en barmhartigheid heerst, is een rijk dat niet gebaseerd is op het offeren van een "vijandige concurrent". Jezus is geen leider die zijn volgelingen oproept tot een gewapende strijd. Vandaar dat Jezus na zijn arrestatie kan zeggen, tijdens een ondervraging door de Romeinse gouverneur Pilatus, dat hij een ander soort koning is (Joh 18,36):

"Jezus antwoordde: 'Mijn koningschap is niet van deze wereld. Als mijn koningschap van deze wereld was, zouden mijn dienaars er wel voor gevochten hebben dat Ik niet aan de Joden werd overgeleverd. Mijn koningschap is echter niet van deze wereld.'"

Daarop verkondigt Pilatus aan de verzamelde menigte (Joh 18,38):

"Ik acht Hem volstrekt onschuldig."

De waarheid is dat Jezus een zondebok is zoals ook Linde dat was (zie hoger). De werkelijke oorzaak van het verlangen om Jezus uit te sluiten, ligt niet bij het slachtoffer zelf – Jezus –, maar alweer bij mimetische processen, waaronder jaloezie. Onder andere de auteur van het Matteüsevangelie wijst daarop door aan Pilatus een gedachte toe te schrijven (Mt 27,18):



"Pilatus wist dat ze Jezus uit afgunst hadden overgeleverd."

Jezus' eigen leerlingen laten zich dan weer vooral leiden door de angst om uit de sociale boot te vallen (het mimetische proces van groepsconformisme). Petrus beschouwt zichzelf aanvankelijk als een held die Jezus nooit in de steek zal laten, maar als puntje bij paaltje komt en Jezus is gearresteerd, beweert hij Jezus niet te kennen **(het christelijk verhaal is pijnlijk realistisch voor wie in romantische en narcistische utopieën aangaande zichzelf en de wereld gelooft)**. Op die manier zijn hij en de andere leerlingen medeverantwoordelijk voor het offer van Jezus. Hun angst voor sociale afstraffingen, en hun liefde voor een sociaal aanvaardbaar imago, zijn groter dan hun liefde voor Jezus en voor wie ze zelf werkelijk zijn. In plaats van hun leugenachtig sociaal profiel te verliezen omwille van Jezus en daardoor ook zichzelf te redden, offeren ze zichzelf en Jezus op aan "de afgodendienst van sociaal prestige". In de poging om hun leven te redden, verliezen ze hun leven aan een leugenachtige, inauthenticke identiteit. **Als anderen je aanvaarden omwille van je imago, aanvaarden ze je niet om wie je werkelijk bent. Je "schaadt jezelf" om succesvol te zijn, om "de wereld te winnen". Je geeft je dus over aan een dynamiek die scherp door Jezus wordt geobserveerd (Lc 9,24-25):**

"Wie zijn leven wil redden, zal het verliezen, maar wie zijn leven om Mij verliest, die zal het redden. Wat immers baat het de mens als hij de hele wereld wint, maar zichzelf verliest of schaadt?"

De duivel als verpersoonlijking van het zondebokmechanisme eist het offer van Jezus. Een God die liefde is, weigert offers. Jezus laat zich leiden door die liefde, een liefde die allesbehalve uit is op macht. Als hij, uit gehoorzaamheid aan die liefde, geen gewelddadige opstand ontketent om zijn kruisdood te voorkomen, dan doet hij dat precies omdat hij geen slachtoffers wil maken. In die zin en op een paradoxale manier, "offert Jezus zichzelf tegen het offer".

Jezus kan dus wel degelijk zeggen: "Mijn koningschap is niet van deze wereld." Jezus, die net als Oedipus aanvankelijk als de grote koninklijke redder wordt verwelkomd en daarna even hard wordt veracht, "redt" op een potentieel waarachtige manier. De gemeenschap van Thebe gelooft nog dat een zogezegd behekste figuur als Oedipus schuldig kan zijn aan een pestepidemie. Ze gelooft nog in goden die vanuit hun toorn om offers vragen. Het joods-christelijke gedachtegoed daagt daarentegen de mens uit om geen schijnoplossing te aanvaarden, maar echte verantwoordelijkheid op te nemen. De mythe over Oedipus houdt het zondebokmechanisme in stand. Hoe moreel laakbaar de daden van Oedipus ook zijn, ze zijn in werkelijkheid natuurlijk niet de oorzaak van de pest.

De christelijke versie van het Oedipusverhaal zou er radicaal anders uitzien: een gemeenschap die het offer van Oedipus als oplossing voor de pest weigert, gaat op zoek naar de werkelijke oorzaak van de pest en doet een revolutionaire medische ontdekking. De ontmaskering van het zondebokmechanisme als leugenachtig fundament voor het geloof in "pseudo-oorzaken" van rampen, maakt dus onder andere ook de wetenschap mogelijk als zoektocht naar de werkelijke oorzaken van allerlei problemen. Een schema van de vergelijking tussen het Oedipusverhaal en het Jezusverhaal laat ook andere mogelijke uitwerkingen van de ontmaskering van het zondebokmechanisme zien. Een "vrede gebaseerd op offers" wordt een vraagteken, precies omdat de rechtvaardigingen voor die offers wegvallen:

Een vergelijking tussen de mythe over Oedipus en het evangelie over Jezus

MYTHE OVER OEDIPUS

- OEDIPUS OVERTREEDT "GODDELIJKE TABOES":
 - Hij vermoordt de koning (zijn vader)
= "ongeorloofde rivaliteit" om machtspositie
 - Hij maakt de vrouw (zijn moeder) van een ander tot de zijne
= "ongeorloofde rivaliteit" om goederen
- ⇒ Oedipus "bezet" de plaats van een ander en "bezet" wat een ander toebehoorde ("bezetenheid")
- GEVOLG VAN OEDIPUS' OVERTREDINGEN:

De **CRISIS** van een PEST-EPIDEMIE als goddelijke straf
- OPLOSSING VOOR DE CRISIS DIE DE GEMEENSCHAP BEDREIGT:

OFFER

Oedipus steekt eigen ogen uit en gaat in ballingschap (actief)
- ⇒ (tijdelijke) ORDE en **VREDE**

EVANGELIE OVER JEZUS

- DE TEGENSTANDERS VAN JEZUS BESCHULDIGEN JEZUS VAN:

"ongeorloofde rivaliteit" om machtspositie
- GEVOLG, VOLGENS DE TEGENSTANDERS VAN JEZUS:

De **CRISIS** van een mogelijke EPIDEMIE van GEWELD
- OPLOSSING, VOLGENS DE TEGENSTANDERS VAN JEZUS:

OFFER

Jezus wordt gekruisigd (passief)
- ⇒ ORDE en **VREDE?**

Het evangelie over de ongerechtvaardigde kruisdood van Jezus maakt principieel een kruis over de leugenachtige propagandamythes waarmee zowel godsdienstige als seculiere religies uitsluitingsmechanismen en offers rechtvaardigen om "vrede" te verkrijgen (ook als die religies zichzelf "christelijk" noemen!). Precies omdat die leugenachtige mythes telkens weer opduiken in allerlei nieuwe gedaantes (groot en klein; in totalitaire regimes of op de speelplaats) blijft het christelijk verhaal urgent. Het is niet iets van het verleden, maar van een reeds aangezegde toekomst.



Het verhaal over Linde (zie hoger) eindigt met een pleidooi van Lotte in het voordeel van Linde. Linde vindt plots een "advocaat" die haar zaak bepleit, bij Lottes eigen kliekje vriendinnen. Daardoor ontstaat er natuurlijk een conflict in dat kliekje. De gemakkelijke eensgezindheid ten koste van een gemeenschappelijke vijand valt weg. Niettemin verkiest Lotte het geweldloze conflict van een discussie, met alle risico's voor haar eigen positie binnen de groep, boven de gewelddadige vrede door uitsluiting van Linde. Haar liefde voor Linde is groter dan haar angst om zelf te worden "geofferd". Lotte laat, in tegenstelling tot Petrus en de andere apostelen bij de arrestatie van hun vriend Jezus (zie hoger), haar eigen identiteit dus niet langer afhangen van de immer tijdelijke en vergankelijke processen die sociaal prestige opleveren, maar van een liefde waarvoor ze geen prestaties moet leveren, en die haar vrij maakt om het voor zichzelf en anderen op te nemen.

Lotte krijgt aanvankelijk van Carolien, een beetje de leidster van haar kliekje, de raad om "te zwijgen" over Linde en niet langer de discussie aan te gaan, omwille van "de lieve vrede". De meeste vriendinnen waren toch niet op andere gedachten te brengen, ze hadden hun oordeel over Linde klaar, en Lotte moest gewoon "de mening van anderen aanvaarden". Lotte liet zich echter niet uit haar lood slaan, en ze vond inspiratie in het evangelie: "Jezus zweeg nooit om de lieve vrede, en hij toonde aan dat die vrede meestal eigenlijk helemaal niet zo lief is, en dat meningen vaak narcistische zelfrechtvaardigingen zijn die de waarheid geweld aandoen!" Carolien antwoordde: "Die Jezus liet zich uiteindelijk wel kruisigen!"



Er bestaat geen groter perversering van het christelijk verhaal dan die uitspraak van Carolien. Ze suggereert dat Lotte gewoon moet "slikken en knikken" om de sociale orde in stand te houden (zoals de jongens tijdens het initiatieritueel van de Sambia, *no pun intended*). Carolien gebruikt de kruisdood van Jezus om een nieuw, leugenachtig offermechanisme te rechtvaardigen, terwijl Jezus is gestorven *opdat niemand meer zou worden geofferd, en om voor*

eens en altijd de leugenachtige rechtvaardigingen voor offers aan het licht te brengen. Jezus laat zich kruisigen opdat niemand anders meer zou moeten sterven. In die zin is hij "het lam Gods, dat de zonden van de wereld wegneemt". De film *Silence*, een spiritueel meesterwerk waaraan regisseur Martin Scorsese 28 jaar werkte, laat dat zien op een weergaloze manier. Het verhaal is de verfilming van de gelijknamige roman van Shusaku Endo, en het vertelt de lotgevallen van enkele jezuïeten in het Japan van de 17de eeuw. Christenen worden er vervolgd, en worden gedwongen om publiekelijk hun geloof af te zweren. Als ze dat niet doen, worden ze terechtgesteld. Een van de jezuïeten, Sebastião Rodrigues, komt op een bepaald moment tot het inzicht dat zijn pleidooi voor offerbereidheid is gebaseerd op trots, op een soort concurrentiestrijd met Jezus. Hij maakt van Jezus een idool, en gaat uiteindelijk een "mimetische rivaliteit" met hem aan in plaats van Jezus werkelijk "na te volgen" – zie Sören Kierkegaard (1813-1855): "*Christus komt in de wereld als het voorbeeld, ons voortdurend op het hart drukkend: 'Volg mij na, imiteer mij.' Wij mensen geven er de voorkeur aan om hem in plaats daarvan te verafgoden.*"

Rodrigues wil als het ware "een nieuwe Jezus" worden en diens plaats innemen, maar uiteindelijk ontdekt hij dat Jezus is gestorven "opdat niemand meer die plaats moet betrekken en aan de dood zou zijn overgeleverd". De paradox van de film is dat Rodrigues zich pas waarlijk tot Christus bekeert

op het moment dat hij zijn geloof publiekelijk afzweert (door een *fumie*, een prent met een afbeelding van Christus, te vertrappelen). Zijn identiteit is dan niet langer afhankelijk van sociaal prestige (hij is de zogezegde "lafaard"), van wat anderen over hem denken, maar ze wordt afhankelijk van een liefde die hem vraagt om zijn sociaal prestige "te verliezen". Daardoor redt hij bovendien niet alleen zichzelf, maar ook anderen (die werden gemarteld zolang hij zijn geloof niet publiekelijk afzweerde).



In *Silence* zwijgt Rodrigues publiekelijk over wat er ten diepste leeft in zijn hart "om offers te vermijden". In het verhaal over Linde is de context anders. De kunst is om te onderscheiden wat in een specifieke situatie de beste manier van handelen is. In het geval van Linde móet Lotte spreken "om offers te vermijden". Het is bekend dat paus Franciscus ook vaak de binnenkerkelijke gemoederen beroert door niet te zwijgen over misstanden.

Lotte stapt in de barmhartige dynamiek waarvan Jezus van Nazareth de belichaming is. Jezus zaait tweedracht in de groep of maatschappelijke orde waartoe iemand behoort en die zich vaak manifesteert ten koste van een gemeenschappelijke vijand (bijvoorbeeld de overspelige vrouw in Joh 8,1-11). Niet toevallig beweert hij (Mt 10,34-36):

"Ik ben geen vrede komen brengen, maar een zwaard. Want Ik ben gekomen om een wig te drijven tussen zoon en vader, tussen dochter en moeder, tussen schoondochter en schoonmoeder; ja, huisgenoten worden vijanden."

Die intentie van Jezus, om conflict te brengen waar een bepaalde orde heerst, vormt paradoxaal genoeg een pleidooi tegen geweld. *"Bemin uw vijand,"* zegt hij (Mt 5,44). Wie de *externe* vijand van de eigen groep niet langer veroordeelt op basis van een opgeklopt superioriteitsgevoel, creëert *intern* verdeeldheid (Mt 10,36): *"Huisgenoten worden vijanden."* Dat is de logica zelve, wat zogenaamd "nieuwe atheïsten" ook mogen beweren over de veronderstelde irrationaliteit van godsdienstige tradities.

Kortom, Jezus pleit voor *niet-gewelddadig conflict* om een einde te stellen aan *gewelddadige vrede* (van deze wereld, gebaseerd op offers). Vandaar dat hij uiteindelijk kan zeggen (Joh 14, 27):

"Vrede laat Ik jullie na, mijn eigen vrede geef Ik jullie, een andere dan de wereld te bieden heeft."

Daarbij laat hij niet na om bestaande structuren te herijken en te transformeren, eerder dan ze simpelweg te vernietigen (wat manicheïstisch zou zijn, en alweer zou resulteren in een "vrede gebaseerd op offers").

III. "Barmhartigheid wil ik en geen offer" (Mt 9,13)

De figuur van Christus plaatst ieder mens, of die zichzelf nu gelovig noemt of niet, voor een fundamentele, tweevoudige uitdaging. Hij stelt vooreerst de vraag wat er zou gebeuren als je geen angst moet hebben voor mogelijke straffen bij de overtreding van allerlei regels en taboes. Daarnaast vraagt hij wat er zou gebeuren als je geen automatische beloning ontvangt voor het respecteren van diezelfde regels.

Als er geen (godsdienstige of wereldse) autoriteit is die de macht bezit om te straffen of te belonen, noch om zogenaamd "geoorloofd geweld" te gebruiken, dan zijn er fundamenteel twee mogelijkheden: ofwel breekt een chaotische strijd los om macht (die, eventueel, periodiek in vrede resulteert door het offeren van gemeenschappelijke vijanden en de schepping van nieuwe "zondeboksystemen" – zie fenomenen als IS en neonazistische groeperingen), ofwel ontstaat er een vrede die is gebaseerd op waarachtige liefde. Dat soort vrede is anders dan de "vrede" die is gebaseerd op de liefde voor de "hemel" van sociaal prestige en op de angst voor de "hel" van sociale afstraffingen. *Het eerste mogelijke gevolg van machtsverlies bij gezagsdragers noemt de christelijke traditie het scenario van de "Apocalyps", het tweede dat van het "Rijk Gods" (vanuit de overtuiging dat de liefde God is). Als leerkrachten niet meer de macht hebben om te straffen of te belonen, kan inderdaad een chaos losbarsten in klaslokalen, óf de leerkrachten zullen autoriteit toegewezen krijgen omdat leerlingen hen oprecht respecteren.*

Slavoj Žižek wijst op die dubbelzinnige impact van de joods-christelijke traditie op de geschiedenis van de mensheid. Als de klassieke, leugenachtige "mythes" als rechtvaardigingen voor het respecteren van een bepaald soort "sacrale" hiërarchie wegvallen, dan wordt de mens vrij om oprecht lief te hebben, maar kan de mens ook vervallen in allesvernietigende rivaliteit met zijn medemens (Citaat uit Slavoj Žižek & Boris Gunjević, *God in Pain: Inversions of Apocalypse – [Essay] Christianity Against the Sacred*, Seven Stories Press, New York, 2012, p. 64; vertaling: Erik Buys):

"Hierin schuilt de wereldhistorische breuk die wordt geïntroduceerd door de christelijke traditie: nu kennen we de waarheid over het sacrale, en kunnen we niet langer doen alsof we die waarheid niet kennen. De impact van die kennis is niet alleen bevrijdend, maar ook ten diepste ambigu: het ontnemt de samenleving de stabiliserende rol van het zondebokmechanisme en opent op die manier de ruimte voor geweld dat niet meer wordt ingedijkt door enige mythische limiet."



Als kritiek op de klassieke, mythische rechtvaardigingen van hiërarchische systemen, is de joods-christelijke traditie op een principieel niveau een wegbereider van essentiële *Verlichtingswaarden*. Gezag en posities in de samenleving worden niet afgedwongen op basis van een soort "goddelijke wilsbeschikking" aangaande afkomst en traditie, maar op basis van verdiensten en wederzijds begrip voor elkaars zwakheden. De god als hoeksteen van een hiërarchisch gestructureerde samenleving, gebouwd op goddelijk gesanctioneerde taboes, rituelen en offers, kan dus nooit de christelijke god zijn, niettegenstaande die in de geschiedenis soms op die manier werd voorgesteld. Grote christelijke denkers hebben telkens

kritiek geleverd op de perversering van hun geloof, en het is bijvoorbeeld geen toeval dat het humanisme van Erasmus ontspringt aan het evangelie.

Kortom, de realiteit van de liefde wordt pas mogelijk als mensen elkaar niet "liefhebben" *uit angst voor straffen* of *uit liefde voor een aimabel imago*, maar uit de vrije dimensie van zelfrespect. De eerste Johannesbrief verwoordt het als volgt (1 Joh 4,18):

"De liefde laat geen ruimte voor angst; volmaakte liefde sluit angst uit, want angst veronderstelt straf. In iemand die angst kent, is de liefde geen werkelijkheid geworden."

Een vrouw die een sluier draagt omwille van sociaal prestige, of wegens angst voor sociale represailles, ziet noch zichzelf, noch haar man graag. Een vrouw die de vrijheid heeft om van haar man te scheiden en om geen sluier te dragen, zonder dat ze sancties moet vrezen, kan pas bij haar man blijven en een sluier dragen uit oprechte liefde. Alleen de mondige, vrije, geëmancipeerde mens kan waarachtig liefhebben. Zolang de mens onderworpen blijft aan de angst voor een gewelddadige autoriteit (goddelijk of niet), is die liefde niet mogelijk. De gekruisigde Christus, als openbaring van de kwetsbare liefde die – volgens christenen – God is, bezit geen macht om liefde af te dwingen van mensen. Als mensen hem liefhebben, dan doen ze dat uit vrije wil. De machteloze Christus kan dus alleen oprechte liefde ontketen. Als hij niet machteloos zou zijn, dan zou hij de "ruimte en macht" voor de authentieke liefde niet creëren. In een brief van 16 juli 1944 beschrijft Dietrich Bonhoeffer het verschil tussen de God van Christus en de archaisch religieuze goden (de klassieke "behoeders van geweld" en de angstwekkende hoekstenen van een hiërarchisch gestructureerde wereld) op de volgende manier:

"We kunnen niet redelijk zijn, als we niet erkennen dat we in de wereld moeten leven, 'etsi deus non daretur'. En dat erkennen wij voor God! God zelf dwingt ons dit te erkennen. Zo brengt onze mondigheid ons tot de waarachtige kennis van onze situatie tegenover God. God doet ons weten dat wij moeten leven als diegenen, die hun leven inrichten zonder God. De God, die met ons is, is de God die ons verlaat (Mc 15,34)! De God die ons in de wereld doet leven zonder de werkhypothese God, is de God voor wiens aanschijn wij staan. Voor en met God leven wij zonder God. God laat zich uit de wereld terugdringen tot op het kruis, God is zwak en machteloos in de wereld en juist zo en alleen zo is Hij met ons en helpt Hij ons. In Mt 8,17 staat overduidelijk dat Christus ons niet helpt krachtens zijn almacht, maar krachtens zijn zwakheid, zijn lijden! Hier ligt het wezenlijke verschil met alle religies. Het religieuze in de mens verwijst hem in zijn nood naar Gods macht in de wereld, God is de deus ex machina. De Bijbel verwijst de mens naar Gods onmacht en lijden; alleen de lijdende God kan helpen. In zoverre kan men zeggen dat de geschetste ontwikkeling tot mondigheid, die afrekenet met een verkeerde voorstelling van God, de blik vrijmaakt voor de God van de Bijbel, die door zijn machteloosheid in de wereld macht en ruimte krijgt."

Zoals blijkt uit het voorbeeld van gesluierde vrouwen, pleit het christelijk verhaal niet zozeer voor de afschaffing van wettelijke regels en culturele zeden in samenlevingen, maar bekritiseert ze wel de gebruikelijke





rechtvaardigingen voor het respecteren van die regels en zeden. Angst voor mogelijk geweld zou geen drijfveer mogen zijn, wel liefde voor jezelf en de naaste. [Onderscheiden in welke mate je wordt gedreven door angst of liefde voor sociaal prestige enerzijds, en in welke mate door liefde voor jezelf en anderen anderzijds, noemt Ignatius van Loyola (1491-1556) "de

onderscheiding van de geesten".] Zie in dat verband bijvoorbeeld *"Dilige et quod vis fac"* van Augustinus (354-430) of Mc 2,27: *"De sabbat is er voor de mens en niet de mens voor de sabbat."* In navolging van die laatste zin is het christelijk verhaal principieel gekant tegen de idolatrie van culturen: in de mate dat culturele gebruiken de liefde voor de mens in de weg staan, zijn ze relatief. Christelijk gezien moet een cultuur dus niet omwille van zichzelf in stand worden gehouden. Het is bijzonder vreemd dat sommige christenen dat schijnen te denken.

De eis tot liefde kan lastig lijken, maar dan vooral voor wie de gewoonte heeft ontwikkeld om anderen te respecteren op basis van angst voor straffen en streven naar beloningen. Het kereltje dat zich voorbeeldig gedraagt in de klas vanuit de hoop daarvoor betere punten te krijgen op het rapport, kan nog altijd een "wolf" voor zijn medeleerlingen zijn op de speelplaats. Interesse en respect voor leerstof omwille van de leerstof zelf, voor leerkrachten en medeleerlingen omwille van die mensen zelf – wat telkens getuigt van een spirituele houding –, schijnt hem door een vervreemdende schoolloopbaan bijna ondenkbaar geworden. En toch, beweert Jezus, is er niets menselijker dan het vermogen om lief te hebben, en is zijn oproep tot die liefde helemaal niet "zwaar" (Mt 11,28-30):

"Kom allen naar Mij toe die afgemat en belast zijn, en Ik zal u rust geven. Neem mijn juk op en kom bij Mij in de leer, omdat Ik zachtmoedig ben en eenvoudig van hart, en u zult rust vinden voor uw ziel. Want mijn juk is zacht en mijn last is licht."

Het is nooit te laat om "lief te hebben, en daardoor over te gaan van een doods bestaan naar waarachtig leven" (zie 1 Joh 3,14). Het is nooit te laat om te "verrijzen". "Voor alle mensen van goede wil" is de "vrede van een andere wereld" mogelijk, een vrede van een "barmhartigheid die geen offers wil" (Mt 9,13).

