

Terreur van God?

Een verhandeling over het offer van Abraham
en het godsgeloof



Eburon
Utrecht 2021

ISBN 978-94-6301-350-5

Academische Uitgeverij Eburon, Utrecht
www.eburon.nl

Omslagontwerp: Textcetera, Den Haag
Grafisch ontwerp: Studio Iris, Leende

© 2021 A. van Harskamp. Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de rechthebbende.

Inhoud

Bericht aan de lezer	7
----------------------	---

A. Afzet

I. Een moeilijk verhaal	13
- <i>Een God van liefde?</i>	13
- <i>Waarom dit verhaal?</i>	19
- <i>De vraag</i>	20
- <i>Blik vooruit</i>	21
II. Het verhaal in de drie religies	28
III. De kritiek op het verhaal	35
<i>Intermezzo: Abraham een zelfmoordterrorist?</i>	39

B. Sprong

IV. Inleiding	49
V. De teksten	
- <i>De Bijbelse versie</i>	51
- <i>De Koranische versie</i>	57
<i>Intermezzo: wanneer is soera 37 geschreven?</i>	60

VI. Soera as-saffat	64
- <i>Opbouw en inhoud</i>	64
- <i>Boodschap</i>	71
- <i>Inleiding tot het offer</i>	72
- <i>Kern: vader en zoon</i>	73
- <i>Het verhaal in de Koran vergeleken met het verhaal in de Bijbel</i>	77
- <i>Conclusie: offer jezelf en ongelovigen op voor je geloof</i>	88
VII. Genesis 22: Abrahams zwijgende geloof	92
- <i>Het zwijgen van Abraham</i>	92
- <i>Intermezzo: vertrouwen tegen beter weten in</i>	96
- <i>Spreken als niet-spreken</i>	99
VIII. Genesis 22: opschorting van de ethiek	109
- <i>Kierkegaards levensprobleem</i>	109
- <i>Waarom de wet in het geloof opgeschort moet worden</i>	122
C. Landing	
IX. Wat is dan geloven?	137
- <i>'Niet te begrijpen maar niet onbegrijpelijk' (Wittgenstein)</i>	142
- <i>Geloven en niet-geloven tegelijk</i>	147
X. Wat betekent het verhaal nu?	151
- <i>Een atheïstische interpretatie</i>	153
- <i>Het verhaal nu</i>	156
Naschrift	163
Aantekeningen	171

A. AFZET

I. Een moeilijk verhaal

Maar weinig religieuze verhalen zijn zo moeilijk te begrijpen als ‘Het offer van Abraham’, het verhaal over een vader die bereid is om in opdracht van God zijn enige zoon te slachtofferen, te doden dus.¹ Dat verhaal wordt verteld in het 22ste hoofdstuk van het eerste boek van de *Bijbel* (1-19) en vermeld in het 37ste hoofdstuk van de *Koran* (soera *as-saffat* / *de zich opstellenden*, 99-110).²

In het begin van het verhaal zoals dat in de *Bijbel* staat, gaat Abraham, aartsvader van drie religies en archetype van de ware gelovige – ridder van het geloof, noemde de negentiende-eeuwse filosoof Kierkegaard hem³ – op weg naar het gebied Moria om daar op een heuveltop zijn zoon te slachten voor God. De zoon die nota bene de hoop, ja de zin van zijn leven is (Gen. 22, 2). Abraham zal dus, wanneer hij op weg naar Moria God blijft gehoorzamen, zijn kind doden én zichzelf van hoop en zin beroven, daardoor zijn leven betekenisloos maken.⁴

Het verhaal lijkt ons dan ook vandaag de dag te vertellen dat God gehoorzamen en hem dienen op de wijze van de vader⁵ van het monotheïstische geloof, de bereidheid inhield om het leven van een kind te vernietigen en het leven van zichzelf op te geven. Met andere woorden: abrahamitische godsdienstigheid lijkt in het verhaal neer te komen op de gewelddadige onderwerping van menselijk leven aan God.⁶

Een God van liefde?

Nu moet ik hier direct melden dat de gedachte dat Abrahams godsdienstige gehoorzaamheid neerkwam op een gewelddadige onderwerping van menselijk leven, een interpretatie is van het offerverhaal. Een interpretatie die de meeste Bijbelgelovigen en, zo vermoed ik, zo ongeveer alle Korangelovigen, onjuist zullen vinden, verwerpelijk zelfs.⁷ Want zij vinden dat we niet alleen het begin van het verhaal moeten lezen, het verhaal van Abrahams gehoor-

zaamheid aan Gods opdracht, maar het hele verhaal. Want dan zullen we zien, zo menen zij meestal, dat het offerverhaal geen verhaal van geweld tegen het leven is, maar een verhaal van een betrekkelijk onschuldige beproeving van Abraham door een God van juist liefde voor het menselijk leven. Toen immers Abraham op het punt stond zijn op het altaarhout vastgebonden zoon de keel door te snijden, riep een engel van God hem toe dat niet te doen, waarna Abraham de gelegenheid kreeg om een vervangingsoffer te brengen. Zo werd in het offerverhaal uiteindelijk niet een kind maar ‘slechts’ een dier geslachteerd.⁸ God heeft dan ook volgens vele Bijbel- en Korangelovigen Abraham en zijn zoon juist niet de offerdood gegeven. Hij, God, heeft Abraham en zijn zoon wellicht zoiets als een bijna-(offer)doodervaring bezorgd, dat willen gelovigen soms nog wel erkennen, maar hij heeft de vader en zijn zoon na hun vermoedelijk traumatische bijna-doodervaring, weer leven gegeven. Abraham en zijn zoon, zo hoorde ik ooit een evangelische predikant verkondigen, hebben na een crisis in hun leven de genade ontvangen van een wedergeboren leven.⁹

Kortom, het verhaal van het offer van Abraham laat volgens de doorsnee Bijbel- en Korangelovige zien dat God geen God van geweld is, maar een barmhartige God van liefde voor het menselijk leven, een God die geen offers van mensenkinderen (meer?) wil, maar alleen (nog?) dieroffers.¹⁰

Niet alleen traditionele gelovigen kunnen menen dat het offerverhaal getuigt van de blijde boodschap van Gods liefde voor de mens, ook moderne, liberaal-vrijzinnige gelovigen kunnen dat denken. En zelfs moderne filosofen die de *Bijbel* niet theologisch maar filosofisch-levensbeschouwelijk lezen, kunnen aannemen dat de boodschap van het offerverhaal er één is van liefde voor het menselijk leven. Om maar één voorbeeld te noemen, de Franse filosoof Emmanuel Levinas. Hij meende dat het verhaal van het offer geen verhaal van een gewelddadige onderwerping aan een godheid is, maar een verhaal van liefde voor het leven, een verhaal zelfs van humaniteit! Want de kern van het verhaal zou volgens Levinas níet de eis van God zijn om het leven van Abrahams zoon te offeren. De kern zou ook niet Abrahams onbegrijpelijke gehoorzaamheid zijn aan Gods opdracht (‘... je moet hem offeren ...’, Gen. 22, 2). Nee, de kern van het verhaal zou gelegen zijn in het luisteren naar het laatste spreken van Godswege in het verhaal: ‘Raak de jongen niet aan, doe hem niets’ (Gen. 22, 12). Die stem van God, of meer precies volgens het Bijbelse verhaal: de stem van Gods engel,

is volgens Levinas een symbolische verwijzing naar de basis van alle ethiek: de confrontatie met het gelaat van 'de' ander. Want het is volgens Levinas het zicht op de angst en ontzetting op het gelaat van Isaak – denk aan Caravaggio's schildering van de angst en ontzetting op het gezicht van Isaak – dat Abraham ervan weerhouden heeft om zijn zoon te slachten.

Hoe te denken over de goedgelovige overtuiging dat het offerverhaal een verhaal is van de omgang van een liefdevolle, barmhartige God met vader Abraham en zijn zoon?

Ik meen dat Bijbel- en Korangelovigen die een goedgelovige interpretatie van het offerverhaal geven, blind zijn voor het duistere mysterie van het offerverhaal. Dat mysterie is dat God de Vader de aartsvader Abraham een wezenlijk onmogelijke opdracht geeft: 'Dood je eigen kind'.¹¹ Die opdracht is, om het eens academisch-filosofisch te zeggen, onmogelijk in de ontisch-morele zin van het woord. Dat wil zeggen: zo'n opdracht mag eenvoudigweg nooit gegeven worden. Geen enkele vader heeft immers de morele mogelijkheid om het leven van zijn kind kwaad te doen. Dat geldt in het bijzonder voor de twee vaders in het offerverhaal. Beiden, God de Vader en vader Abraham, zijn immers naar hun aard – naar hun zijn – schepper en onderhouder, respectievelijk medeschepper en mede-(op)voeder van hun mensenkind. Zij mogen het leven van hun kind alleen maar beschermen en bevorderen, niet beschadigen of vernietigen.

Maar waarom kunnen of willen de meeste Bijbellezers en Koranlezers niet erkennen dat in het verhaal God een onmogelijke opdracht geeft? Dat komt, vermoed ik, omdat gelovigen al te gemakkelijk aannemen dat hun God¹² niet alleen almachtig is, maar ook goed en vol van liefde, altijd goedertieren, om maar eens een woord uit de Statenvertaling te gebruiken: 'De Heere ... is goedertieren in al zijn werken' (Ps. 145, 17). In het bijzonder moderne christelijke gelovigen menen immers vaak dat 'in God geen geweld is, maar enkel liefde'.¹³ En velen van hen vooronderstellen dan ook dat de teksten in de *Bijbel* getuigen van hun goede, lieve God. Zodat zij geneigd zullen zijn om, wanneer ze de *Bijbel* lezen, niet op te merken dat God in dat heilige boek nogal eens niet liefdevol maar ronduit kwaadaardig handelt.

Gelovigen zouden uiteraard kunnen weten, nee, zouden *moeten* weten, dat de godheid in de *Bijbel* en in de *Koran* soms het tegenbeeld van liefde en barmhartigheid is. Zelfs de nostalgisch conservatieve, antimodernistische en zeker niet antigodsdienstige filosoof Roger Scruton weet dat. Want deze filosoof – die leermeester was en ‘vriend mentor’ van de eveneens antimodernistische cultuurpoliticus T. Baudet – schrijft in zijn boek over het verlangen naar het heilige in een moderne wereld, dat God zich in *Bijbel* en *Koran* heel anders gedraagt dan de doorsnee gelovige zich zijn of haar God voorstelt. Scruton suggereert zelfs dat er al in de *Bijbel* en in de *Koran* een tegenstelling bestaat tussen de beschrijving van de daden van God én de manieren waarop God aangesproken wordt. Want de God in het *Oude Testament* en in de *Koran*, stelt hij vast, ‘is vaak boos, geeft zich over aan krankzinnige daden van vernietiging en is de namen die hem in de *Koran* worden toegedicht zelden waardig: *al rahman al-rahim*, “de barmhartige, de genadige”’.¹⁴

Scrutons oordeel over de Bijbelse en ‘Koranische’ godheid is correct, uiteraard. Want de godheid wordt in *Bijbel* en *Koran* nogal eens aangeduid als een vreeswekkend wezen, een wezen dat meer weg lijkt te hebben van een oosterse despoot dan van een liefdevolle, altijd vergevende en barmhartige vaderfiguur – om maar eens een vandaag de dag populair godsbeeld te noemen.¹⁵

Ik geef enkele voorbeelden van dat gewelddadig despotisme van God uit het eerste Bijbelboek, het boek dat letterlijk de context vormt van het offerverhaal – een boek overigens dat nog meer mythische verhalen bevat die net als het offerverhaal weliswaar vandaag de dag (nog) wel bekend, maar toch letterlijk ongekend zijn, dat wil zeggen: schokkend en niet te begrijpen.

Neem bijvoorbeeld het zondvloedverhaal. Dat verhaal zegt dat de godheid al vroeg in haar omgangsgeschiedenis met de mensheid uit nijd over ‘de boosheid des mensen’ – zo meldt de Nieuwe Bijbelvertaling uit 1961 van het Nederlands Bijbelgenootschap – zo goed als de hele aarde vernietigd heeft (Gen. 6, 5). God spaarde immers volgens de zondvloedmythe slechts één mens, Noach. En toegegeven, ook nog een paar familieleden van Noach, en van elke diersoort één paar, maar hij vaagde verder wel alle mensen én alle dieren weg én alles wat groeit. Hij verdelgde immers met de zondvloed ‘al wat leeft op aarde’ (Gen. 6, 12-17). En was, zo zou te vragen zijn, dat verdelgende werk een ‘werk van liefde en barmhartigheid’?

Of neem, ander voorbeeld, het verhaal van de toren van Babel. Dat verhaal zegt dat geruime tijd na de zondvloed de godheid zich zo sterk aan de hoogmoedige voorneemens van de mensen ergerde om een leefwereld in de vorm van een ‘stad en toren’ te

gaan bouwen (Gen. 11, 4v.), dat zij onder hen spraak- en taalverwarring schiep, de opbouw en uitbouw van 'stad en toren' onmogelijk maakte en daardoor misverstanden en geweld tussen de volken bevorderde. Maar waarom, zo zou te vragen zijn, ergerde de godheid zich zo sterk aan het streven van de mensen om één menselijke leefwereld, één wereldstad, te maken? Toch niet uit liefde?

En neem, het derde en laatste voorbeeld, het verhaal van Sodom en Gomorra. Dat zegt dat weer later in de tijd van het boek *Genesis* de godheid met vuur twee steden vernietigde en vervolgens ook nog eens een vrouw, de echtgenote van Lot, in een zoutpilaar veranderde. Waren de eerdere voorbeelden van goddelijke vernietiging al niet echt goed te begrijpen, deze heilige daden zijn volstrekt onbegrijpelijk.¹⁶ Waarom? Omdat de niet-goedgelovige lezer die dit verhaal leest, de indruk kan krijgen dat de oudtestamentische godheid niet alleen maar een almachtig, maar ook een kwaadaardig wezen was.¹⁷ De lezer van deze mythische verhalen zal op z'n minst kunnen gaan denken dat er enige waarheid ligt in het modieus ironische cliché dat al in de Bijbel 'Gods wegen duister en zelden aangenaam' zijn (Bob den Uyl).¹⁸ Want de God van de *Bijbel*, en ook die van de *Koran*, was dus meestal niet een lieve, zachtaardige en barmhartige godheid, maar vaker een almachtige heerser die individuen en volken kon straffen en vernietigen. En die, als in het geval van Abrahams offer, mensen gruwelijk op de proef kon stellen.

Andere Bijbelboeken melden ook dat God mensen vreselijk op de proef kan stellen. God eiste bijvoorbeeld dat richter Jefta zijn belofte gestand zou doen om na een gewonnen oorlog zijn dochter op te offeren (Richt. 11, 31-40). En hij beproefde om een weddenschap met satan(!), de zeer vrome en rechtvaardige Job door diens kinderen te laten ombrengen en Job zelf ziek en arm letterlijk in het stof te storten. God liet Job met zweren overdekt en zich krabbend met een potscherf achter op een vuilnis hoop, vertelde de zondagsschooljuf mij vroeger, en zij vertelde het verhaal van Job correct na (zie: Job 1, 6-12, 13-19; 2, 6v.). Kortom, de godheid van de *Bijbel* en de met deze godheid verwante godheid van de *Koran*, is dus niet zelden een vreeswekkend want letterlijk onmenselijk almachtig wezen. Een wezen in wie op het eerste gezicht wel degelijk willekeurig geweld gelegen was.

Het gegeven dat in de oud-testamentische én Koranische godheid willekeur en geweld gelegen waren, komt ook naar voren in de verhalen, gebeden en lofprijzingen in *Bijbel* en *Koran*, waarin gestreden wordt voor de enig ware dienst aan God, voor de enige ware godsdienst dus. Want zowel de Bijbelse als de Koranische godheid blijkt nogal eens afgunstig ('na-ijverig') te zijn op andere goden, en voortdurend zijn gelovigen, in

het bijzonder zijn profeten, op te roepen om valse goden te bestrijden. En valse goden zijn eenvoudigweg: andere goden van andere gelovigen. Uit de polemische heilige boeken blijkt dan ook dat religie wezenlijk oppositioneel is. Dat wil zeggen: uit *Bijbel* en *Koran* blijkt dat religie ontstaat, groeit en volledig religie wordt door strijd met en geweld tegen valse, dus andere religie.¹⁹

Anders dan joodse, christelijke en islamitische gelovigen denken, is de godheid in de *Tenach* / *Bijbel* / *Koran* lang niet altijd een lieve, barmhartige figuur, maar nogal eens een onberekenbare, almachtige despoot. En ook in het verhaal van het offer van Abraham lijkt het totalitaire despotisme van de Bijbelse en ‘Koranische’ godheid naar voren te komen.²⁰ God legt immers in dat verhaal totaal beslag op het leven van Abraham. Hij eist van hem absolute gehoorzaamheid, een gehoorzaamheid die tot de dood van de zoon zal leiden. Bovendien lijkt de Bijbelse God met de eis om het leven van de zoon te offeren een eerder gegeven belofte te breken, te weten de belofte dat Abraham veel nakomelingen zou krijgen (Gen 17, 1-8). Ook dat breken van een belofte – om er op het allerlaatste moment toch weer op terug te komen – is een aanwijzing dat God zich in het offerverhaal gedraagt als een despoot. Kenmerkend voor despoten is immers dat hun macht letterlijk willekeurig is. Zij kunnen hun onderdanen naar hun ondoorgrondelijke wil op het ene moment ter dood laten brengen en op een ander moment door laten leven.

De theologen en gelovigen die het verhaal van Abrahams offer interpreteren als een verhaal waarin een liefhebbende godheid uiteindelijk alles goedmaakt, zien dus niet dat het problematisch is voor hun geloof dat hun lieve, altijd barmhartige God ooit van een mens eiste om de hoop en de zin van zijn leven op te offeren. En zij zien niet, of beter, zij willen niet zien, dat het geloof van de vader van het geloof in dit verhaal neerkomt op een letterlijk dodelijke gehoorzaamheid. Aan het einde van het verhaal wordt immers de bereidheid van Abraham om zijn kind te doden, beloofd en geprezen door Gods engel (vgl. Gen. 22, 16; soera 37, 105).

Een van de grote dialectische theologen van Nederland, Kornelis Heiko Miskotte – een dialectisch theoloog is een theoloog die weet dat God zo totaal anders is dan de mens en dat spreken over God, theo-logiseren dus, eigenlijk niet mogelijk is – stelde ooit vast dat veel van zijn collega-theologen uitweken voor de ontsteltenis die het

verhaal bij aandachtig lezen of luisteren teweeg kan brengen. De meeste theologen zouden volgens Miskotte niet kunnen inzien – en, zo vermoed ik, ook niet willen inzien – dat het verhaal uitgelegd kan worden als een verhaal van een tirannieke heersergod die van zijn eerste grote gelovige Abraham eist dat hij het onmogelijke doet, namelijk het leven van zijn zoon én het leven van zichzelf kapotmaken.

Ik meen dat ook de grote twintigste-eeuwse filosoof Levinas het mysterie in het verhaal niet (h)erkent. Hij zag niet wat zijn collega-filosoof Kierkegaard midden negentiende eeuw wel zag, namelijk dat de opdracht van God tot het offeren van Abrahams zoon niet alleen inhield dat God zijn belofte brak om Abraham vele nakomelingen te geven, maar veel erger nog, dat God van Abraham eiste om een moordenaar van zijn kind te worden. En tussen haakjes, een dergelijke eis versterkt het beeld van een God als absoluut heerser. Kenmerkend voor de absolute heerser is immers dat hij onderdannen immoreel laat handelen.²¹ Levinas gaat dus voorbij aan de bepaald ongemakkelijke gedachte die in de tekst lijkt te liggen, namelijk de gedachte dat in de Bijbelse God én in de Koranische God – beide goden zijn godsdienstwetenschappelijk gezien verwant met elkaar – in beginsel geweld tegen mensenkinderen gelegen is.

Waarom dit verhaal?

Nu komt er wel een vraag op: indien dit verhaal van Abrahams offer een verhaal is van potentieel geweld van een almachtige God de Vader, én van een letterlijk zelfvernietigend geweld van de aartsvader Abraham – een verhaal van de archetypen van het patriarchaat in de joodse, christelijke én islamitische cultuur dus – wat zegt zo'n verhaal ons? Of beter, wat zegt dit verhaal mij dan nog? Zegt dit verhaal van minstens 2500 jaar oud – de kern ervan: een vader die zijn zoon voor God gaat offeren – werkelijk dat opoffering en geweld in Bijbelse en Koranische tijden eigen waren aan geloof en religie? Maar als dit verhaal mij vandaag de dag zegt dat de Bijbelse en de Koranische godheid een mannelijk wezen was dat onderwerping en opoffering van levens eiste, waarom zou ik dan nu nog aandacht moeten besteden aan dit oude verhaal? Zou ik Abrahams offer niet maar beter moeten vergeten? Het als het ware achterlaten in die twee oude, zogeheten heilige boeken? Boeken die voor de meesten van ons misschien nog wel enige culturele, maar absoluut geen existentiële betekenis hebben?

Tegenover deze vragen staat een andere vraag: waarom vind ik, en waarom vinden wij, meer of minder cultureel ontwikkelde mensen van een postmoderne of misschien wel metamoderne tijd, dat verhaal dan toch zo bijzonder? Waarom intrigeert dat oude verhaal ons? En waarom kent bijna iedereen het verhaal van het offer van een zoon door zijn vader? Ook zij die niets hebben met religie, met *Bijbel* of *Koran*? En waarom speelt het verhaal een rol in het werk van beroemde maar ook berucht moeilijke filosofen als Kierkegaard, Heidegger, Derrida, Agamben? En waarom figureert het verhaal in het werk van grote schrijvers, dichters en kunstenaars als, om maar enkelen uit velen te noemen: Benjamin Britten, Wilfred Owen, Pat Barker, Jonathan Safran Foer, Woody Allen, Leonard Cohen, Bob Dylan? En waarom illustreren vandaag de dag neo-atheïsten als Richard Dawkins of Paul Cliteur hun godsdienstkritiek juist aan de hand van dit verhaal van het offer? Waarom zijn zelfs zij geïntrigeerd – negatief geïntrigeerd, dat wel – door dat religieuze verhaal van het offer?

Een mogelijk antwoord op deze vragen is, dat het oude offerverhaal zo iets is als een oermythe, een verhaal uit de voortijd van onze cultuur. Een oermythe is een spoor van het collectief menselijk ondernemen, een spoor dat mensen van alle tijden aan het denken kan zetten over de aard en de zin dan wel onzin van het menselijk leven.²² Want het verhaal van Abrahams offer is, zo vermoed ik, zo'n uit de eigen ontstaanstijd losgescheurde oermythe. Een verhaal dat als meer mythen van ontstaan, groei, ondergang en verlossing, een altijd opnieuw te overdenken mysterieuze waarheid uitdrukt, niet alleen maar een historische waarheid – als: 'toen, in Bijbelse en Koranische tijden, was religie nog een gewelddadige offerreligie' – maar een waarheid aangaande een mysterieus afgrondelijke dimensie van het menselijk leven. De waarheid bijvoorbeeld dat offers brengen en geweld uitoefenen tegen het leven – en als Abraham uit letterlijke roeping gaan doen wat immoreel is – niet alleen eigen is aan oude religie, maar wellicht ook aan het menselijk bestaan, aan het bestaan dus van u en mij.

De vraag

Maar laat ik ophouden met vragen stellen en vermoedens uiten, om nu maar te gaan melden wat ik in deze tekst zal gaan doen, namelijk: het verhaal van

het offer bespreken met de vraag in het achterhoofd in welke zin dat verhaal een letterlijk en figuurlijk geweldig verhaal is, een verhaal van geweld dus. Is het een geweldig verhaal of is het vooral een afschuwelijk verhaal, een verhaal dat zegt dat opoffering en geweld eigen waren en mogelijk nog steeds eigen zijn aan religie? Kan, anders gevraagd, het verhaal vandaag de dag functioneren als een bijdrage aan een theologie – dat is een rechtvaardiging – van de verschrikking van God, van Gods terreur in deze wereld dus? Of drukt het verhaal een waarheid over het menselijk bestaan uit? De waarheid dat opoffering en geweld niet alleen eigen zijn aan religie, maar, omdat religieus bestaan simpelweg menselijk bestaan is – en *Bijbel* en *Koran* grootse literatuur – ook eigen aan ons mensen, aan u en mij dus?

Blik vooruit

Mijn betoog over het offerverhaal gaat in drie stappen. De tekst bestaat dan ook uit drie delen. Ik ga zo direct in het eerste deel van dit betoog, in mijn 'Afzet', het verhaal plaatsen in de context van religie en moderne cultuur (A). Ik ga beweren dat het offerverhaal zowel het zenuwcentrum als de zwakke plek van monotheïstische religie is. En dus ga ik zo direct beweren dat het verhaal van het offer een funderende én een ondermijnende tekst is van en voor het (monotheïstisch) geloof. Daarna zal ik in een tweede stap, of eigenlijk beter: in mijn 'Sprong', gaan zoeken naar de betekenis van het verhaal (B). Ik ga proberen het mysterie van het verhaal van het offer te duiden, en dat is letterlijk: aan te duiden. Want dat is uitleggen van een mythe: in taal aanduiden en meer of minder begrijpelijk maken dat het mythische verhaal uitdrukking geeft aan een mysterie van religie én tegelijk aan een mysterie van het menselijk bestaan. Daartoe zal ik in dat tweede deel eerst het verhaal zelf laten spreken. Want ik ga aandacht besteden aan de twee varianten van dat verhaal: aan die ene joodse, later ook christelijk geworden variant in het Bijbelboek *Genesis*, en aan die andere variant in soera 37 van de *Koran*. Het grootste deel van de *Bijbel*, het *Oude Testament* oftewel de *Tenach*, is immers een joods boek dat later in de tijd ook een christelijk boek is geworden, en uit dat ene boek zijn nog weer later verhalen en figuren in een nieuwe vorm in de *Koran* terechtgekomen. Uiteraard zal ik ingaan op de overeenkomsten en op de verschillen tussen de joods-christelijke en de islamitische variant van dat

ene verhaal. Maar na de tamelijk lange bespreking van die twee varianten, en na wat dieper doorgedrongen te zijn in het verhaal met hulp van de negentiende-eeuwse filosoof Kierkegaard, ga ik me dan in het derde deel, mijn 'Landing' (C), steeds meer concentreren op de vraag die de motivatie vormde voor het schrijven van deze verhandeling: wat zegt de in onze streken bekendste variant van het offerverhaal, het *Bijbelse* verhaal dus, ons nog? Gegeven dat niet alleen klassieke gelovigen maar ook niet-gelovigen, zelfs neo-atheïsten, vandaag de dag geïntrigeerd blijken te zijn door dat Bijbelse verhaal, ga ik me afvragen wat het Bijbelse offerverhaal ons nu nog te zeggen zou kunnen hebben. Ons post-postmoderne/metamoderne mensen die al lang niet meer geloven in verhalen uit heilige boeken – wij leven immers in een onttoverde, dat is een wezenlijk niet-heilige, ja, onheilige wereld. Een wereld waarin het heilige voor de meesten van ons eenvoudigweg niet bestaat.

En om nu al vooruit te lopen op mijn 'kierkegaardiaanse' interpretatie van het offerverhaal: wat zou dan de betekenis van dat verhaal vandaag de dag *kunnen* worden?

Die betekenis hoop ik te vinden door in de lijn van Kierkegaard (1813-1855) verder te denken over dat verhaal.

Kierkegaard was een gelovig én een religiekritisch denker. Een man die van mening kon zijn dat het christendom van zijn tijd geen ware religie van waarachtige gelovigen was, maar een aan de burgerlijke samenleving aangepaste vorm van ethiek en moraliteit ('zedelijkheid') (Eric S. Nelson, 'Religious Crisis, Ethical Life, and Kierkegaard's Critique of Christendom', in: *Kierkegaard and the Nineteenth Century Religious Crisis in Europe*, Toronto/Sala 2011: Acta Kierkegaardiana Vol. 4, 170-186). En, geachte lezer, ook ik ben van oordeel dat religie en spiritualiteit vandaag de dag eerder zoiets is als een ethiek van het menselijk ego dan authentiek en waarachtig geloof. Anders gezegd: ik ben van oordeel dat veel mensen die vandaag de dag nog traditioneel kerkelijk gelovig of vrijzwevend religieus zijn, hun geloof en hun spiritualiteit beoefenen met het doel om in de eerste plaats zichzelf te ondersteunen en te helpen in dit leven. Hun geloof, hun spiritualiteit, is meestal niet meer dan een vorm van (ego-)ethiek. Kierkegaard kon overigens nog scherper dan ik oordelen over het christendom van zijn tijdgenoten, want hij suggereerde in zijn dagboeken dat het bestaande christendom als product van menselijke ('zedelijke') cultuur, niets anders is dan ... ongelooft! Ik hoop mij zelf, verder denkend in de lijn van deze Kierkegaard, te laten zien dat de boodschap van het offerverhaal is dat de echte, waarachtige gelovige, anders dan de

cultuurgelovige die gelooft voor het eigen 'ik', breekt met menselijke moraliteit en ethiek en met het cultureel-maatschappelijke ethos, teneinde die menselijke, al te menselijke ethiek en ethos op te heffen en waarachtiger te maken. Met andere woorden: in waarachtig geloof wordt ónze cultureel-morele blik op de wereld gerelativeerd en tegelijkertijd opgeheven in de hegeliaanse zin van het woord. Dat wil zeggen: onze ethos (= geleefde ethiek) wordt in het geloof opgeheven tot een hoger, waarachtiger niveau.

Voordat ik dit ga toelichten, moet ik eerst even ingaan op de vraag waarom ik het zojuist had over 'onze cultureel-morele blik op de wereld'. Wat houdt die blik in?

De meeste mensen in het Westen beschouwen de wereld niet (meer) als een van god gegeven (geschapen) wereld waarin het heilige én het demonische nog dagelijks werkzaam zijn. Nee, de meeste mensen – kortom: u, ik – bezien en beschouwen de wereld in exclusief antropocentrische termen als een wereld van en voor de mens. Anders gesteld: onze wereld is een onttoverde wereld die in beginsel door ons gekend, benut en eigenlijk ook beheerst zou moeten worden. Weer anders: wij bezien de wereld in termen van wat menselijk gezien begrijpelijk zou moeten zijn, en uiteindelijk daarmee in termen van wat goed of kwaad is, dus wat ethisch is voor de mens, dus in laatste instantie in termen van datgene wat goed of kwaad is – of dat zou moeten worden – voor ons ego. De moderne 'worldview' draait immers altijd bijna letterlijk om de mens, dus in laatste instantie om ons zelf, of, zoals het bekende woord van de moderne Leonardo da Vinci luidde, de mens is 'het model' van de wereld (*L'umo è modello del mondo*). Wat in de grond van de zaak betekent: het menselijk 'ik' is voorbeeld en nabeeld van en voor de wereld.

Maar waarachtig geloof – en dat is hier het geloof als van Abraham in het offerverhaal – doorkruist die antropocentrische blik op de wereld en de in die blik besloten liggende ethos. Abrahams bereidheid om zijn zoon te offeren is immers een verwerping van het in onze antropocentrische blik besloten liggende oordeel, dat offeren van anderen en van zichzelf, letterlijk onmenselijk is. In onze moderne, godloze wereld vinden wij immers het doden van een eigen kind en het opgeven van het eigen leven volstrekt verkeerd, immoreel, onethisch, ja: anti-ethisch.²³

Echter, waar ik in de loop van deze verhandeling Kierkegaards visie op het offerverhaal ga volgen, gaat geleidelijk duidelijk worden – ik moet nu ingewikkeld gaan formuleren – dat het verhaal van het offer *niet* gelezen *hoeft* te worden als het verhaal van een kindmoordende geloofsfaanat. Nee, in de loop van dit vertoog zal blijken dat het offerverhaal *ook* gelezen *kan* worden als een schets van de psycho-ontische beweging

die de ware, echte gelovige in zichzelf maakt. Die psycho-ontische beweging is een beweging van een breuk met en tegelijk een verheffing van een antropocentrisch-ethische levensinstelling. Met andere woorden, in de lijn van Kierkegaard denkend, is het offerverhaal een doorkruising en tegelijk een verheffing van de in onze cultuur ingevreten idee dat het in dit leven om het menselijk 'ik' zou moeten gaan. Het verhaal tekent, weer anders gezegd, de noodzaak van een opheffing (= verheffing) van de idee dat, willen wij een authentiek, waarachtig, mooi, zinnig, verantwoordelijk, kortom: *goed* leven leiden, wij ethisch zouden moeten leven. Want het verhaal van het offer van Abraham kan mij zeggen dat in waarachtig religieus geloof de menselijke ethos en ethiek voor even opgeschort wordt, dat is te zeggen, voor de levensmomenten waarop we een waarachtig gelovig mens zijn.

Anders gesteld: de uitspraak dat de ethiek in het geloof opgeheven moet worden, is een aansporing tot een *Gestaltswitch* van onze kijk op ons leven, een aansporing om te gaan zien dat ons idee dat we in het leven ethisch goede mensen zouden moeten zijn, ons juist *niet* waarachtig goede levens laat leiden. Want ofschoon Kierkegaard een op het eerste gezicht niet-ethisch en niet-redelijk begrip van geloof en religie hanteerde, beweerde hij niet dat het geloof de menselijke ethiek schendt of annuleert. Hij stelde slechts dat een al te menselijke, wezenlijk *ego*-istische menselijke ethiek in de transcendentale acte die geloven is, voor even opgeschort wordt met het oog op de komst van een hogere, bovenmenselijke, *a/Altru*-istische ethiek.²⁴ Geloof, waarachtig geloof, zo zegt dit verhaal van het offer volgens Kierkegaard dan ook, is geen ethiek van en voor de mens, maar een beweging in de enkele mens waarin de ethiek van en voor de mens in een 'ondeelbaar ogenblik' (1 Cor 15, 52) opgeschort wordt.

Waarom precies zou menselijke ethiek in het geloof opgeschort moeten worden? Omdat, zo hoop ik in de loop van deze verhandeling aan te kunnen geven, menselijke ethiek niet werkt. Dat wil zeggen: ethisch moeten of willen leven maakt ons niet echt authentieke en verantwoordelijke mensen, mensen die uitgebroken zijn uit de bankring van hun ego en werkelijk kunnen luisteren naar en antwoorden op het appel dat 'het *a/Andere*' in en van ons ego dagelijks op hen doet.

'Het *a/Andere* in en van ons ik' – oftewel: 'alteriteit' – is, om het maar weer eens levenbeschouwelijk-filosofisch te zeggen, de abstracte aanduiding van de soms wel intuïtief aangevoelde maar meestal ongekende duisternis in onszelf én van de evenzeer meestal ongekende maar wel reëel bestaande anderen om ons heen. Oftewel: 'alteriteit' staat voor het *a/Andere in*, het *a/Andere buiten*, en het *a/Andere van* ons 'ik'. De *filosofische* idee 'alteriteit' vloeit overigens voort uit de onder anderen bij Hegel voor-

komende overtuiging dat elk 'iets' in de wereld altijd bestaat als een in zichzelf rustend geheel, maar tegelijk ook als een totaal andere negatie van dat in zichzelf rustend iets (vgl. Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, Boek 1, hfdst. 2, B, a).

Hoe dit alles ook zij, de mythe van het offer van Abraham *hoeft*, zo meen ik, vandaag de dag *niet* gelezen te worden als een typisch religieus verhaal van de confrontatie van de mens Abraham met de God van het klassieke theïsme, maar *kan* ook gelezen worden als een levensbeschouwelijk verhaal van de confrontatie van 'de' mens met zijn eigen Ander, dus met zijn hoogsteigen 'negatie'.

Een achtergrondgedachte in deze verhandeling is dan ook dat wij meestal niet leven uit de erkenning van en de zorg voor het 'Andere', maar dat wij vrijwel altijd leven in zorg voor ons eigen ego. Wij leven meestal in een door onszelf gecreëerde illusionaire wereld, als in onszelf gebogen, ja, als in zichzelf gekromde wezens. Om maar eens met Luthers treffende bepaling van 'de' (zondige) mens te spreken: hij/zij/ik leeft meestal *incurvatus in se*, in zichzelf gekromd, in het 'ik' besloten dus. Wij leven daardoor, kan de lutherse christen Kierkegaard stellen, meestal in de valse dus onechte 'roes van ons zelfgevoel'. En in die roes creëren wij als het ware ons leven en nemen wij de werkelijkheid waar als letterlijk 'onze' wereld. Wij geven in onze menselijke ethiek, ook in onze alledaagse ethische levenshouding en zelfs in onze religieuze levenshouding als we nog gelovig menen te zijn, dan ook vaker een egodicee af – een rechtvaardiging van onszelf dus – dan een theodicee, een rechtvaardiging van datgene wat echt absoluut en volstrekt anders is dan onszelf. En wanneer we in ons leven openlijk en zichtbaar goed doen, bijvoorbeeld geld doneren of werken voor een goed politiek-maatschappelijk doel of anderszins de wereld willen verbeteren vanuit morele idealen, via een politieke partij bijvoorbeeld of door vrijwilligerswerk, of erger nog: via activisme in de sociale media, dan doen we dat meestal niet omdat een werkelijke a/Andere ons aanzegt dat te doen, maar om ons ego goed te doen. Morele idealen zijn immers altijd idealen *van* ons 'ik' en meestal ook idealen *voor* (= ten behoeve van) ons 'ik'. Wij zijn dus, wanneer we ethisch handelen, en vooral wanneer we de wereld laten zien dat we ethisch handelen, feitelijk vaker bezig met ons 'ik' dan met het Andere in, het Andere buiten én het Andere van ons ego. Anders gezegd: wij zijn zelden werkelijk op het Andere antwoordende wezens, zelden *verantwoordelijke* mensen.

Wij, mensen, lijken dan ook innerlijk tegenstrijdige wezens te zijn. Want aan de ene kant zijn wij letterlijk vanaf ons begin door anderen (mede)gemaakte en (mede)bepaalde wezens. Volgens sommige postmoderne denkers zijn wij zelfs wezenlijk van het Andere, van het niet meer redelijk (be)grijpbare, afhankelijke wezen – het Andere ligt

in ons mens-zijn als het ware geïmpliceerd. Maar in onze levenspraktijk leven wij zelden uit een gevoel van afhankelijkheid van het Andere, en luisteren wij zelden echt naar anderen en antwoorden wij ook niet op het appel dat anderen of 'de' Ander (in ons) op ons doet. Ook niet wanneer wij proberen de soms toch nog wel in ons leven zo nu en dan voorkomende 'kleine goedheid' (Levinas) – dat is de goedheid die afziet van onmiddellijk zelfbelang en die zich, wonderlijk genoeg, soms toch in onze directe contacten met anderen kan manifesteren – denken om te zetten in zichtbaar waarneembaar, dus openbaar fatsoen. Of, erger nog, wanneer wij die denken om te zetten in openlijke politiek-ethische correctheid of andere, getoonde deugmenselijkheid. Waarachtige, van zelfbelang ontdane goedheid, manifesteert zich immers bijna altijd soms en voor even in onze alledaagse private levens, en zelden of nooit in het publieke en openbare leven, want daar heersen eigenbelang en machtsdrift.

En om hier direct bij aan te knopen: ik wil in deze tekst niet meegaan met het cliché-argument dat 'het toch helemaal geen probleem is dat een morele actor altijd ook zijn eigen belang dient'. Ik zal ook niet meegaan met, of me zelfs maar verzetten tegen het nog kwalijkere cliché-argument dat 'ethiek, macht en belang in de praktijk van het leven nu eenmaal altijd samengaan'. Want ik meen dat op de levensbeschouwelijke keper beschouwd, het wel degelijk een probleem is wanneer onze ethiek en ons moreel handelen mede gevormd en bepaald worden door kleinmenselijk belang en collectief culturele macht. Ik meen zelfs dat, indien ethiek en zelfbelang in de praktijk van het leven werkelijk elkaar mede bepalen, we ons zouden moeten afvragen of we wel werkelijk gewoon fatsoenlijke ('rechtschapen') wezens kunnen zijn, en of we onze al te menselijke, in de kern ego-istische ethiek niet zouden moeten opheffen in ... geloof. Want, zo zal ik Kierkegaard volgen, alleen uit het geloof – *sola fide* – en dat is dus het innerlijke besef van het Andere in, buiten en van mijzelf, mag ik hopen gerechtvaardigd te worden. Dat wil zeggen: mag ik hopen te worden wat ik nu niet ben: een werkelijk op het Andere antwoordend wezen, een verantwoordelijk mens.²⁵

Dit alles, vrees ik, waren niet alleen nogal pathetische maar ook zo goed als onbegrijpelijke redenties over de betekenis van het verhaal van het offer voor ons, voor u en voor mij dus. Ik hoop echter, dat degene die het op kan brengen om deze verhandeling tot het einde door te lezen, toch wat begrip voor deze nu nog onbegrijpelijke redenties zal krijgen, op z'n minst voor mijn overtuiging dat het in ieders leven niet om ons 'ik' mag gaan, maar om 'het Andere van mijn ik', dus om de transformatie van een ego-istische in een Alt(e)r-uïstische levensinstelling.