

## HET GODSVERTROUWEN VAN ABRAHAM

### Enkele kanttekeningen bij een analyse van Sören Kierkegaard

*Koos Verhoof*

...wat voor een ontstellende paradox het geloof is, een paradox die in staat is om een moord tot een heilige en godwelgevallige handeling te maken...<sup>1</sup>

Sören Kierkegaard

#### 1. Inleiding

In *Vrees en Beven* geeft Sören Kierkegaard een uitleg van Abrahams gehoorzaamheid aan Gods opdracht om Isaac te offeren. Kierkegaard heeft, wellicht meer als enig ander, het paradoxale karakter van deze gehoorzaamheid in het licht gesteld. Abraham gehoorzaamt immers in het volstrekte vertrouwen dat God niets dan liefde is. Door het werk van Kierkegaard komt scherp naar voren dat in deze gehoorzaamheid twee uitersten worden verenigd. De gruwelijke eis de zoon te doden is voor Abraham een onbetwifelbare bron van liefde. De eis tot doden is in de ogen van Abraham dus *niet* toe te schrijven aan het grillige 'karakter' van God, als het ware een smet op Zijn blazen, maar een onvervreemdbaar deel van Zijn liefde. De gehoorzaamheid aan Gods eis is derhalve een onverminderd liefhebben van God, *inclusief* deze eis. Maar betekent dit niet dat de verplichting de zoon te doden evenzozeer het object van verlangen is? Deze consequentie, als zou de gehoorzaamheid aan een gruwelijke plicht ervaren kunnen worden als het liefhebben van een volmaakte geliefde, lijkt een voortdurend dreigende mogelijkheid. Wat er kan gebeuren zodra deze mogelijkheid werkelijkheid wordt, is onder andere te lezen in de roman *De elzenkoning* van Michel Tournier. Moeten we de daad van Abraham niet afwijzen als een blind geworden fanatisme dat de menselijke maat overschrijdt? Het wonderlijke verhaal van Abraham heeft onophoudelijk tot deze vraag aanleiding gegeven. Ook de uitleg van Kierkegaard is op zijn beurt het voorwerp geworden van deze discussie<sup>2</sup>. Abraham, de vader van drie wereldgodsdiensten, wordt door Kierkegaard immers geëerd met de titel 'ridder des geloofs' en wel precies vanwege zijn gehoorzaamheid aan de eis om Isaac te doden. De tekst van Kierkegaard laat echter ook een zekere distantie zien ten aanzien van Abrahams daad. Diens onvoorwaardelijke gehoorzaamheid blijft ook voor Kierkegaard onbegrijpelijk. Kierkegaard geeft

dan ook niet zozeer een apologie van Abrahams daad, maar wijst veeleer op een zekere *onbeslisbaarheid*. De tekst van Kierkegaard is opgebouwd uit een aantal fragmenten die vanuit verschillende gezichtspunten het verhaal van Abraham belichten. Een synthese van deze fragmenten wordt niet bereikt. Ik bespreek elk fragment in een aparte paragraaf en voeg daaraan telkens een eigen overweging toe waarin ik de *onbeslisbaarheid*, waarvoor Abrahams aporetische daad ons stelt, probeer te expliciteren.

## 2. Titelpagina en Woord vooraf

De auteur van *Vrees en Beven* noemt zich Johannes de Silentio : een stille boodschapper van het onuitsprekelijke. In het vervolg zal ik eenvoudig spreken van Kierkegaard. De ondertitel luidt : *Dialectische lyriek*. Wat volgt is derhalve een lyrisch, zichzelf te buiten gaand denken dat tegelijk ordelijk en weloverwogen blijft. Deze spanning, — een denken dat zichzelf wel én niet verliest aan het onuitsprekelijke —, staat centraal in *Vrees en Beven*. Het is de methode die voor het onderhavige thema vereist is.

In het woord vooraf werpt Kierkegaard de vraag op óf er iets voorafgaat aan denken en geloven. Daartoe karakteriseert hij allereerst de vigerende praxis van denken en geloven om vervolgens zijn kritische vraag te stellen. Het denken "in onze tijd" (14) is *restloos*: alles is er te koop en wel, er is immers geen schaarste, voor een spotprijs. Dit alomvattende denken kent een onstuitbare activiteit, het "gaat verder" (14), en vertoont geen enkel spoor van een ooit plaatsgevonden hebbend oponthoud. De werkzaamheid van dit onbepaalde en rusteloze denken is voor zichzelf volstrekt evident. De vraag naar iets dat vooraf zou gaan aan het denken is zo bezien overbodig en onmogelijk. Buiten het denken is er niet iets dat óndenikbaar is of dat steeds alsnog té denken blijft. Dit betekent echter dat het denken in zichzelf besloten is en dat het dus geen echte her- of toekomst heeft. Zijn voortgang heeft slechts een vermeende finaliteit en is nader bezien dolend. Ook het geloven "in onze tijd" (16) is te kenmerken als iets dat alsmear voortgaat. Het vermogen te geloven is daarbij als evident verondersteld. Kierkegaard suggereert een vervalsgeschiedenis. In het vroege christendom, — Kierkegaard refereert aan een brief van Paulus —, werd het vermogen om te geloven slechts in een levenslange en eenzame beproeving verworven. Nu echter is het geloof een onproblematische en gemeenschappelijke praxis. Kierkegaard stelt echter dat er wel degelijk iets vooraf gaat aan het geloven en denken. Hij noemt zichzelf dan ook "als schrijver een soort apart" (16) : iemand die verhaalt van iets dat buiten het denkbare gelegen is. Iemand ook die zich de "luxe" (16), de

extravagantie, veroorlooft om, in een tijd waarin dienstbaarheid maatgevend is geworden, te schrijven over iets dat nergens toe dient.

Het woord vooraf geeft mij aanleiding tot de volgende overweging. Kierkegaard stelt de vraag naar hetgeen voorafgaat aan de vigerende praxis van denken en geloven. Deze praxis vat ik vanaf nu samen in de term *cultuur*: dit is het domein van *betekenis*, het vermogen en het werk van mensen. Kierkegaard stelt in zijn woord vooraf twee opvattingen van cultuur tegenover elkaar. Enerzijds de idee dat cultuur een in zich besloten geheel is; anderzijds de idee dat cultuur een onafgesloten fragment is. Ofwel: een cultuur die begrensd is en geen wezenlijke (onachterhaalbare) verandering kan ondergaan versus een cultuur die grensoverschrijdend is en zich deze overschrijding niet eigen kan maken. De besloten cultuur laat zich door de metafoor van de economie typeren. Dit is de idee dat *zijn* niet ook *verbruik van zijn* zou impliceren, omdat elke investering terugkeert in de vorm van een te genieten waar(de). Een dergelijke voorstelling is het sprookje van een kosteloze of zelfs winstgevende economie: van de mogelijkheid om te leven zonder dat daardoor het leven ook verbruikt wordt en teloor gaat. Zoals een ongebreideld kapitalisme voorspoed en genot voor iedereen belooft, — de droom van rijkdom zonder verlies en verspilling —, zo ook belooft het restloze denken aan ieder een magistraal en pijnloos inzicht.

Maar in de cultuur die 'verder gaat', die zijn bezit accumuleert en van zijn rijkdom geniet, zou er ook een besef zijn omtrent iets voorafgaands. In de cultuur waart een weten rond dat *van* de cultuur geen deel kan uitmaken. Dit is minstens paradoxaal: er zou een weten zijn dat ook niet te weten is. Precies deze paradox: te weten (1) omtrent een weten (2) dat niet te weten (3) is, zal in *Vrees en Beven* worden geëxpliciteerd. Dit paradoxale weten duiden we, zodra haar mogelijkheid en structuur verhelderd zijn, met de term *geweten* aan. De mogelijkheid van dit weten, resp. van een open cultuur, wordt onderzocht via de kwestie van de herkomst van het geloof. Het is niet zo dat beide elkaar volledig dekken. De openheid van de cultuur gaat niet op in het geloof, en zeker niet in de wijze van geloven zoals we die in het vervolg zullen onderzoeken, namelijk de daad van Abraham. De mogelijkheid van grensoverschrijding laat zich niet afbakenen. In het vervolg zal het echter alleen nog maar gaan over een specifieke idee van geloof als grensoverschrijding. Daardoor krijgt de idee van een open cultuur een nadere, maar niet exclusieve, invulling.

### 3. Stemming

Het tweede fragment van Kierkegaards tekst is getiteld *stemming*. Het thema, een weten dat in de cultuur rondwaart maar daarvan geen deel kan uitmaken, is immers niet eenvoudig aanwijsbaar of door een dwingende argumentatie toegankelijk. De mogelijkheid van overschrijding van de cultuur, die nu concreet ten tonele moet worden gevoerd, is als zodanig nimmer evident : zij kan slechts worden gesuggereerd. Kierkegaard tracht ons als volgt in de juiste stemming te brengen : "Er was eens een man die als kind dat mooie verhaal had gehoord hoe God Abraham op de proef stelde..." (18). 'Er was eens een man' : we bevinden ons in de dimensie van het *sprookje*. Dit sprookje heeft het over de interesse van een man in het verhaal van Abraham. Het verhaal zelf wordt slechts kort gememoreerd. God beproefde Abraham, die dit doorstond, zijn geloof bewaarde en voor de tweede maal tegen elke verwachting in zijn zoon ontving. Allereerst staat het sprookje centraal dat verhaalt over iemands *bevangenheid* door het verhaal van Abraham. Als kind, aldus het sprookje, bewonderde de man Abraham. Pas later begreep hij de radicaliteit van diens beproeving. Vanaf dat moment nam het huiveringwekkende van Abrahams daad, namelijk de zoon te willen doden uit liefde voor God, hem geheel in beslag en wel zo dat hij *als* Abraham wilde zijn. Steeds echter stuitte de man op een grens; deze huiveringwekkende daad bleef voor hem onbegrijpelijk en ontoegankelijk.

Hierbij mijn overweging. Uit het sprookje spreekt een besef, dat van alle tijden is, dat de daad van Abraham elke culturele context overschrijdt. Deze extravagantie is niet te imiteren : wat zouden we immers moeten herhalen als elk begrip ontbreekt ? Tegelijk verhaalt het sprookje van het verlangen dat ook van alle tijden is, om, zoals Abraham, de grenzen van de cultuur te doorbreken. Het ligt echter niet in ons vermogen om dit verlangen ook daadwerkelijk te realiseren. Wat rest is de mogelijkheid om telkens opnieuw het verhaal van Abraham te interpreteren : om ons te voegen in het weefsel van verhalen dat Abraham omgeeft. De fragmenten van *Vrees en Beven*, dialectisch en lyrisch tegelijk, vormen een prachtig voorbeeld van zo'n weefsel. In de laatste paragraaf van dit opstel tracht ik hieraan een nieuwe draad toe te voegen.

Er zouden minstens twee perspectieven zijn ten aanzien van het verhaal van Abraham. Eerst is er de eenvoudige instemming van het kind, daarna het gekwelde onbegrip van de volwassene. Voor het kind uit het sprookje tast de wil van de vader om zijn zoon te doden diens liefhebben van zijn zoon niet aan. Er is hier een *grenzeloos* vertrouwen, een overschrijding van het begrijp-

bare, en daardoor blijft de dubbelzinnigheid van de vader onproblematisch. Diens wil te doden is evenzoeer een bewijs van liefde. Zo bezien is het *opgeven* van de zoon, het doden van elke binding, vereist opdat de zoon nu zelf en geheel voor eigen rekening kan gaan leven. Door zijn offer maakt de vader een metamorfose mogelijk. De zoon leert ten tijde van het offer dat over de mogelijkheid van leven niet door mensen wordt beschikt. Het leven komt "van elders".<sup>3</sup> En zo wordt de zoon, nu hij het leven ontvangt als een *vrijgave* die ménsen elkaar niet vermogen te geven, nu hij ten tweede male geboren wordt, volwassen. Hij wedervaart dat het leven een geschenk is. Maar ook de vader ondergaat een metamorfose; met het verbreken van elke band wordt duidelijk dat hij niet de gever van leven is. Het afscheid van de kindertijd is ook het afscheid van de almachtige vader. En dan, eenmaal volwassen geworden, kan de zoon de vader in zijn machteloze liefde ontmoeten.

Deze ogenschijnlijk onproblematische overgang (van kind naar volwassene, van almachtige vader naar echte ander) keert in het volwassen leven van de man uit het sprookje terug als een onoplosbare kwestie. Het kind heeft een grenzeloos vertrouwen : de wil te doden van de vader is evenzoeer diens liefde. Dit 'evenzoeer' verschijnt voor de volwassen man als iets dat enerzijds noodzakelijk, anderzijds onmogelijk is. Noodzakelijk omdat een zoon slechts volwassen kan worden als de vader, in volstreckte liefde, elke binding durft op te geven. De zoon beseft dat ook hij eens als zijn vader moet zijn. Maar dit is voor hem onmogelijk omdat de huiveringwekkende daad van de vader blijft achtervolgen als een traumatische gebeurtenis. De vader zou degene zijn die beschikt over leven en dood : een onberekenbare en angstaanjagende tyran. Niet de vrijgave van het leven, als geschenk dat mensen elkaar niet vermogen te geven, maar de opgave door de vader, als sinistere wellust die nog altijd het leven bedreigt, staat centraal in de herinnering van de volwassene. Het sprookje laat zien dat de les die elk mensenkind moet leren, namelijk dat het leven slechts in radicale *overgave* aan een *vrijgave* 'van elders' voltrokken kan worden, een levenslange obsessie, een 'oer-pijn', kan blijven. Hoewel het de taak is van elk mensenkind om het geheim van deze overgave en vrijgave te dragen én overdragen, kan deze taak in plaats van als paradox ook verschijnen als een aporie : als een onleefbare tegenspraak.<sup>4</sup>

#### 4. I,II,III,IV

De poging tot afstemming vervolgt met de bijbeltekst van het Abraham-verhaal (*Genesis*, 22,1-2) en geeft vervolgens vier overwegingen van de man

die als Abraham wilde zijn.<sup>5</sup> (Nogmaals : het gaat om twee verhalen. Er is zowel de vertelling van Abraham als ook het sprookje van de man die als Abraham wilde zijn. Ofwel : er waart een weten rond omtrent een ultiem Godsvertrouwen én een weten dat dit Godsvertrouwen niet te imiteren is. Voor Abraham is God zowel een mateloze eis om zijn zoon te doden, als ook een onmetelijke liefde die een dergelijke moord niet wil. Zijn Godsvertrouwen bestaat derhalve uit een onvoorwaardelijk gehoorzamen en een grenzeloos liefhebben *ineen*. Het verhaal van Abraham zegt ons dat er voorbij het voor mensen begrijpbare, voorbij de cultuur, een subliem gehoorzamen en liefhebben *ineen* is. Maar tegelijk zegt het sprookje ons dat het niet in ons vermogen ligt om zo subliem te zijn.) De vier overwegingen van de man vormen het vervolg van het sprookje. Zij vormen het verslag van vier van zijn pogingen om het raadsel van Abraham op te lossen. Telkens weer moet de man erkennen dat hij diens Godsvertrouwen niet kan doorgronden en imiteren. Tenslotte roept hij uit : "Niemand was zo groot als Abraham; wie is in staat hem te begrijpen ?" (22)

De mislukking van het onderzoek van Abrahams gemoed brengt de volgende overweging op gang. Waarom kan de man Abraham niet doorgronden ? Het is niet omdat hij de verkeerde overwegingen maakt, het gaat niet om een tekort aan scherpzinnigheid. Precies de aard van zijn pogingen verhindert bij voorbaat zijn kans op succes. De man denkt dat hij de *moed* van Abraham kan begrijpen indien hij diens *gemoed* kan doorgronden. Vier maal overweegt de man bij zichzelf hoe het Abraham zou zijn vergaan. Vier maal wordt het verhaal van Abraham opnieuw verteld vanuit een reconstructie van diens gemoedsgesteldheid voor, tijdens of na zijn daad. Deze psychologische invalshoek blijkt ook uit het feit dat elke reconstructie wordt afgesloten met een lyrische allusie op het verbreken van de band van de moeder met de zuigeling. Bovendien wordt telkens gesproken over de verhouding van Sara met Isaac en over het smartelijke afscheid waartoe Sara gedwongen is. Al deze aspecten laten zien dat het perspectief van de man *menselijk al te menselijk* is. Hij is volledig geconcentreerd op het welhaast, maar niet geheel, bovenmenselijke gemoed van Abraham; op het drama dat zich moet hebben afgespeeld en op de personen die dit hebben ondergaan. Maar de poging om tot het Godsvertrouwen van Abraham door te dringen door diens gemoedsleven te reconstrueren, vergeet dat dit vertrouwen niet een aanwijsbaar menselijk vermogen is, maar een overschrijding van de cultuur krachtens, zo zal Kierkegaard zeggen, het absurde. Het Godsvertrouwen van Abraham blijft onontrefelbaar. De analyse van zijn gemoed kan slechts leiden tot de idee van een verscheurde en onnavolgbare persoonlijkheid. De mislukking van de

psychologische invalshoek blijkt ten volle uit het feit dat Abraham hier telkens naar voren komt als een óngelovige. De vier reconstructies geven hiervan evenzoveel voorbeelden. 1) Abraham doet, opdat het Godsvertrouwen van Isaac gered zal worden, alsof de eis van God van hemzelf is. Zo neemt hij een gruwelijke schuld op zich. Maar deze handelwijze verraadt tevens een gebrek aan vertrouwen in God zelf. 2) Abraham kan, ondanks de goede afloop, de eis van God niet vergeten. De plicht te doden blijft de gave van leven overschaduwden. Abraham kan beide extremen niet verenigen; hij is steeds een ongelovige geweest. 3) Abraham kan de eis van God niet los zien van zichzelf. Zoals hij eens Hagar de woestijn inzond, zo heeft hij nu Isaac willen vermoorden. De Goddelijke herkomst van de eis tot doden wordt niet echt geloofd. 4) Abraham kan de eis van God slechts onder protest accepteren. Bij het trekken van het mes balt hij uit woede en vertwijfeling zijn vuist. Gods liefde kan niet echt worden geloofd.

De idee dat de mateloze plicht te doden evenzoeer een onmetelijk liefhebben zou zijn is niet te doorgronden. Slechts het geloof kan beide uitersten verenigen. Maar dit geloof is niet een vermogen dat wij bij voorbaat bezitten. Zodra wij proberen om op eigen kracht dit geloof te begrijpen en te verwerven, vallen wij terug in een ongelovige, niet door het vertrouwen in Gods liefde gedragen plichtsbetrachting. Het gevolg is een gehoorzaamheid waarin de liefde haar gelijke rang verliest. De vier reconstructies geven daarvan evenzoveel voorbeelden. 1) Hier matigt men zich aan een alleenrecht te hebben op Gods eis en verspeelt men de band met de liefde. 2) Hier bezwijkt men onder het gewicht van Gods eis en moet men de liefde ontberen. 3) Hier schrijft men Gods eis aan zichzelf toe en slaat de liefde om in zelfbeschuldiging. 4) Hier ontkent men de macht van Gods eis en verspeelt men het vertrouwen in de liefde. De vier mislukte imitaties van Abraham vormen ook vier varianten waarop de genoemde aporie van de vader-zoon-verhouding zich nader kan ontvouwen. Telkens gaat het om onbegrip voor het leven als geheim van overgave en vrijgave. Dit onbegrip is de kwellende vraag wat er gebeurd is toen de vader de zoon op- en overgaf. Het betreft een obsessie voor Gods eis en een vergeten van Zijn liefde. Daardoor is ook de herhaling van deze overdracht, de zoon die nu zelf vader moet zijn, beheerst door een 'liefdeloze' gehoorzaamheid aan Gods eis. De vier overwegingen van de man noemen evenzoveel mogelijkheden van zo'n getroubleerde gehoorzaamheid. 1) De eis van overgave is een spel waartoe ik een geprivilegeerde toegang heb en waaraan ik, in een pervers meesterschap, niet op dezelfde wijze als anderen hoef te gehoorzamen. 2) De eis van overgave is een gebeurtenis die voor mij, verstrikt in een eindeloze rouwarbeid, nooit een liefdevolle vrijgave van leven is geworden. 3) De eis van overgave is een

morbide beschikking die ik, in een grondeloze zelfhaat, mijzelf heb aangedaan. 4) De eis van overgave is een samenzwering die juist mij, vervuld van machteloos zelfmedelijden, moest treffen.

## 5. Lofrede op Abraham

Het volgende fragment is een *lofredre* op Abraham van een onbekende *dichter*. Niet het weten omtrent het Abraham-verhaal, — op het titelblad aangeduid als stilzwijgen en in het sprookje uitgewerkt als besef van distantie —, maar dit verhaal zelf staat nu centraal. Een lofredre roept de daad van Abraham in herinnering; alles behalve een stilzwijgen dus en, zoals zal blijken, met een gebrek aan distantie. Dit fragment is rethorisch; de expliciete aanwending van de macht van de taal. De vorm is hier nadrukkelijk gebruikt om een gewenste inhoud, lichtelijk geïroniseerd, te bewerkstelligen. Zowel de onzorgvuldigheid als het effectbejag van de lofredre komen bij nader toezien aan het licht. Maar als het waar is dat de vorm wordt geïroniseerd, dan moeten we ook de boodschap die de dichter met zoveel vuur verkondigt — en het gaat zeker om een gloedvol en meeslepend betoog — met reserve ontvangen. Deze boodschap is een niet ongevaarlijke verleiding, een fantasiebeeld omtrent Abraham, waarin wij ons niet moeten verliezen.

De lofredre opent en sluit met een bezinning op de activiteit van de lofredenaar, ook dichter genoemd. De dichter is niet zelf een held, maar iemand die bewondert. Voor de dichter is de held zijn betere ik waarop hij verliefd is. In die zin is hij ook trouw en deemoedig : in dienst van zijn held. Als hij in zijn werk en kunde volhardt, dan kan ook de dichter volmaaktheid bereiken. En dan worden de rollen omgedraaid en wordt de dichter de betere helft van zijn held. Maar heeft Abraham ooit naar een lofzang op zijn 'heldendaad' verlangd ? Heeft hij niet juist het stilzwijgen bewaard ? Op het einde van de lofredre wordt de verliefdheid van de dichter als volgt verwoord. Het spreken omtrent Abraham is een 'heerlijke beloning', een 'zaligheid', en een 'ketening van ogen en hart'. Het Godsvertrouwen van Abraham wordt dan op één lijn gesteld met de Griekse idee van de door de goden gebrachte waanzin. Maar is de Griekse ervaring van het goddelijke over te zetten naar Abrahams ervaring van het Verbond ? Na de inleiding gaat de lofredre over tot het roemen van Abraham. Daarbij valt op dat diens uitzonderlijke kwaliteiten precies overeenkomen met de traditonele idee van de kardinale deugden. Na deze stijlfiguur memoreert de lofredre de levensgeschiedenis van Abraham. Daarbij worden twee gebeurtenissen genoemd, die getuigen van Abrahams



geloof. Hoewel de belofte van land en nageslacht voor Abraham onvervuld bleef, heeft hij niet geklaagd of getreurd. Maar *Genesis* 15,2-3 en *Genesis* 15,12 vermelden wel degelijk beide reacties. Abraham is menselijker en minder heldhaftig dan de dichter ons en zichzelf wil laten geloven. Daarna worden beide beproevingen gememoreerd door te verwijzen naar passages uit de brieven van Paulus (*Hebreëen* 11,9 en *Galaten* 3,8). Maar in *Hebreëen* 11, 1-40 wordt juist een lange opsomming van voorbeeldige gelovigen gegeven, waarvan Abraham er slechts één is. Deze passage pleit juist voor een relativering van Abrahams daad als zijnde exemplarisch voor het geloof. Bovendien wordt van deze gelovigen gezegd: "In geloof zijn zij allen gestorven, zonder te hebben ontvangen wat hun beloofd was. Zij hebben het heil alleen uit de verte gezien en begroet." (*Hebreëen* 11,13) In *Galaten* 3,8 wordt het geloof van Abraham toegeschreven aan alle gelovigen en wel vanwege de interventie van Jezus: "opdat in Jezus Christus de zegen van Abraham zou komen over de heidenvolken, opdat wij de belofte van de Geest zouden ontvangen door middel van het geloof." (*Galaten* 3,14) *Galaten* biedt dan ook een expliciete afwijzing van de gehoorzaamheid aan de Wet ten gunste van het geloof in Gods genade. Het paradoxale karakter van Abrahams daad gaat daardoor juist verloren en daarmee ook de exclusiviteit van zijn Godsvertrouwen. Tenslotte valt op dat de dichterlijke stilering van Abraham niet overeenkomt met het verhaal van de Bijbel. Volgens de dichter zou Abraham geen spoor van twijfel, treurnis of spot vertoond hebben. *Genesis* 15,2 spreekt over zelfkweuling, 15,12 over twijfel, 16,2 over wankelmoedigheid, 17,17-18 over spot. Ook Abraham heeft, evenals Sara, gelachen om Gods belofte van een zoon (*Genesis* 17,17). De Bijbel laat zien, in tegenstelling tot de dichter, dat ook Abraham 'al te menselijk' was en dat hij telkens opnieuw inspiratie behoefde. De verliefde dichter maakt van Abraham echter welhaast een karikatuur.

Na deze voorbereidende beschouwingen wordt de ultieme beproeving van Abraham ten tonele gevoerd. Hoe begrijpt de dichter diens geloof en wat is daarvoor zijn argument? Allereerst kenmerkt Abrahams geloof zich als volgt: "Want het mag dan groot zijn om je wens op te geven, maar het is groter je wens vast te houden nadat je die hebt opgegeven".(26) Abraham houdt vast aan iets dat menselijkerwijs niet mogelijk is, namelijk het heil van het tijdelijke leven hier en nu. "Maar Abraham geloofde en hij geloofde voor dit leven." (28) God is voor Abraham niet een algemene idee of voorstelling die met de bijzonderheid van het leven niets van doen zou hebben. God is (in) *dit* leven *hier en nu* en niet elders of wellicht ooit nog eens mogelijk. Tegelijk is God niet áls dit concrete en eindige leven. Geloven is zo bezien *resignatie*, — opgeven van de gehechtheid aan het tijdelijke leven en van de menselijke verwachtingen en voorstellingen —, én *affirmatie*, — overgeven aan het

tijdelijke leven als plaats van vrijgave van het leven als geschenk. Vervolgens wordt de ultieme beproeving van dit geloof genoemd : de eis van God om de zoon te offeren. Hier vinden we de poging van de dichter om door te dringen tot het Godsvertrouwen van Abraham. Hij stelt : "Maar Abraham geloofde en hij twijfelde niet, hij geloofde in het ongerijmde. Indien Abraham getwijfeld had, dan had hij een andere grote en heerlijke daad gesteld." (29) Het zou onmogelijk zijn voor Abraham om te twijfelen *omdat* hij in dat geval iets anders had moeten doen. De twijfel al dan niet Isaac te offeren zou immers, door een ridder als Abraham, nooit ten gunste van een offer beslist kunnen worden. Bovendien, zo lijkt de dichter te suggereren, degradeert Abraham door een dergelijke overweging tot het niveau van een moordlustige, godsdienstige dwaas. *Dus* Abraham heeft niet getwijfeld. Daarmee is ook diens Godsvertrouwen nader gekenmerkt : geloven is niet twijfelen en dat wil zeggen : zeker weten. "Hij wist dat het God de Almachtige was die hem beproefde, hij wist dat dit het zwaarste offer was dat van hem gevraagd kon worden. Maar hij wist ook dat geen offer te zwaar was als God het vroeg, - en hij trok het mes." (30) Dit weten van Abraham wordt vervolgens op welhaast lyrische wijze uitgewerkt. De gehoorzaamheid aan Gods gruwelijke eis en het beantwoorden van Gods volstreckte liefde zijn volkomen identiek. Er is hier geen enkele spanning of twijfel. Op de eis van God reageerde Abraham dan ook "blij, spontaan, vol vertrouwen". (29) "Als was het naar een feest, zo spoedde hij zich naar de afgesproken plaats...". (29) De Bijbel overigens vermeldt van dit alles niets.

Abraham *weet* dat de plicht te doden tevens de hoogste liefde is. Maar dit zekere weten volgt uit het argument dat er voor Abraham geen twijfel mogelijk is geweest. Dit is een rethorisch argument dat even goed kan worden omgedraaid. Juist als Abraham *niet* zou hebben getwijfeld zou hij een moordzuchtige dwaas zijn geweest. Abraham moet juist hebben getwijfeld, als tenminste de God waarin hij geloofde een God van liefde was. Bovendien : zodra Gods eis boven elke twijfel verheven is, verliest deze eis zijn karakter van beproeving. Volgens de dichter kan Abraham niet twijfelen aan God en dus evenmin aan zichzelf : aan zijn idee van God. Ook de dichter geraakt niet voorbij de paradox van het Abraham-verhaal. Het argument van de onmogelijke twijfel is rethorisch; het kan met eenzelfde welsprekendheid ook worden omgekeerd. Op grond van dit argument stelt de dichter vast dat Abraham een wetende zou zijn. Maar uit de idee van dit onbetwijfelde weten spreekt de fantasie dat wij het geheim van de vrijgave van leven, dat slechts in radicale overgave kan worden beproefd, nu reeds hebben doorgrond. Het is deze gevaarlijke fantasie waartoe de lofrede ons tracht te verleiden.<sup>6</sup>

## 6. Problemata. Voorlopige ontboezeming

Het volgende fragment is getiteld *Problemata*. Opnieuw vindt een sprongsgewijze overgang plaats. Na het sprookje van een verteller en de lofreden van een dichter volgt nu een beschouwing van een denker. Allereerst is er een voorlopige ontboezeming : een verwachtingsvolle, maar ook bevreesde vooruitblik. Daarna volgen er drie kwesties die de paradox van Abrahams geloof in algemene zin behandelen. (Vgl. par. 7) De vooruitblikkende beschouwing sluit aan bij de thematiek van het voorwoord. Opnieuw gebruikt Kierkegaard de metafoor van de economie : "Als iemand niet wil werken zal hij ook niet eten". (32) Ofwel : er is geen genot zonder inspanning, geen zijn zonder verbruik van zijn, geen leven zonder verlies van leven. De idee van een gesloten en zelfgenoegzame cultuur, — waarbij alles met alles samenhangt en er niets verloren kan gaan, maar waarbij ook geen overschrijding mogelijk is —, staat opnieuw ter discussie. Uit het verhaal van Abraham spreekt de idee van een open en onzelfgenoegzame cultuur. Deze openheid bestaat uit de moeilijke paradox van resignatie en affirmatie : van afscheid en bevestiging van dit leven hier en nu. De vraag is nu of deze paradox, deze idee van een open cultuur, ook te *begrijpen* is.

Allereerst onderzoekt Kierkegaard de *condities* van Abrahams daad. Onder welke voorwaarden is het mogelijk om dit moordplan te begrijpen als een liefdevol offer ? Minstens moet Abraham een godvrezend man zijn; pas dan is zijn God niet een alibi voor moordlust. Ook moet Abraham de allerliefste vader zijn; pas dan is een verkapte moordlust uitgesloten. Tenslotte moet Abraham zélf degene zijn die het offer wilde voltrekken; pas dan ontbeert zijn daad elke andere 'goede reden'. Een goede reden is immers nooit meer dan een vigerend gebruik in de cultuur : een symbolisering van moordlust. Maar deze condities laten juist zien dat Abrahams moordplan op geen enkel argument gebaseerd *kan* zijn. Noch de cultuur, noch zijn zoon kunnen Abraham een overtuigende reden bezorgen. (In tegenstelling tot bijvoorbeeld het offer van Iphigenie door Agamemnon dat omwille van het algemene belang van de Grieken plaatsvond.) Het Godsvertrouwen van Abraham is niet te begrijpen vanuit zijn condities.

Vervolgens wordt de *inhoud* van Abrahams daad onderzocht. Abrahams geloof bestaat uit de overtuiging dat Gods liefde op geen enkele wijze onverenigbaar is met de werkelijkheid. God is niet een extra-mundane factor. Abraham heeft derhalve de moed om de gruwelijke eis die hier en nu in déze werkelijkheid opklinkt, te verbinden met Gods onvoorwaardelijke liefde. Voor de denker is dit de volgende paradox : *als* God de dood van Isaac eist, *dan* zal God deze eis ook herroepen. *Immers* : God is liefde. De paradox heeft zo

bezien de vorm van het syllogisme. Algemene regel : God is liefde. Bijzonder geval : de eis te doden is (van) God. Consequentie : de eis te doden is liefde. Maar dat de liefde de dood zou impliceren, is begripsmatig niet inzichtelijk. Het is niet krachtens de logica dat de overschrijding van het cultureel mogelijke is, maar krachtens het absurde. Het syllogisme is niet adequaat omdat de algemene regel als zodanig niets betekent en een lege abstractie vormt. Pas in de spanning met het bijzondere geval, zodra iemand werkelijk moet sterven, kan een onvoorwaardelijke liefde iets gaan betekenen. Het Godsvertrouwen van Abraham is niet te begrijpen vanuit zijn innerlijke logica.

Ook de poging van de denker eindigt in een impasse. De daad van Abraham is iets dat "geen denken kan omspannen, omdat het geloof precies daar begint waar het denken ophoudt." (60) Dit vraagt om een verdere overweging. Is het verhaal van Abraham slechts een hersenschim; in het beste geval een macaber sprookje maar eigenlijk een morbide fantasie ? Moeten wij dit verhaal maar vergeten ? Maar *kunnen* wij het verhaal van Abraham vergeten : waart dit al dan niet rond in de cultuur ? Het Godsvertrouwen van Abraham is een onnadenkbaar besluit tot resignatie (opgave) en affirmatie (overgave). Zo wordt er een 'plaats' gevrijwaard waar, zoals Kierkegaard zegt, "de tijd zich kan vervullen" : waar het leven als geschenk vrijgegeven wordt. Waart de noodzaak voor een dergelijk besluit rond in onze cultuur ? Kierkegaard merkt op dat resignatie maar mogelijk is ten aanzien van diegene waaraan wij onvoorwaardelijk zijn toegewijd. Resignatie ten aanzien van iemand waartegen wij reeds reserve koesterden, is betekenisloos. Dán is resignatie slechts een maskering voor eigenbelang. Slechts van diegene waarvan wij zondermeer houden, kunnen wij in eigenlijke zin afstand doen. Tegelijk moeten wij dit ook en wel omdat precies diegene van wie wij zondermeer houden, op geen enkele wijze ons bezit kan zijn. Zodra wij liefhebben *weten* we omtrent resignatie als affirmatie : omtrent doden als liefhebben in hoogste zin. De vraag of het verhaal van Abraham al dan niet rondwaart, is derhalve de vraag of wij zó en niet anders kunnen liefhebben. De idee van een gesloten cultuur spreekt van een anderssoortig liefhebben. Er zou een liefde mogelijk zijn die niets kost omdat er in het leven nooit iets verloren gaat en derhalve elke investering zichzelf terugbetaalt. Ook dit is een verhaal dat rondwaart. De beslissing welke van beide verhalen waar is, wordt pas door de ervaring zelf van het liefhebben mogelijk.

Zo bezien staan we voor de keuze tussen twee verhalen omtrent de liefde : als een kosteloze genieting of als een onophoudelijke resignatie. Ik zal kortweg spreken van *economische* en *zuivere* liefde. Maar, alvorens hier iets te beslissen, hoe zou zo'n zuivere liefde zich kunnen voltrekken ? Onvoor-

waardelijke liefde impliceert de onthechting van elke voorwaarde : van elk eigen belang of oogmerk. Deze liefde is derhalve gebaseerd op een compromisloze beslissing en niet op een gevolgtrekking. In deze liefde moet elke betekenis die de geliefde voor mijzelf heeft, worden opgegeven. Pas zo wordt een ontvankelijkheid beproefd waarin de geliefde kan verschijnen zoals ze zélf is, los van elke voorstelling, bedoeling, fantasie, verwachting die reeds bij mij aanwezig was. In deze ontvankelijkheid wordt elk voor-oordeel omtrent de geliefde opgegeven en pas daarmee wordt de vrijgave van de geliefde, — haar optreden dat mij reeds overweldigde en dat ik reeds als een 'hemelse gave' ondervond —, als vrijgave recht gedaan. In het beproeven van zo'n ontvankelijkheid leer ik dat het geschenk van de liefde háár verschijning behelst en wel op een steeds weer onvermoede wijze.

Versus de voorwaardelijke gevolgtrekking van de economische relatie, waar elke investering zichzelf terugbetaalt, staat de onvoorwaardelijke beslistheid van een zuiver verbond. Deze onvoorwaardelijkheid is moeilijk te accepteren; behalve dat dit nauwelijks mogelijk lijkt, gaan hier ook grote gevaren in schuil. De resignatie van elke betekenis die de geliefde nu reeds voor mij heeft, — bijvoorbeeld als de enige en lang verwachte zoon —, is immers *totaal*. Elke voortijdige beperking is hier een terugval en verraadt nog bezitsdrang en eigenliefde. Maar wanneer is deze resignatie 'in orde' en door wie moet dat worden vastgesteld ? Het gaat hier zeker *niet* om een te symboliseren of te ritualiseren opgeven van elke hechting. Zoals de affirmatie van de geliefde niet louter symbolisch of ritueel is, maar alle affectieve en zinlijke dimensies van mijn bestaan beheerst, zo ook de resignatie. Niet alleen de geest en het beeld maar ook het lichaam en de aanwezigheid van de geliefde moeten worden opgegeven. Derhalve moet niet alleen de geestelijke, maar ook de lichamelijke hechting aan de geliefde worden bestreden. Niet alleen haar voorstelling maar ook haar lijfelijke aanwezigheid, die mij nu reeds betovert en behalve geluk ook genot schenkt, vormt een bedreiging van de zuiverheid van mijn liefde. Ik moet mijzelf ontdoen van alles wat zij nu reeds voor mij is en zo gaat mijn resignatie over in een aanval op haar aanwezigheid en schend ik haar lichaam.

Het totalitaire aspect van de zuivere liefde, de verdwazing en mateloosheid die hier steeds dreigen te ontstaan, — en is het fanatisme van Abraham hiervan niet het beste voorbeeld ? —, roept de vraag op naar een mogelijke *grens*. Is het mogelijk om, eenmaal gevangen in de logica van de zuivere liefde, niet totalitair te worden ? Is er een maat die geldt voor het experiment van zo'n liefde ? De zuivere liefde kan worden begrensd door van buitenaf haar mateloze onthechting te doorbreken. Vanuit de cultuur kan een *norm* gesteld worden en kan de onthechting gesymboliseerd en geritualiseerd

worden. Hierdoor kunnen de onthechting en het offer deel uit gaan maken van de cultuur, in plaats van een grensoverschrijding te vormen, en derhalve een zeker nut hebben. De verspilling die eigen is aan elk offer neemt de vorm aan van de genieting van de geritualiseerde liefde die nu haar ontwrichtend karakter heeft verloren. Maar misschien is er nog een andere mogelijkheid; misschien wordt de resignatie begrensd door zichzelf. Dan zou de zuivere liefde voor zichzelf tevens de *wet* zijn. Het is immers pas de totale affirmatie die een totale resignatie vereist. Deze resignatie staat derhalve noodzakelijk en *bij voorbaat* in het teken van de liefde en *daarom* zal de onthechting nooit overgaan tot moordlust en mateloosheid. De liefde draagt de drang tot zuiverheid. Het is pas vanuit de ervaring met en het vertrouwen in de zuivere liefde dat de eis van resignatie gehoord kan worden. (En van dit vertrouwen getuigt de daad van Abraham.) Voor elke andere liefde is zo'n eis onverstaanbaar en bij voorbaat ver dwaasd en fanatisch. 'Datgene' wat de totale onthechting vereist, is tevens 'datgene' wat een dergelijke radicaliteit mogelijk maakt. De wet van de zuivere liefde is een principe: 'datgene' vanwege en omwille waarvan de liefde plaats vindt.

Maar is zo'n cirkel-redenering wel toelaatbaar? Getuigt de idee van een dergelijke liefde niet precies van de totalitaire bevangenheid door een louter imaginaire wet? Kan zo'n zuivere liefde, van waaruit en waarnaartoe mijn liefde zich zou voltrekken, ooit in het geding zijn? Waar en wanneer kunnen wij dit weten? Zijn wij dan al eens ooit zó geweest? Als een dergelijke liefde mogelijk is, dan slechts in de *act* van de onthechting. Wij zijn immers nimmer in het bezit van dit principe, maar slechts verward in de beantwoording hieraan: in de intentie om zó te zijn. Zodra wij de geliefde opgeven en ons overgeven aan haar vrijgave, hebben wij het vage besef dat we dit 'uit niets dan liefde' moeten doen. Dit vage besef is een vaag vermoeden van zuivere liefde. Door dit ideaal van liefde *weten* wij ons gemeten. (Maar dit weten is juist niet onbetwifelbaar en triomfantelijk.) Wij weten derhalve ook of onze onthechting uit liefde plaatsvindt of uit onverschilligheid, egoïsme, agressie, haat. Wij weten omtrent het verschil tussen liefde en eigenliefde. Weten we dit? Deze vraag kunnen we niet met een feitelijke bewijsvoering beantwoorden. Het betreft hier een principiële houding die nimmer een evident gegeven is. We bezitten immers geen principe, maar trachten dit alsnog gehoor te geven. De *onbeslisbaarheid* betreffende de mogelijkheid van zuivere liefde volgt derhalve uit de structuur zelf van dit fenomeen. Maar als wij niet zelf het genoemde onderscheid in onze intenties kunnen aanbrengen, als wij hieromtrent niets weten, dan is elk oordeel over onze daden niets anders dan de toepassing van geldende normen. Dan ook is het de cultuur die de grens van de liefde bepaalt. Maar wellicht is er een innerlijk weten dat ons

liefhebben voortdurend begeleidt en kritisch beoordeelt. Een dergelijk weten meet ons liefhebben aan een ideaal van liefde dat wel geweten, maar niet nader bepaalbaar is. Het betreft een weten omtrent een weten dat we niet kunnen weten. Dit weten dat geheel en al 'het mijne' is en geen genoegen neemt met geldende normen is het *geweten*.

Maar evenmin als het fenomeen van de zuivere liefde kunnen we het geweten vanuit de consequenties van het tegendeel bewijzen. We bezien nogmaals de act van het liefhebben. Elke liefde *begint* met de *ervaring* van de geliefde. In deze ervaring is haar verschijning fenomenaal; zij is door niets anders verklaarbaar, maar heeft ook niets toevalligs. Haar verschijning blijft een onherleidbaar geschenk en zo ondergaan we een vrijgave 'van elders'. Deze ervaring, hoezeer ook bezet met allerlei hechtingen die alsnog moeten worden opgegeven, is primordiaal. Dit betekent dat we reeds een zuivere gave vermochten te ontvangen. Dit (ver)mogen hebben we als het ware ondanks onszelf : we konden niet bevroeden dat we hiertoe in staat zouden zijn. Deze ontvankelijkheid is zo bezien ouder dan wij zelf en lijkt evenzeer 'van elders' te komen. We zijn dit dan ook niet eenvoudig; veeleer konden we ooit al zo zijn en hopen we ooit nog zo te worden. We hebben derhalve altijd al lief gehad op een niet egoïstische wijze en het is deze oorspronkelijke liefde waardoor we ons bewogen weten en die we steeds moeten herwinnen. Maar is dit niet een megalomane hypostasering van 'onszelf' als ware liefhebber? Wellicht. Maar wat voor idee van 'ik-zijn' is in een dergelijke kritiek eigenlijk verondersteld? Is het zo duidelijk wat ons 'ik-zijn' betekent? Kunnen we bijvoorbeeld zo maar uitgaan van vigerende noties omtrent het individu of het bewust-zijn? Zijn dergelijke evidenties (en dat wil zeggen gestolde wijzen van uitleg van menselijk leven) meer waar(d) dan de poging tot exploratie van de ervaring van het liefhebben? Integendeel.

Wel is het mogelijk om de primordiale ervaring van de geliefde als geschenk te betwijfelen. Wellicht ging het slechts om een opkomende begeerte, wellicht waren we slechts attent voor de gelegenheid die zich voordeed. In dat geval is er slechts de economische liefde en blijven wij restloos onderworpen aan háár wetmatigheden. Dan ook is de idee van de zuivere liefde, — van de primordiale ontvankelijkheid voor een vrijgave van elders —, louter fantasmatisch. Het geweten,— de bewogenheid voor zuivere liefde als principe —, is in dat geval een louter psychisch verschijnsel. Het betreft dan een mogelijke gedachte die tot een levenslange obsessie kan worden zodra wij het verschil tussen fantasie en werkelijkheid niet langer uiteen kunnen houden. Wat weten wij eigenlijk in het liefhebben? Weten we dat de geliefde fenomenaal is : een vrijgave 'van elders'? Of weten we dat de geliefde nooit meer is dan een bedoeling of oogmerk? In het laatste geval kunnen we als volgt redeneren.

De idee van zuivere liefde is slechts een fantasie en eventueel een obsessie. In zo'n fantasie beleeft men de geliefde als geschenk en het liefhebben als ontvankelijkheid. Dit laatste lijkt een totale overgave die *desalniettemin* de plaats vormt van een zuivere vrijgave. De intentie, het liefhebben, raakt derhalve geheel *vervuld* van het geïntendeerde, van de geliefde. Deze vervulling van mijn liefde, *mijn* heil, is de belofte of betekenisvolle horizon waarbinnen de liefde zich voltrekt. Zo blijkt dat deze fantasie niet in strijd is met, maar juist geheel en al bevangen blijft door een economisch perspectief. De overgave vindt plaats *opdat* gegeven zal worden : geschraagd door de belofte dat deze intentie vervuld zal raken. De idee van zuivere liefde is niet het tegendeel, maar slechts een variant van de economische liefde. Het betreft een idee van liefde die geen enkele volwassene als realistisch kan erkennen en die maar mogelijk is vanuit een kinderlijk vertrouwen. (Zie het sprookje over de man die als Abraham wilde zijn.)

Deze scepsis kunnen we niet met een onomstotelijk bewijs van zuivere liefde weerleggen. Maar nogmaals : hoe voltrekt zich de liefde ? Het geschenk van de geliefde, dat ons inderdaad vervult en gelukkig maakt, vindt plaats op een volstrekt onvermoede wijze. Deze vrijgave is derhalve niet te anticiperen als en niet te reduceren tot een *welbepaald* optreden. Wat ons vervult van geluk is dan ook niet een welbepaalde gestalte van de geliefde, maar het geschenk zelf dat zij is. Dit geschenk is niet buiten haar welbepaalde gestalte voorhanden en toch niet daartoe te herleiden. Dit geschenk *geschiedt* in en met haar optreden. Dit geschieden (de vrijgave áls vrijgave) is eigen aan deze geliefde en toch niet met haar identiek. Dit onvermoede en tot niets welbepaalds te herleiden geschieden, wel en niet eigen aan de uitzonderlijkheid van de geliefde, is het *geheim* dat de manifestatie van liefde doorstemt. Dit geheimvol geschieden vormt de horizon van het liefhebben. Slechts met schroom, telkens opnieuw onszelf op de proef stellend, kunnen wij ons wagen in de nabijheid van dit geheim : gewetensvol, van niets zeker en reeds overtuigd. De onbeslisbaarheid die eigen is aan het liefhebben is afgestemd op dit geheim.

## 7. Twee problemen

Na de algemene vooruitblik volgen drie meer specifieke beschouwingen. Allereerst wordt Abrahams daad opgevat als *negatie* van het gehele domein van betekenis dat mensen met elkaar delen. (Door mij aangeduid als cultuur, door Kierkegaard onder meer genoemd als het algemene en het ethische.) Is een dergelijke negatie mogelijk ? Probleem 1 luidt : "Bestaat er een teleologi-



sche suspensie van het ethische?" (62) Vervolgens wordt Abrahams daad opgevat als *bevestiging* van iets dat zich onttrekt aan het gangbare domein van betekenis. Is een dergelijke bevestiging mogelijk? Probleem 2 luidt: "Bestaat er een absolute plicht tegenover God?" (78) De derde kwestie laat ik voor nu achterwege.

Het eerste probleem loopt vast in de volgende paradox. Als er een opschorting van en inbreuk op het algemene (het domein van een mededeelbare betekenis) is, dan is het geloof van Abraham mogelijk. Maar als dit geloof mogelijk is, dan is er een verhouding tot God die niet in algemene termen te vatten is. Ofwel: dan is er een onmededeelbare verhouding van een niet aanwijsbare gelovige. Het geloof van Abraham is niet een positief gegeven, een in algemene zin herkenbaar en herhaalbaar feit, maar een uitzonderlijk gebeuren. Of er ooit zo iemand als Abraham is geweest, blijft derhalve voor het denken een onoplosbare kwestie. Het tweede probleem loopt vast in de volgende paradox. Als er een absolute plicht jegens God zou bestaan, die onverenigbaar is met het domein van het ethische, met een algemene betekenis, dan is deze plicht evenzozeer het hoogste egoïsme. Deze plicht is immers volstrekt onmededeelbaar aan de hand van een betekenis die de gelovige met anderen deelt. De eventuele positieve inhoud van de negatie van het algemene blijft gehuld in stilzwijgen. Geloven is een zaak van de enkeling en heeft zo gezien op het niveau van de cultuur geen betekenis. "De ene ridder van het geloof kan de andere op geen enkele manier helpen". (81)

Zowel de vorm als de inhoud van Abrahams geloof blijven ontoegankelijk voor derden. Dit neem ik ter overweging. In Kierkegaards uitleg wordt het geloof van Abraham een *onherkenbare* en *onherhaalbare* handeling: een volstrekt individuele aangelegenheid. Maar zo'n uitleg bezegelt ook het eigen faillissement; over Abraham kan blijkbaar niets zinnigs gezegd worden. Waarom Kierkegaards uitleg vastloopt, is niet zomaar te zeggen. Minstens valt op dat het wedervaren van Isaac nauwelijks aandacht krijgt. Het hermeneutische principe dat alle elementen van een verhaal verband moeten houden met de voorgestelde uitleg van het verhaal, past Kierkegaard niet toe. Maar juist vanuit de verhouding van Abraham en Isaac wordt een andere betekenis zichtbaar. Terwijl voor Kierkegaard Abrahams geloof ontoegankelijk en dus *onoverdraagbaar* blijft, duidt de verhouding van Abraham en Isaac er juist op dat precies de *geloofsoverdracht* hier thema is. Kierkegaard situeert het geloof in de rechtstreekse verhouding van God en enkeling. Geloven is een gebeurtenis zonder enige bemiddeling van derden. Isaac echter wedervaart de paradox van het geloof, — het geheim van het leven als overgave en vrijgave in niets dan liefde —, in aanwezigheid van zijn vader. Hoewel deze aanwezigheid niet

beslissend is, — of Isaac zal geloven kan Abraham niet bewerkstelligen en het gevaar dat het geheim van de overdracht een kwellende obsessie blijft is levensgroot aanwezig —, is zij niéttēmin vereist. Abraham is immers geroepen om de overgave van Isaac te voltrekken. Dit betekent dat Isaac ten tijde van het geheim, daar waar hij de paradox van overgave en vrijgave moet doorstaan, niet alleen is. Abraham blijft *nabij*; zijn machteloze liefde blijft voor Isaac een tastbaar gegeven. In de intimiteit van *zo'n* liefde, die door niets gehouden trouw blijft, *weet* Isaac zich geborgen. Deze nabijheid markeert de niet geheel doorbroken band met de cultuur, met de anderen. Isaac is niet een absolute enkeling; zoals zijn vader en met hem alle andere mensen, moet ook hij nu het geheim van het leven doorstaan.<sup>7</sup>

Het verhaal van Abraham en Isaac laat zien op welke wijze een overdracht van het geloof zou kunnen geschieden. Deze overdracht is immers een samenleven in liefde zonder dat dit samenleven met deze liefde gelijk gesteld kan worden. Een dergelijke liefdesband betreft het op- en overgeven van de geliefde én de ontvangst en vrijgave van de geliefde. Deze dynamiek moeten mensen in eenzaamheid, in eigen verantwoording, bestaan, terwijl zij tevens ingebed blijven in het medeleven van anderen. Dit medeleven is machteloos voorzover iemand niet in de plaats kan treden van een ander leven, maar ook troostrijk voorzover de eenzaamheid van de ander iemand niet onverschillig laat. Een dergelijk samenleven kan het ideaal van de liefde niet in bezit nemen, maar stukt ook niet in een on(mede)deelbare verhouding tot een onverwulbare wet. De band van Abraham en Isaac laat derhalve een mogelijkheid zien voor de liefde. Deze mogelijkheid vereist een overgave én ontvangst, een overdracht, van het leven in het teken van liefde. Het betreft een overdracht waarin mensen in liefde verbonden zijn, zonder dat zij deze liefde kunnen vereenzelvigen met hun verbinding. Het geheim van de liefde doorstemt dit verbond als wet en als ideaal.

## Noten

<sup>1</sup>Sören Kierkegaard, *Vrees en Beven*, vertaald, ingeleid en van verklaringen voorzien door W.R. Scholtens, Baarn, Ten Have, 1983, p. 60. Alle citaten zijn genomen uit deze uitgave; de vindplaats wordt steeds tussen haakjes achter het citaat vermeld.

<sup>2</sup>Zie voor deze discussie Victor Kal, *Omwillē van Isaac. Kierkegaard en de godsdienstige onverschilligheid van Abraham*. Dit opstel zal in 1996 verschijnen in een bundel van artikelen, geschreven ter gelegenheid van het jubileum van de Radboudstichting. De titel en plaats van uitgave van deze bundel zijn op dit moment nog onbekend.

<sup>3</sup>Zie Victor Kal, a.w.

<sup>4</sup>Het geheim van overgave en vrijgave *blijft* ondoorgrondelijk. Het is het geheim van

de vader die ons opgaf en desalniettemin precies zó onvoorwaardelijk liefhad. Misschien is deze geheimzinnige overdracht ook (een aspect van) het mysterie van Jezus' kruisdood en verrijzenis. Aan het kruis, in de uiterste verlatenheid, kan God als Vader worden ontmoet. Indien tijdens deze beproeving het Godsvertrouwen kan worden bewaard, wordt het leven in eigenlijke zin ontvangen. Daar waar alle kwaad van de wereld op de éigen schouders rust (niet in symbolische of speculatieve zin maar op de wijze van het gekruisigde lichaam), daar waar God volstrekt afwezig is, (niet alleen omdat de ellende van de wereld met Gód niets van doen heeft, maar ook omdat liefde geen plaatsvervanging is), daar is een grenzeloze liefde van een Vader die trouw blijft. Zo kan de uiterste afwezigheid van God tot een eerste teken van zijn aanwezigheid worden. Als op dié plaats het vertrouwen in en de liefde tot God bewaard blijft, dan kan ten tijde van zo'n offerdood het leven opnieuw gegeven worden. Deze wedergeboorte of opstanding uit niets dan liefde is het 'eeuwige' leven.

<sup>5</sup>Zie het einde van dit fragment : "Zo en op veel soortgelijke wijzen overdacht die oude man over wie wij hier spreken deze gebeurtenis" (22)

<sup>6</sup>Het argument dat Abraham niet getwijfeld zou hebben, geeft mij aanleiding tot de volgende overweging. De dichter refereert in zijn lofreden aan het verhaal over Sodom en Gomorra. Ook daar eiste God een offerdood, maar toen gehoorzaamde Abraham niet zondermeer. Hij protesteerde zelfs, ontzet als hij was over deze zijde van God, en hij smeekte God om het leven van mensen te sparen. Ook ten tijde van Sodom en Gomorra was Abraham een gelovige. Maar toen was de *afstand* tussen het horen van en het gehoorgeven aan Gods wil nog expliciet. Hoezeer Abraham ook met God *mééging* op weg naar Sodom, toch kon hij zich diens wil *niet éigen* maken. Als Abraham ten aanzien van Isaac niet getwijfeld heeft, als hij zonder protest of aarzeling gehoorzaamde, dan zou hij zich geheel en al met Gods wil hebben vereenzelvigd. Ik meen dat dit in strijd is met het beeld van Abraham dat de Bijbel geeft. Behalve dat Abraham degene is die elders Gods wil bestrijdt, is hij ook de eerste mens die *met* God heeft gesproken. De God van Abraham is niet iemand om zonder protest te gehoorzamen; deze God is onvoorspelbaar en streng en overdreven vroomheid of gehoorzaamheid liggen dan ook niet voor de hand. Maar met deze God kan ook gesproken worden : Hij is te beïnvloeden, keert terug op zijn besluiten, en is trouw en zorgzaam. Juist de *strijd* die Abraham voert met God voor de inwoners van Sodom is onvergetelijk. Dit blijft overigens een strijd tussen ongelijken; God is niet een andere mens. Uiteindelijk moet Abraham dan ook het voor mensen willekeurige getal van tien onschuldigen accepteren.

<sup>7</sup>Een dergelijke nabijheid spreekt voor mij ook uit het verhaal van Saulus die, op weg naar Damascus, geroepen wordt door God. (*Hand.*9,1-19) Terwijl niemand van de omstanders God hoorde, *weet* Saulus dat God het was die hem toesprak. Maar Saulus kan het gehoorde niét zondermeer duiden. De *bijstand* van een derde (Ananias) is vereist en pas zo wordt duidelijk, in de taal van deze wereld, dat Saulus Gods apostel moet worden. Saulus heeft God ontmoet aan gene zijde van wat nog mededeelbaar is. Pas de nabijheid van een derde maakt het voor Saulus mogelijk om iets van zijn verhouding met God te gaan verstaan. Maar ook als apostel weet Saulus niet in een onfeilbare, absolute zin omtrent God. Wat Saulus doet is *getuigen* aan *anderen* : daar

en zo is zwijgen omtrent het onuitsprekelijke maar mogelijk. Geloven bestaat in de uitleg, in woord en daad, die mensen aan *elkaar* weten te geven over hun *eigen* ervaring met God. De overschrijding van de cultuur blijft verbonden met een onontbeerlijke terugkeer naar de cultuur. In gemeenschap, niet in eenzaamheid, kunnen mensen leven met God.