

Abrahams offer ~ Of de dwangmatige herhaling van een vader-mythe



Abraham & Isaac (oil on canvas), Rembrandt, 1634

Wat onderscheidt een vader, die altijd ook een zoon is, van een zoon?[i] Waaraan ontleent de vader het gezag als vader op te treden? Wat geeft de woorden van een vader gewicht? En waarom is er in de eenentwintigste eeuw nog steeds vraag naar de rol van de vader binnen de familiestructuur? Bij dit soort vragen gaat het om de functie van het vaderschap. Het zijn vragen die vaders en zonen wel niet zo vaak met elkaar zullen bespreken. Dat is geen toeval: de functieomschrijving van het vaderschap roept een soort onbehagen in ons op. Het herinnert aan verhalen over autoritaire vaders die geen woord te veel vuil maken of aan praatzieke anti-autoritaire vaders die de kinderen radeloos achterlaten.

Een oude kwestie tussen vader en zoon...

Een kwestie tussen vader en zoon die blijft fascineren, is het bijbelse verhaal in het boek Genesis 22, waarin de aartsvader Abraham van God de opdracht krijgt zijn zoon Ishâq te offeren. Het verhaal herinnert ons niet alleen aan de afschaffing van het mensenoffer, het gaat ook over de communicatie tussen vader en zoon.

Een extremere situatie tussen beiden is nauwelijks denkbaar. Abrahams huwelijk met Sara is tot op hoge leeftijd kinderloos gebleven. En nu moet hun enige zoon die door God hoogstpersoonlijk voorbestemd is een groots volk voort te brengen en met wie hij een eeuwig verbond wil aangaan, door zijn vader op de brandstapel gelegd worden? Toch worden er in het verhaal over dit *holocaustum* of brandoffer nauwelijks woorden gewisseld. Het verhaal fascineert juist omdat er zoveel ongezegd blijft. De literatuur-wetenschapper Erich Auerbach (1946) wijst er in zijn boek *Mimesis* op dat enkel de beslissende hoogtepunten in de handeling worden geaccentueerd, wat ertussen ligt is irrelevant; [...] de gedachten en gevoelens blijven onuitgesproken, worden alleen gesuggereerd in het zwijgen en in fragmentarische uitlatingen; het geheel in maximale en continue spanning op één doel gericht [...] blijft raadselachtig en op de achtergrond.[2]

Waarom vecht Abraham het goddelijk bevel tot *parracidum*, tot verwantenmoord, niet aan? Een verstoring van de genealogische orde moet toch met alle mogelijke middelen voorkomen worden: zonder Ishâq is er immers geen toekomst. Bovendien was Abraham bepaald niet op zijn mond gevallen. Toen het om de redding van Sodom en Gomorra ging, had hij wel de moed met God in discussie te gaan.

In zijn werk *Der Streit der Fakultäten* weet Immanuel Kant (1798) wel raad met zulk een amoreel bevel. Alles wat tegen de moraal in gaat moet je volgens de filosoof wantrouwen. Volgens Kant had Abraham op de vermeende goddelijke stem moeten antwoorden: "Dass ich meinen guten Sohn nicht tödten sollte, ist ganz gewiss; dass aber du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiss und kann es auch nicht werden." [3] Maar wat zegt Abraham? Op de vraag van zijn zoon: "Wij hebben wel vuur en hout, maar waar is het offerdier?", antwoordt hij: "God zelf zal wel voor het offerdier zorgen, mijn zoon." (Gen. 22, 7-8) Waarom neemt Ishâq genoegen met dit uitwijkende antwoord? Ishâq, die volgens berekeningen toen zo'n 37 jaar oud geweest moet zijn, had zijn vader toch tot de orde kunnen roepen?

Het verhaal is een provocatie voor ieder familiemans. Het daagt ons uit de uiterste grens te bepalen, hoe ver vaders en zonen in woord en daad kunnen gaan. Het onbehagen dat we daarbij voelen, herinnert ons aan het feit dat we ons niet geborgen voelen in Vader Abrahams schoot. Al meer dan 2500 jaar kunnen we het niet laten dit verhaal steeds weer te herhalen, te variëren en van commentaar te voorzien. De lijst van geleerden, theologen, filosofen, schrijvers,

dichters en singer/songwriters die reageren op de mythe is lang: Flavius Josephus, Origenes, Moses Maimonides, Martin Luther, Søren Kierkegaard, Martin Buber, Jacques Derrida, Johann Wolfgang von Goethe, Alfred Döblin, Leszek Kołakowski, Bernard Malamud, José Saramago, Wilfred Owen, Bob Dylan en zelfs Woody Allen, om maar een paar beroemde namen te noemen.[4] We kunnen blijkbaar niet niet-interpreteren. Je zou het ook anders kunnen formuleren: Waarom kunnen we het gezwets over dit verhaal niet stoppen?

Complexiteitsreducties

Het Genesis-verhaal wordt op allerlei manieren steeds weer gebruikt en misbruikt. Naar aanleiding van de moord op de Nederlandse filmmaker en televisiefiguur Theo van Gogh stelt de Nederlandse columnist Max Pam in zijn essay *Het bijenspook* (2009) de vraag of het fanatisme van de moordenaar Mohammed B. niet vergelijkbaar zou zijn met het fanatisme van Abraham.[5] Pam miskent daarbij een fundamenteel verschil tussen de islamitische en de joods-christelijke traditie. Zijn poging de complexiteit van het bijbelverhaal radicaal te reduceren is volledig conform met de korantraditie. In de Koran offert Ibrâhîm niet Ishâq, maar diens halfbroer Ismâ'îl. Voor de bijbellezer wordt die zoon van de slavin Hagar op aandringen van Sara samen met zijn moeder in de woestijn uitgezet. Maar het belangrijkste verschil ligt in het feit dat Ibrâhîm en Ismâ'îl het volledig met elkaar eens zijn over het offer. Ze kunnen dus open met elkaar spreken.

Toen het zover was dat hij [Ismâ'îl, WP] met hem [Ibrâhîm] mee kon gaan zei hij: 'Mijn zoon, ik heb in de slaap gezien dat ik je zal offeren. Zie eens wat jij ervan vindt.' Hij zei: 'Mijn vader, doe wat je bevolen is. Je zult merken dat ik, als God het wil, iemand ben die geduldig volhardt.'(sûra 37, 103)

De Koran kent geen enkele twijfel. De vertelling is vrij van de spanning van het onuitgesprokene, die de bijbelversie zo kenmerkt, en die de begeerte oproept die leemte in te vullen. Wist Mohammed B. dat de bijbelse Abraham veel fanatieker is dan Ibrâhîm in de Koran? Abraham kan het niet op een akkoordje gooien met zijn slachtoffer.

Gezwetsgevaar

Wat maakt het bijbelse offerverhaal zo uniek, dat het tot op de dag van vandaag een schrijver kan uitdagen? Zijn er in het Avondland soms geen vergelijkbare verhalen? De Griekse mythe van Agamemnon bijvoorbeeld, die zijn dochter

Iphigeneia opoffert, komt aardig in de buurt. Toch is er ook hier een fundamenteel verschil. Zonder dit offer weigeren de ontstemde Griekse goden de Griekse oorlogsvloot naar Troje te laten vertrekken. Het offer dient hier dus het algemeen belang. Ook dit verhaal is tragisch, maar het is wel inzichtelijk en kan moeiteloos als extreem voorbeeld van zelfopoffering voor de gemeenschap dienen. Daarentegen kan niemand in de omgeving van Abraham diens 'resignatie',[6] zoals Søren Kierkegaard het noemt, na Gods bevel begrijpen. Daarom informeert Abraham Sara, Ishâq of zijn vrouweling en knecht Eliezel ook niet. Het blijft een zuiver persoonlijke kwestie tussen hem en God. In zijn boek *Vrees en beven* (1843), dat volledig aan de *Akedah*, de binding van Ishâq, gewijd is, laat Kierkegaard Abraham tegen zichzelf opperen dat de offering van Ishâq toch wel niet zal gebeuren, "en zo het wel gebeurt, zal de Heer mij een nieuwe Ishâq geven, en wel krachtens het absurde" (Kierkegaard 123). Die absurde logica is voor een buitenstaander nauwelijks te volgen. In die zin kunnen we dus niets van Abraham leren, dan ons "te verbazen" (Kierkegaard 41) en met hem mee te voelen. De reactie van Kierkegaard past binnen de christelijke traditie, die zich concentreert op wat Abraham gevoeld en gedacht zou kunnen hebben en waarom zijn reactie de enige juiste moet zijn. In het christendom is er voor Ishâq nauwelijks aandacht. Het verhinderde offer van Ishâq door zijn vader bereidt het finale offer van Jezus aan het kruis door God de Vader voor. In een hoorcollege uit de jaren 1535-1538 leeft Martin Luther zich geheel in Abrahams situatie in, niets over het bevel van God prijs te kunnen geven:

Was meynest du aber, daß Abraham hier in seinem Hertzen wird gefühlet haben? denn er hat ja Fleische und Blut gehabt, und ist, wie ich oft gesaget habe, kein unfreundlicher Mann gewesen (der keine natürliche Neigung, Mitleiden und weiches Hertz gehabt hat). Es wird ihm aber das den Schmerzen auch gemehret haben, daß er diese That niemand hat dürfen offenbaren, sonst würde es ihm jederman widerrathen haben, und würde ihn der grosse Haufe, so es ihm widerrathen hätte, vielleicht auch etwas bewogen haben.[7]

In *Vrees en beven* schrijft Kierkegaard onder het pseudoniem 'Johannes de Silentio' en dat is geen toeval. Nog steeds herkenbaar voor de moderne mens is het zwijgen van Abraham. Hij kan niet spreken en daar ligt volgens Kierkegaard zijn "nood en angst. Als ik mij namelijk niet verstaanbaar kan maken wanneer ik spreek, dan spreek ik niet, ook al sprak ik onophoudelijk dag en nacht" (Kierkegaard 121). De Deense filosoof beschrijft het communicatieve dilemma van

Abraham als volgt: “Als de betekenis van zijn leven in een uiterlijke handeling ligt, dan heeft hij niets te zeggen en dan is alles wat hij zegt in wezen geklets, waarmee hij zichzelf alleen maar verzwakt” (Kierkegaard 124). Herkenbaar blijft de tragische situatie te moeten handelen, zonder daar vooraf of achteraf ook maar met iemand zinvol over te kunnen praten, een situatie waarin elk commentaar gezwets is.

De Franse filosoof Jacques Derrida is op zoek naar het grootst mogelijke gezwetsgevaar. Hij plaatst het verhaal in de context van onze globale mediamaatschappij en stelt zich dan voor wat er zou gebeuren wanneer het offerbevel uit zou komen. Het wereldkundig maken van het goddelijke verraad aan de eigen belofte is het ultimatieve verraad: “The supreme betrayal would have been to transform a secret of this kind into a public affair, in other words, to introduce a third party, thus transforming it into an item of *news* in public space [...].”[8] Naïef speculerend over wat God Abraham in onze maatschappij te bedenken zou hebben gegeven, legt Derrida God de volgende woorden in de mond:

‘Above all, no journalists, nor any confessors, of course, nor any psychoanalysts: don’t speak even to your analyst about it!’ It is certain, apodictically certified, this is what God *meant to tell him*, did tell him, whether or not he did so explicitly. [...] God: ‘So, no mediator between us [...], no media between us. [...]’. (Derrida 57)

Derrida wijst erop dat alle instituties die in onze maatschappij brisante informatie en vooral geruchten, roddels en gezwets moreel wegen – de biecht, de therapie en de pers – buitenspel moeten staan. Het offerverhaal is dus een verhaal over datgene wat zich tussen vader en zoon aan onze communicatieve controle moet onttrekken. Het gaat vooraf aan alle communicatie en kan nooit vanzelfsprekend worden.

De joodse herhalingsstrategie

Derrida is blijkbaar goed geïnformeerd over de joodse *Haggadische Midrasj*-traditie. Die midrasj-commentaren zijn paradigmatisch voor de verwerking van een mythe die geldigheid blijft opeisen en waar een geautoriseerde tekst van bestaat. Hierin wortelen de vrijheden die schrijvers zich kunnen veroorloven om de hiaten in de bijbeltekst creatief op te vullen en toe te spitsen. Ishâq en ook zijn moeder Sarah krijgen als potentiële slachtoffers binnen deze commentaar traditie een grotere rol toebedeeld. Ishâq is ook de eerste overlevende. Hij is het

voorbeeld voor alle overlevenden in de Joodse geschiedenis na hem. Hij staat voor de mogelijkheid ondanks alle leed en vertwijfeling de lach niet te verliezen: de naam Ishâq (Jizchak) betekent zoiets als 'hij die lacht'. Door de focus op Ishâq en ook op zijn moeder Sarah krijgt de rol van de communicatie weer meer gewicht.

In die Hebreeuwse bijbelcommentaren is het in plaats van de media de duivel die als pottekijker wordt opgevoerd, en die het zwijgen tussen vader Abraham en zijn zoon probeert te doorbreken. Dit onderstreept nog eens de noodzaak van het absolute stilzwijgen. Want Satan maakt het verhaal op alle denkbare manieren publiek: hij informeert alle betrokken partijen over de zogenaamde desinformatie van God en/of Abraham. In de *Midrasj Tanchuma* uit de vierde eeuw probeert Satan eerst vermomd als oude grijsaard Abraham in gewetensnood te brengen.[9] Als dit niet lukt, probeert hij verkleed als jongeling vergeefs de argwaan van Ishâq op te roepen. Bij een volgende poging verraadt Satan het verdere verloop van het goddelijk plan aan Abraham. Hij vertelt dat het maar een test is en dat er reeds een ram achter de hand wordt gehouden om in plaats van Ishâq geofferd te worden. Het is evenwel het lot van de duivel, zo staat er in de tekst, dat zelfs als hij de waarheid spreekt, hij toch niet geloofd wordt. Uiteindelijk informeert de duivel Sara over wat er gebeurd is. Hij vertelt hoe God Abraham nog op het laatste nippertje kon tegenhouden. Die boodschap is voor Sara onverdraaglijk. Ze sterft ter plekke. De twintigste-eeuwse Duitse schrijver Franz Fühmann varieert op de interventie van de duivel aan het offeraltaar. In *Tanchuma* duwt de duivel uiteindelijk zelf het mes uit Abrahams hand, waardoor God voor voldongen feiten komt te staan. Bij Fühmann neemt Satan de gestalte van een engel aan en doet zo alsof hij in naam van God het offerbevel terugneemt.[10] God wil niet voor nog meer verwarring zorgen en laat het gebeuren. De communicatie van de duivel tast in die laatste versie de goddelijke almacht aan.

Mythe en herhaling

Geen enkele nog zo geloofondergravende variant kan de kracht van de mythe afzwakken. Integendeel: hoe krachtiger een mythe, des te meer varianten ze toelaat. Je kunt zelfs zonder problemen de rollenbezetting en dialogen veranderen. De kern wordt door nieuwe versies niet afgezwakt of verbruikt; zelfs sterk afwijkende versies herhalen nog die essentie. In eerste instantie herhaalt en hernieuwt een mythe volgens de Duitse systeemtheoreticus en socioloog Niklas Luhmann onze verbazing over het feit dat we vertrouwd zijn met het onvertrouwde.[11] Bij het offerverhaal worden we herinnerd aan de

merkwaardigheid dat Abraham als potentiële moordenaar een rolmodel voor ons kan zijn. Volgens Luhmann is het dan ook begrijpelijk dat de mythe een voorliefde heeft voor de vorm van een paradox. Op die manier kan ze onze verbazing steeds weer opwekken, zonder de vraag te moeten beantwoorden of de informatie juist is of niet. Geen enkele actualisering of uitwerking van het summiere bijbelverhaal kan de paradoxe waarheid in de kern van het verhaal uithollen.

Het ambt van de vader

De noodzaak onze 'verbazing' over het offerverhaal te re-actualiseren is met betrekking tot de vraag naar het vaderschap en het gesprek tussen vader en zoon uitgesproken sterk. Voor het vaderschap volstaat het in onze cultuur niet verwekker te zijn. Zonder DNA-test was het tot voor kort ook moeilijk te bewijzen. Bij moeders is dat anders. Het Latijnse rechtssprekwoord 'mater semper certa est' wijst op het eenvoudige feit dat het moederschap door de zwangerschap en geboorte moeilijk in twijfel te trekken is. Daarentegen definieert het Romeinse recht de vader eenvoudigweg als de man naast de vrouw. Tegenwoordig volstaat ook het verdienen van de kost of het beschermen van de familie niet meer om het vaderschap te legitimeren. Dat kunnen moeders even goed. Wat is dan een vader? Volgens de Franse rechtshistoricus en psychoanalyticus Pierre Legendre is de vader de persoon die het vaderambt bekleedt.[12] Enkel doordat de vader slechts een ambt uitoefent, is hij niet almachtig. Anders zou hij zomaar dictatoriaal de wet kunnen dicteren en naar eigen believen grenzen kunnen stellen of willekeurig verboden kunnen afkondigen. Hij moet zijn ambt 'in naam van' uitoefenen. Hij belichaamt dus de levensnoodzakelijke band tussen het subject en een hogere derde instantie buiten hem, die zijn doen en laten fundeert. Hij oefent zijn functie uit met als uiteindelijk doel voor zijn kind de verbondenheid met een absoluut referentiekader te personifiëren, met de principes van de wet en redelijkheid. Door die onzichtbare en abstracte verbondenheid met zijn beeltenis te verbinden, maakt de vader die verbondenheid voor zijn zoon in alle concreetheid leefbaar. Het vaderambt is dus uitsluitend van institutionele aard. Het institutionele karakter impliceert het eigenlijk al: het geslacht doet er niet toe. Ook moeders kunnen de rol van pater familias vervullen. En die rol is voor zoon en dochter gelijk. Het Latijn maakt dit duidelijk: *filius* en *filia* hebben dezelfde stam. Maar geen enkel nog zo progressief familiemodel kan de figuur van de pater familias verdringen. Iemand moet het kind met de institutionele kant van het bestaan vertrouwd maken, het als subject voor het eerst de wet spellen en de verboden in werking stellen. Iemand moet zich voor de afgrond stellen, die de vraag naar de

grond van wet en orde oproept. Hij (of zij) waarborgt de institutionele constitutie van de subjectiviteit, die de voorwaarde is van onze cultuur.

In dit opzicht is volgens Pierre Legendre die offerscène tussen vader en zoon op de berg Moria paradigmatisch voor de Europese cultuur. Daar wordt de vader in het vaderambt geïnstalleerd. De binding van Ishâq maakt zichtbaar dat een maatschappij van moeders niet volstaat. De vader heeft structureel gezien een noodzakelijke positie: hij bevindt zich in de paradoxale positie van diegene, die tegelijkertijd de moordenaar is van zijn kind en die het genade verleent (vgl. Legendre 33, 144). In de centrale scène bindt hij de handen van zijn zoon voor de moord vast en bindt hij hem weer los. Met die handeling ontbindt hij niet alleen zichzelf, maar ook zijn zoon van een directe verbondenheid met de almacht. Niemand vergt nog het Abrahamitische offer. Kinderen moeten enkel geloven dat de vader niet de onbeperkte alleenheerser is in de *oikos*, het huishouden, maar dat er nog een derde instantie is, in wiens naam de vader zijn ambt opneemt. Hij is voor zijn functioneren op dat hem overstijgend referentiepunt aangewezen, zonder er evenwel nog direct door aangestuurd te worden. Het referentiepunt buiten hem kan God, de cultuur, de mensheid of zelfs leeg zijn; het volstaat te geloven dat geen vader eigenmachtig kan optreden. In de Abraham-mythe wordt een probleem verwerkt, dat niet kan worden afgeschaft. Wie kan een vader ervan weerhouden, zich op een alleen voor hem hoorbare stem beroepend, zijn zoon op te offeren? Wanneer een vader het mes trekt, kunnen we slechts met ongeloof reageren en stellen dat dat niet verlangd wordt. Het vaderlijke geweld vormt dus de kern van de mythe. De fascinatie van het verhaal bestaat erin, dat het paradoxaal genoeg moet laten zien wat geen plaats mag hebben in onze maatschappij. Voor Legendre is er geen enkele cultuur die de vraag naar de verbodsstructuur kan verhandelen, zonder op mythologische beelden en teksten terug te vallen (cf. Legendre 108). De funderende scènes maken expliciet wat aan de grondslag ligt van onze cultuur. Niemand kan de impliciete waarheid in die scènes ontkennen, of je nu gelovig bent of niet. Die waarheid is onuitputtelijk en valt niet sluitend te verklaren. Onze maatschappij is op dit soort dogmatische scènes aangewezen, om langs de ene kant het ambt van de vader af te bakenen en langs de andere kant de grenzen van het gesprek tussen vader en zoon te markeren.

Ontluisterende varianten I: een tyrannieke vader

In de 'Stemming' aan het begin van *Vrees en beven* schrijft Kierkegaard een

variant op het offerverhaal, waarin Abraham in een ultieme poging probeert, datgene wat hem opgedragen is, aan Ishâq uit te leggen:

Maar Abraham sprak tot zichzelf: 'Ik wil voor Ishâq toch niet verbergen waar deze gang hem heenvoert.' Hij bleef stilstaan, legde zijn hand op het hoofd van Ishâq om hem te zegenen en Ishâq boog zich neer om die zegen te ontvangen. Abrahams voorkomen was vaderlijk, zijn blik was mild, zijn woorden waren vermanend. Maar Ishâq was niet in staat hem te begrijpen, zijn ziel kon niet worden verlicht. Hij greep Abraham bij zijn knieën en viel smekend aan zijn voeten. Hij pleitte voor zijn jonge leven, voor zijn hoopvolle verwachtingen, hij herinnerde aan de vreugde in Abrahams huis, hij stelde hem het verdriet en de eenzaamheid voor ogen. Toen richtte Abraham de jongen op en nam hem bij de hand terwijl hij verder ging, en hij sprak woorden vol troost en vermaning. Maar Ishâq kon hem niet begrijpen. Hij besteeg de berg Moria, maar Ishâq begreep hem niet. Hij wendde zich een ogenblik van hem af, maar toen Ishâq Abrahams gezicht weer zag, was dat veranderd: zijn blik was wild, zijn gedaante was een verschrikking. Hij greep Ishâq bij zijn borst, wierp hem tegen de grond en zei: 'Domoor, geloof jij dat ik je vader ben? Ik ben een afgodendienaar. Geloof jij dat dit een bevel van God is? Nee, het is mijn moordlust.' Toen sidderde Ishâq en riep in zijn angst: 'God in de hemel, erbarm u over mij, God van Abraham, erbarm u over mij. Als ik geen vader meer op aarde heb, weest u dan mijn vader!' Maar Abraham zei zacht bij zichzelf: 'Heer in de hemel ik dank u, want het is toch beter dat hij gelooft dat ik een onmens ben, dan dat hij zijn geloof in u zou verliezen.' (Kierkegaard 15-16)

Hier duikt de vraag weer op: Wat is een vader en hoe ver kan een vader gaan? Abraham kan de verleiding vaderlijk op Ishâq in te spreken niet weerstaan. Maar als Ishâq vol onbegrip en paniek om zijn leven smeekt, is hij gedwongen zich als bloeddorstig tyran te gedragen om het vertrouwen in het ontoegankelijke referentiepunt dat het vaderschap legitimeert niet in gevaar te brengen. Abraham moet zich dus paradoxerwijze vaderonwaardig gedragen, om het geloof in een hogere orde die een individuele vader in zijn ambt installeert, te sterken.

Ontluisterende varianten II: het offer als managementprobleem

Geïnspireerd door Kierkegaard schrijft Franz Kafka in een brief aan Robert Klopstock van juni 1921 een tweetal varianten op het offerverhaal. In een eerste variant heeft Abraham het te druk om met Ishâq op pad te gaan voor het offerritueel. Het hogere principe dat het vaderschap legitimeert is hier op de

achtergrond geraakt en wordt vervangen door de rationaliteit van het management. Etymologisch gaat het woord 'management' waarschijnlijk terug op het Oudfranse *mesnage* in de betekenis van huishouden en familie. In die zin heeft bij Kafka de zoon zijn leven dus niet aan een reddende engel te danken, maar aan de managementkwaliteiten van de pater familias, die zijn handen vol heeft aan het reilen en zeilen binnen het huishouden. Er is geen hogere instantie meer, die de vader nog beveelt of ervan weerhoudt het offermes uit de balk te trekken. Langs de andere kant is geen enkele moeite hem te veel ten bate van het welzijn van zijn familie. En als het lucratief is voor zijn huis, pleegt hij ook een mensenoffer dat hij "bereitwillig wie ein Kellner zu erfüllen bereit wäre". Maar nu heeft hij dus even geen tijd,

[...] weil er von zuhause nicht fort kann, er ist unentbehrlich, die Wirtschaft benötigt ihn, immerfort ist noch etwas anzuordnen, das Haus ist nicht fertig, aber ohne daß sein Haus fertig ist, ohne diesen Rückhalt kann er nicht fort, das sieht auch die Bibel ein, denn sie sagt: 'er bestellte sein Haus' und Abraham hatte wirklich alles in Fülle schon vorher; wenn er nicht das Haus gehabt hätte, wo hätte er sonst den Sohn aufgezogen, in welchem Balken das Opfermesser stecken gehabt?[13]

In de versie van Kafka duikt de vraag naar het offer op als een rest die niet weg te rationaliseren valt. Die tegenstrijdigheid kenmerkt volgens Legendre de moderne mens. Kafka herinnert ons aan het feit dat we liever niet de uitzonderingspositie van Abraham innemen en we hem liever willen vergeten. In een wereld waarin we ons samenleven met behulp van techniek, wetenschap en vigerend recht kunnen 'managen', lijken we aan het drama tussen Abraham en Ishâq te kunnen ontsnappen. Maar welke orde kan voorkomen dat we gaan moorden als een serviele kelner, waarbij het geen onderscheid meer maakt of we kind, volwassene, vader of moeder zijn? Het is de taak van de kunst steeds weer het oorspronkelijke beeld van het vaderschap op te roepen en ons op die manier met een hoger principe te confronteren, dat de scheiding tussen woord en daad kan garanderen. Een blik op de verschillende versies van het offerverhaal kunnen een zinloze herhalingsdwang verhinderen, waarbij het verschil tussen offer en moord diffuus wordt.

You who build these altars now
to sacrifice these children,
you must not do it anymore.

A scheme is not a vision
and you never have been tempted
by a demon or a god.
You who stand above them now,
your hatchets blunt and bloody,
you were not there before,
when I lay upon a mountain
and my father's hand was trembling
with the beauty of the word.
(Leonard Cohen, 'Story of Isaac', 1969)

NOTEN

1. Een ingekorte en aangepaste versie van dit artikel verscheen eerder in het *Systeemtheoretisch Bulletin* (september 2009, 89-99) als "Een oude kwestie tussen vader en zoon... Dogmatisch-antropologische reflecties".
2. Erich Auerbach, *Mimesis*. De weergave van de werkelijkheid in de westerse literatuur, herziene vertaling uit het Duits door Wilfred Oranje, Amsterdam: Olympus, 2004, 16.
3. Immanuel Kant, "Streit der Fakultäten", in I.K., *Kant's Werke* (Akademieausgabe), deel VII, Berlin: Verlag Georg Reimer, 1917, 63.
4. Een overzicht over de varianten en commentaren op het offerverhaal is te vinden in: Michael Niehaus en Wim Peeters (red.), *Mythos Abraham*. Texte von der Genesis bis Franz Kafka, Stuttgart: Reclam, 2009.
5. Max Pam: "Het bijenspook", in M.P., *Het bijenspook*. Over dier, mens en god, Amsterdam: Prometheus, 2009, 11-46.
6. Cf. Søren Kierkegaard, "Vrees en Beven. Dialektische lyriek door Johannes de silentio", in Frits Florin en Karl Verstrynge (red.), *Søren Kierkegaard Werken*, vertaling uit het Deens door Andries Visser, Budel: Uitgeverij Damon, 2006, 41.
7. Martin Luther, *Martin Luthers sowohl in Deutscher als Lateinischer Sprache gefertigte und aus der letztern in die erstere übersetzte Sämtliche Schriften*, onder redactie van Johann Georg Walch, Halle: Gebauer, 1740, deel 1, 2235-2236.
8. Jacques Derrida, "Above all, No Journalists!", in Hent de Vries en Samuel Weber, *Religion and Media*, vertaald uit het Frans door Samuel Weber, Stanford (California): Stanford University Press, 2001, 57.
9. Cf. "Midrasch Tanchuma [Jelamdenu]. Ishâqs Opferung", in *Aus Israels Lehrhallen*. Kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des alten Testaments, 1. Band (1. Hälfte), voor het eerst vertaald door Aug. Wünsche,

Leipzig: Verlag von Eduard Pfeiffer, 1907, 53-54, 55-57.

10. Franz Fühmann, "Erzvater und Satan" (1968), in F.F., *Das Ohr des Dionysios. Nachgelassene Erzählungen, onder redactie van Ingrid Prignitz*, Rostock: Hinstorff Verlag, 1985, 15.

11. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft, Zweiter Teilband*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998, 648-649.

12. Cf. Pierre Legendre, *Das Verbrechen des Gefreiten Lortie. Abhandlung über den Vater (Le crime du caporal Lortie. Traité sur le père)*, vertaling uit het Frans door Clemens Pornschlegel, Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag, 1998, 141.

13. Franz Kafka, "Brief an Robert Klopstock (Juni 1921)", in F.K., *Briefe 1902-1924, onder redactie van Max Brod*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1975, 333-334.