

Masterthesis

De religieuze existentie en de beweging van de herhaling bij Kierkegaard

Dylan Prins

Abstract

Religious existence and the motion of repetition in the works of Kierkegaard

This thesis examines the importance and urgency of Kierkegaard's work for our present time, based on an oft-forgotten and overlooked religious concept in his authorship: Repetition. Although Kierkegaard's remarks on repetition are relatively scarce considering his body of work in its entirety, I argue that repetition is the single most crucial category of what Kierkegaard calls 'religious existence'. Kierkegaard decisively links repetition to individual freedom and the individual's reconciliation with eternity. This thesis demonstrates that what Kierkegaard means by this, is that God not only confronts the individual with the love that he harbors for mankind in the possibility of a new self through the forgiveness of sins, but also with the individual will towards the absolute task of repeating the love and forgiveness he reveals, in relation to all mankind. Based on this confrontation with the will towards the absolute task of loving one's neighbor, this thesis aims to illustrate what religious existence truly means for Kierkegaard, and what this in turn could and should mean for our relation to Christianity in our present time, and for our relation to Christianity in the future.

Faculteit der Wijsbegeerte
Erasmus Universiteit Rotterdam
Studentnummer: 351412
Leerstoelgroep: Filosofie van Mens & Cultuur
Begeleider: Prof. dr. R.B.J.M. Welten
Adviseur: Prof. dr. J.A. van Ruler
Aantal Woorden: 37.693
Juni 2018

Inhoudsopgave:

<i>Inleiding</i>	3
A: <i>Ter Introductie</i>	3
B: <i>Inzet</i>	7
C: <i>Doelstelling</i>	7
D: <i>Inhoud</i>	9
 Deel I: <i>De herhaling volgens Constantin Constantius</i>	9
 Hoofdstuk I: <i>Enkele inleidende woorden gewijd aan Kierkegaards schrijverswerkzaamheid en het onderzoek van Constantin Constantius naar de beweging van de herhaling</i>	9
A: <i>De pseudonieme geschriften</i>	9
B: <i>Het belang van de herhaling en de werkwijze van Constantin Constantius</i>	10
C: <i>Een aanvulling op het onderzoek uit de dagboeken van Kierkegaard</i>	11
D: <i>De herhaling binnen de Griekse filosofie en binnen Hegels filosofie</i>	13
E: <i>De jonge dichter</i>	15
F: <i>De reis naar Berlijn</i>	18
 Hoofdstuk II: <i>De bevindingen van de jonge dichter in verhouding tot Job en het commentaar van Constantin Constantius</i>	19
A: <i>De verandering</i>	19
B: <i>Kierkegaard en Regine Olsen (Intermezzo)</i>	21
C: <i>De brieven van de jonge dichter aan Constantin Constantius</i>	23
D: <i>Besluit</i>	30
 Deel II: <i>De herhaling en de vraag naar het religieuze binnen het geheel van de pseudonieme geschriften</i>	33
 Hoofdstuk I: <i>Kierkegaard en Hegel</i>	33
A: <i>Inleiding</i>	33
B: <i>De dialectiek van Hegel</i>	34
C: <i>Kierkegaards voorlopige gedachten</i>	36
 Hoofdstuk II: <i>De kritiek op de filosofie, en de filosofische analyse van het religieuze in dienst van het religieuze bij Kierkegaard</i>	38
A: <i>Subjectiviteit is waarheid</i>	38
B: <i>Mogelijkheid en noodzakelijkheid</i>	39
C: <i>Het geloof als objectieve onzekerheid door hartstocht gedragen</i>	41
D: <i>De paradox van het geloof</i>	44
E: <i>Angst, zonde, vergeving en herhaling</i>	47
 Afsluitende Beschouwing: <i>de actualiteit van Kierkegaard</i>	54
 Geraadpleegde literatuur.....	64

Inleiding

A.

Ter Introductie

Deze masterthesis is gewijd aan het fenomeen ‘herhaling’ bij Kierkegaard. Wanneer we aan ‘herhaling’ denken, dan denken we gewoonlijk aan een gebeurtenis die zich nogmaals afspeelt, zoals de aarde die elke dag weer om de zon draait. We denken bij herhaling in het dagelijks leven aan iets onaantrekkelijks, aan sleur, routine en gewoonte, of aan een herhaling van een tv-programma en een doelpunt bij voetbal, oftewel: we denken aan een gebeurtenis waarin opnieuw hetzelfde verschijnt. Dit is echter beslist niet hoe Kierkegaard de herhaling opvat.

Voor Kierkegaard is de herhaling ‘een opgave voor de vrijheid’, een opgave die het individu confronteert om zijn vrijheid op zich te nemen, en zichzelf als mogelijkheid te ontdekken.¹ De herhaling is de opgave om het verleden te hernemen in de mogelijkheid van de toekomst, om de vrijheid op de toekomst te projecteren als de mogelijkheid tot een nieuw zelf; oftewel: de herhaling confronteert het individu met de voortdurende mogelijkheid om zichzelf in te halen, de mogelijkheid om zijn existentie van een nieuwe potentie te voorzien.²

Hiermee is Kierkegaard een voorloper en een belangrijke invloed op de filosofische stromingen die opkwamen gedurende de 20^{ste} eeuw, zoals het existentialisme, de zogenoemde ‘existentie-filosofie’ en het poststructuralisme.³ Maar waar filosofen zoals Heidegger de herhaling (‘Wiederholung’) als existentielle structuur van de eigenlijke verhouding tot het verleden articuleert en daarmee gebonden blijft aan de tijdelijkheid van het er-zijn, en ook Deleuze de herhaling koppelt aan een immanent tijdsbegrip dat uitdrukking geeft aan een afirmatie van het bestaan, heeft de herhaling voor Kierkegaard een ten diepste religieuze dimensie.⁴ De herhaling, zo stelt Kierkegaard, is een transcendente beweging, die wordt gekenmerkt door een verzoening met de eeuwigheid.⁵ Het is deze verzoening met de eeuwigheid, waarin de waarheid van de herhaling verschijnt, waarin de ware mogelijkheid tot een nieuw zelf ontstaat, door de vergeving van zonden. Het christelijke geloof, dat de vergeving de hoeksteen van haar waarheid heeft gemaakt, openbaart zich aan het individu als de mogelijkheid tot een nieuw zelf, als de mogelijkheid om terug te brengen wat verloren is, om het voorbijgegangene opnieuw in het bestaan te doen treden, en nieuw te maken wat voorbij is, een mogelijkheid, die door een absolute liefde gedragen wordt.⁶ God openbaart zich aan het individu als absolute liefde, als de mogelijkheid tot de vergeving van zonden, als de mogelijkheid tot een nieuw zelf (II Kor. 5:17), en in deze openbaring wordt het individu geconfronteerd met een beslissing om deze absolute liefde op zich te nemen als opdracht voor zijn bestaan: de opdracht om zich in liefde te verhouden tot ieder ander individu, zoals God zich in liefde tot hem verhoudt, de opdracht om deze absolute liefde die God aan het individu openbaart, te herhalen in verhouding tot anderen.⁷ Het geloof is voorbij iedere zekerheid, voorbij iedere poging van het verstand om het te verklaren. Alleen

¹ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117, p. 293

² S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 107-108, 113

³ P. Gardiner, *Kierkegaard*, Lemniscaat, Rotterdam, 2001, p. 8

⁴ M. Heidegger, *Zijn en tijd*, Sun, Nijmegen, 1998, p. 424

G. Deleuze, *Verschil en herhaling*, Boom, Amsterdam, 2011, p. 193-195, 436-440

⁵ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117, p. 293; S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 92

⁶ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, X, 3, A, 585, VIII, 1, A, 648

⁷ S. Kierkegaard, *Wat de liefde doet*, Damon, Budel, 2007, p. 411-412

door een sprong kan het individu bij het geloof komen, een transcendente beweging die voortkomt uit de wil van het individu tot wat het geloof openbaart, en wat het geloof openbaart is de vergeving van zonden, gedragen door een absolute liefde, een liefde die God wil voor ieder mens, een liefde die, wil het individu werkelijk bij het geloof komen, het individu dient te *willen* herhalen in verhouding tot anderen.

Bij Heidegger wordt de herhaling losgemaakt van iedere verhouding tot het religieuze; Heidegger noemt Kierkegaard 'een religieus schrijver', geen filosoof, en bij Deleuze wordt de religieuze dimensie van de herhaling niet verdisconteerd; Deleuze noemt Kierkegaard zelfs minachtend 'de predikant'.⁸ In deze scriptie wil ik in weerwil van de vigerende seculiere recepties van de herhaling, Kierkegaard werkelijk laten uitspreken, duidelijk maken wat hij met de beweging van de herhaling bedoelde, en wat hij ons hiermee nog steeds te zeggen heeft. Daartoe zal ik het dringende belang en de betekenis van de herhaling aantonen binnen Kierkegaards schrijverswerkzaamheid, en de hierin gearticuleerde opgave *om de mens terug te brengen en vooruit te laten kijken naar 'het ware christendom'*.⁹ De crux van 'het ware christendom' ligt volgens Kierkegaard in de verhouding tussen vrijheid en geloof, want het is in de wil van het individu tot wat het geloof verkondigt waar de waarheid van het geloof verschijnt, de waarheid waar Christus op wilde wijzen: een absolute liefde voor allen. Het is deze liefde, of beter gezegd: het is de keuze om op deze wijze lief te hebben, die centraal behoort te staan in het geloof van het individu; want zonder naar deze liefde te leven, zonder de keuze om lief te hebben zoals Christus liefhad, wordt het geloof gereduceerd tot een trivialiteit, en het hele bestaan van het christendom een zinloos gebeuren. Wat heeft Kierkegaard ertoe aangezet om deze opgave om 'het ware christendom' te beschrijven, op zich te nemen, en hoe is zijn werk ontvangen door zowel zijn tijdgenoten, als door de theologie en filosofie van de 20^{ste} eeuw?

Kierkegaard wil het christendom bevrijden van de gevestigde kerkelijkheid en de filosofische en wetenschappelijke misvattingen, die het ware christendom als het geloof van liefde en vergeving, te kort doen:

Het komt mij zo voor, dat de Voorzienigheid de hand op mij gelegd heeft en heeft gezegd: 'het is jouw taak weer opmerkzaam op het christendom te maken; je hebt er de vereiste kwaliteiten voor en je zult voorts nog krijgen wat je nodig hebt'. Ik heb mijn leven nooit anders kunnen verstaan. Het christendom is zo ontstellend verdampt in deze wereld, dat het allereerst nodige is, dat men er weer een nauwkeurige voorstelling van krijgt.¹⁰

Volgens Kierkegaard zijn de meeste mensen die zichzelf 'christen' noemen, ver verwijderd van de werkelijke navolging van Christus en de opdracht waarmee hij de mens confronteert, en hebben de meeste mensen die zichzelf geen 'christen' noemen, geen idee van wat het christendom werkelijk inhoudt.¹¹ Miljoenen mensen noemen zichzelf 'christen', maar slechts enkelen handelen ook daadwerkelijk naar Christus' voorbeeld.¹² Kierkegaard noemde de tijd waarin hij leefde 'een tijd van ontbinding', en wilde zijn medemensen niet alleen dit fenomeen van ontbinding duidelijk maken, maar hen er tevens toe oproepen één van die enkelingen te worden, die handelt naar Christus' voorbeeld.¹³ Met 'de categorie van de enkeling' vestigt Kierkegaard alle aandacht op het concrete

⁸ Vergelijk. M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, p. 230; G. Deleuze, *Verschil en herhaling*, Boom, Amsterdam, 2011, p. 23

⁹ S. Kierkegaard, *Mijn schrijverswerkzaamheid*, Damon, Budel, 2015, p. 137, 138, 143

¹⁰ S. Kierkegaard, *Dagboeknotities*, Ten Have, Baarn, 1971, p. 35-36

¹¹ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 141. Vgl. ook: J. Sperna Weiland, Inleiding bij S. Kierkegaard, *Wijzgerige kruimels/Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 23

¹² S. Kierkegaard, *Mijn schrijverswerkzaamheid*, Damon, Budel, 2015, p. 16, 29, 30, 160

¹³ Ibid., p. 101, 108, 113, 120-121, 138

gebeuren van de existentie en het existerende individu als mogelijkheid.¹⁴ Het is de enkeling die voorbij het christendom als staatsreligie, dogma, object van de wetenschap, en politiek en cultureel fenomeen weet te komen, die voorbij het 'christen-zijn' van de mens, omdat hij in een 'christelijk land' geboren is, weet te reiken, en er hartstochtelijk en toegewijd voor *kies* 'christen' te zijn door de opdracht waar Christus het individu mee confronteert, op zich te nemen.¹⁵ Het christendom is voor Kierkegaard geen cultureel verschijnsel, en geen navolging van rituelen en dogma's, waarbij het individu meer bezorgd is om zijn persoonlijke zielenheil dan om zijn naaste. Het christendom kan nooit een object van het denken of van de theologie zijn, waarbij de waarheid van het christendom objectief wordt onderzocht; het is een mogelijkheid van de concrete individuele existentie, een confrontatie met een opdracht waar het geloof in liefde en vergeving de kern van uitmaakt, een opdracht die gekozen dient te worden wil er sprake zijn van geloof, een opdracht die omwille van de eindigheid tot stand is gekomen, en omwille van de eindigheid zich dient te ontvouwen (Joh. 3:16, Matt. 25:45).¹⁶ Dit is het centrale thema binnen Kierkegaards schrijverswerkzaamheid, en hetgeen waarmee hij zijn lezer (die hij dan ook de enkeling noemt wanneer hij zich tot hem of haar in zijn werken richt) mee wil confronteren.¹⁷

Kierkegaard werd in zijn tijd door de gevestigde kerkelijkheid en door de academische filosofie veelal beschimpt en afgedaan als een onruststoker, die zowel de onvermurwbare kerkelijke dogmatiek, traditie en cultuur van zijn tijd, als de structurele orde van de intelligentsia gebaseerd op rationeel denken en empirische wetenschap probeerde te ontwrichten.¹⁸ Binnen de gevestigde kerkelijkheid werd hij beschouwd als iemand die de conservatieve waarden en de rol van de kerk wilde ondermijnen en vernietigen ten faveure van een radicaal christendom, dat niet binnen een samenleving past, noch erin thuishoort. Binnen de academische filosofie werd hij beschouwd als een criticus van het rationele denken, die de voortuitgang van de mens en de samenleving in de weg stond, en daarom het best gemeden kon worden.¹⁹ Vanwege zijn controversiële opvatting van het geloof, noemde sommige van zijn tijdgenoten, Kierkegaard 'gestoord'. J. Sperna Weiland merkt hierbij op dat dit vooral 'de gemakkelijkste manier was om storende gedachten buiten de deur te houden'.²⁰ Maar Kierkegaard schreef niet voor groepen en menigtes, hij schreef voor de enkeling, die zelf dient te beslissen over het belang van Kierkegaards gedachten, en de betekenis ervan voor zijn of haar persoonlijke existentie. Ondanks de kritiek die Kierkegaard kreeg te verduren, waren er toch vele enkelingen die zich wel degelijk zijn woorden toeëigenden, en de opgave waar Kierkegaard hen op wijst, op zich durfden te nemen. Toen hij in 1855 stierf werd zijn begrafenis in Kopenhagen bezocht door duizenden mensen die Kierkegaard eerden om wat hij had geschreven en tot stand had willen brengen.²¹

In de decennia na zijn overlijden werd Kierkegaard hier en daar in Europa genoemd als een bijzondere geest die werken had geschreven die in het diepste belang stonden van zowel de concrete individuele existentie als het christelijke geloof. Het duurde tot de 20^{ste} eeuw voordat zijn werken in vrijwel alle Europese talen verschenen en zijn naam en werk binnen de theologie en filosofie alom bekend werden. Hoewel hij ook na zijn bekendheid in de 20^{ste} eeuw kritiek kreeg, bestond er een

¹⁴ Ibid., p. 111, 114-115

¹⁵ S. Kierkegaard, *Mijn schrijverswerkzaamheid*, Damon, Budel, 2015, p. 16; S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 97-98

¹⁶ S. Kierkegaard (J. De silentio), *Vrees en beven*, Damon, Budel, 2006, p. 54; S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 98

¹⁷ S. Kierkegaard, *Mijn schrijverswerkzaamheid*, Damon, Budel, 2015, p. 30, 143

¹⁸ P. Gardiner, *Kierkegaard*, Lemniscaat, Rotterdam, 2001, p. 24

¹⁹ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 30, 32

²⁰ J. Sperna Weiland, Inleiding bij S. Kierkegaard, *Wijsgerige kruimels/Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 40

²¹ P. Gardiner, *Kierkegaard*, Lemniscaat, Rotterdam, 2001, p. 24

diep doordrongen besef dat men niet zomaar om Kierkegaard heen kon, en het belang van wat hij ter sprake wilde brengen niet eenvoudig naast zich neer kon leggen.²²

Binnen de theologie van de 20^{ste} eeuw werden veel van Kierkegaards ideeën aangaande de opdracht van liefde en vergeving als de waarheid en kern van het christendom erkend, maar zijn kritiek op de corrumperende werking van de kerk, bleef een heikel punt. Kierkegaards kritiek op de gevestigde kerkelijkheid werd door veel van de 20^{ste}-eeuwse theologen deels onderschreven, maar hij werd ook beschouwd als te radicaal, als iemand die voorbijging aan de sociale en politieke betekenis van de kerk binnen een samenleving. Voor Kierkegaard ging het er echter nimmer om voorbij te gaan aan de sociale en politieke rol van de kerk, maar om de waarschuwing dat de kerk als sociaal en politiek instituut zichzelf te vaak als wereldlijke macht probeert te positioneren ten koste van de opdracht die het christendom aan ieder mens stelt. Te vaak corrumpeert de kerk het individu door de noodzaak te stellen van diens verhouding tot de kerk, ten koste van het belang van de verhouding van het individu tot Christus en wat deze werkelijk van het individu verlangt.²³ Volgens Kierkegaard kan de kerk *als instituut* dit laatste nooit begunstigen. De kerk als instituut zal zich als zodanig nooit tot de opdracht van Christus kunnen verhouden *omdat Christus niet tot instituten spreekt, maar tot individuen*.²⁴ De mogelijkheid en de verantwoordelijkheid van de christelijke opdracht liggen geheel bij het individu zelf, bij de enkeling, en hiermee legt Kierkegaard niet de nadruk op een afwijzing van de kerk, maar op de verhouding van het individu tot Christus zelf, als het enige dat waarachtig belangrijk dient te zijn binnen het christendom, en het enige waartoe de kerk het individu moet inspireren. Want zolang de kerk als instituut en vertegenwoordiger van 'het christelijke' wordt beschouwd, als beschermer van 'christelijke waarden', en als deel (of zelfs als het beslissende element) van een cultuur, gaat men voorbij aan hetgeen waar het christendom het individu werkelijk mee wil confronteren.²⁵ Luther probeerde dit te benadrukken in zijn kritiek op de katholieke kerk, die zichzelf als een absolute voorwaarde voor het geloof in Christus positioneerde; maar ook Luther en de kerk die hij gebouwd heeft, is nooit voorbij de kerk als instituut gekomen, ten koste van de opdracht, en ter meerdere glorie van haar wereldlijke positie; oftewel: het probleem zal altijd terug blijven komen.²⁶ Want ongeacht de hoeveelheid hervormingen binnen de kerk, het absolute fundament is het individu dat zich op persoonlijke wijze tot Christus verhoudt, en alleen vanuit deze verhouding kan de opdracht op zich worden genomen, alleen door dit ter harte te nemen, kan het individu dat zich aan een kerk verbindt, zijn christelijke geloof waarmaken. Een priester die handelt als Pater Damiaan de Veuster, een predikant die handelt als Dietrich Bonhoeffer, een non die handelt als Maria Skobtsova of Sára Sálkahazi, gelovigen als Salvo D'Acquisto, Witold Pilecki en Jozef en Wiktoria Ulma, handelen naar Christus' voorbeeld, en dit is voor Kierkegaard het enige dat telt. Deze individuen, deze enkelingen wisten te handelen binnen hun kerkelijke functie en binnen hun verhouding tot de kerk, naar Christus' voorbeeld, en zodoende dient de kerk zich dan ook niet alleen naar dit voorbeeld op te stellen, maar geheel en al uit te staan naar deze individuen als het fundament van de waarheid die ze zegt te vertegenwoordigen.²⁷ Voor Kierkegaard ging het zijn hele leven om het individu, om de enkeling, die, deel van een kerk of niet, voorbij de kerk als instituut weet te zien, en handelt naar wat werkelijk van één verwacht wordt die zich 'christen' noemt, zoals enkel(ing)en binnen de kerk hebben gedaan, maar zovelen binnen de kerk hebben nagelaten.

²² P. Gardiner, *Kierkegaard*, Lemniscaat, Rotterdam, 2001, p. 8

²³ S. Kierkegaard, *Mijn schrijverswerkzaamheid*, Damon, Budel, 2015, p. 104, 148; S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 57

²⁴ S. Kierkegaard, *Mijn schrijverswerkzaamheid*, Damon, Budel, 2015, p. 103-104, 115-116

²⁵ Ibid., p. 133

²⁶ S. Kierkegaard, *Dagboeknotities*, Ten Have, Baarn, 1971, p. 208

²⁷ S. Kierkegaard, *Mijn schrijverswerkzaamheid*, Damon, Budel, 2015, p. 116

Kierkegaards invloed op de filosofie van de 20^{ste} eeuw mag aanzienlijk genoemd worden. Veel belangrijke filosofen van de 20^{ste} eeuw zijn door hem beïnvloed.²⁸ Ik noem, zonder pretentie van volledigheid, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Simone de Beauvoir, Karl Popper, Gilles Deleuze, en Jacques Derrida. Ondanks dit gegeven werd zijn religieuze boodschap door Heidegger, Sartre, Camus, en Deleuze geheel ter zijde geschoven. Hoewel Kierkegaard als een religieus denker werd erkend, is zijn gedachtengoed vooral geseculariseerd. Het probleem hierbij is dat de ideeën van Kierkegaard niet alleen vanuit een religieuze achtergrond en met een religieuze bedoeling zijn geschreven, maar uitsluitend binnen het religieuze *mogelijk* zijn, en uitsluitend betrekking hebben op de verhouding van het individu tot het christendom.²⁹ Deze thema's te behandelen en op seculiere wijze over te nemen is weliswaar mogelijk, maar het raakt niet de kern van hetgeen dat Kierkegaard ons wil zeggen, en waar hij ons mee wil confronteren. Dit geldt, zoals we aan het begin van deze inleiding hebben gezien, ook voor de beweging van de herhaling, het thema waar deze scriptie aan is gewijd.

B.

Inzet

Kierkegaard introduceert de beweging van de herhaling in het pseudonieme geschrift *De Herhaling*, gepubliceerd in 1843, onder de naam Constantin Constantius. Hoewel Kierkegaard de beweging van de herhaling in zijn overige pseudonieme geschriften niet uitvoerig bespreekt, en de herhaling binnen de Kierkegaard-lectuur niet zo vaak besproken wordt als bijvoorbeeld 'angst', 'sprong', 'ogenblik' en 'innerlijkheid', is de herhaling een beslissend thema en een cruciale categorie van het religieuze binnen zijn schrijverswerkzaamheid. In een dagboekfragment uit 1853, waarin hij zijn 'productiviteit als geheel' overdenkt, schrijft Kierkegaard: 'herhaling is de categorie waar het allemaal om zal draaien'.³⁰ Ik wil in deze scriptie aantonen hoe de herhaling de crux vormt van wat Kierkegaard ons te zeggen heeft aangaande het christelijke geloof. Ik wil aantonen hoe Kierkegaard met de beweging van de herhaling 'het ware christendom' wil beschrijven, d.w.z.: het christendom dat het individu confronteert met een keuze, een keuze om Christus na te volgen, en zijn voorbeeld te midden van de mensheid te herhalen. En alleen wanneer het individu deze navolging kiest, en zijn voorbeeld op absolute wijze wil herhalen, is er sprake van geloof, want het is de vrijheid van de keuze, die de zuiverheid van de liefde beslist, en hiermee staat of valt het geloof van het individu, en daarmee het bestaan van het christendom in de wereld.

C.

Doelstelling

De doelstelling van deze scriptie is driedelig:

- 1: Te beschrijven wat Kierkegaard precies verstaat onder de beweging van de herhaling.
- 2: Het belang aan te tonen van de beweging van de herhaling binnen de religieuze existentie in verhouding tot de vrijheid van het existierende individu.
- 3: Een exploratie te bieden in wat Kierkegaard onder 'het ware christendom' verstaat, en wat

²⁸ E. Kuypers, "Rondom Kierkegaard", E. Kuypers red. *De levende Kierkegaard*, Garant, Leuven, 1994, p. 33, 35

²⁹ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117, p. 293; S. Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 274; S. Kierkegaard (Anti-Climacus), *De ziekte tot de dood*, Damon, Eindhoven, 2010, p. 28, 130-132

³⁰ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, X 6, B, 236, (vertaling Dylan Prins)

Kierkegaard ons ook nu in de 21^{ste} eeuw te zeggen heeft.

D.

Inhoud

In het eerste deel van deze scriptie zal worden beschreven wat Kierkegaard onder de beweging van de herhaling verstaat, en hoe het boek *De Herhaling* het existierende individu voert tot de rand van de beslissing.

In het tweede deel van deze scriptie zal de herhaling worden besproken in de ruimere context van Kierkegaards pseudonieme geschriften. Bovendien zal meer expliciet worden ingegaan op het belang van de herhaling binnen de mogelijkheid van het geloof, en wat dit betekent voor 'een religieuze existentie' zoals Kierkegaard deze omschrijft. In de afsluitende beschouwing zal ik ingaan op de verhouding tussen kerkelijkheid en geloof, en de mogelijke betekenis van Kierkegaards denken voor de 21^{ste} eeuw.

Deel I

De herhaling volgens Constantin Constantius

Als er geen herhaling was, wat was het leven dan nog? Wie zou wensen een lei te zijn waarop de tijd ieder ogenblik een nieuw schrift schreef, of een herdenkingsboek over het voorbijge? Wie zou wensen zich door al het vluchtige te laten ontroeren, door het nieuwe, dat steeds gemakzuchtig de ziel amuseert? Als God de herhaling niet gewild had, was de wereld nooit ontstaan.³¹

S. Kierkegaard (Constantin Constantius)

Hoofdstuk I

Enkele inleidende woorden gewijd aan Kierkegaards schrijverswerkzaamheid, en het onderzoek van Constantin Constantius naar de beweging van de herhaling

Kierkegaard introduceert de beweging van de herhaling in één van zijn vroegste pseudonieme werken: *De Herhaling, een proeve van experimenterende psychologie*, verschenen in 1843 onder het pseudoniem Constantin Constantius. Laten we beginnen met een korte introductie tot wat Kierkegaard in de zogenoemde 'pseudonieme geschriften' ter sprake wil brengen, om beter te kunnen begrijpen vanuit welke achtergrond het boek *De Herhaling* is geschreven. Vervolgens zullen we een inleiding geven op het probleem dat Constantin Constantius in het boek introduceert, en het doel van zijn onderzoek belichten. Verder zullen we in dit hoofdstuk een overzicht geven van het boek *De Herhaling* en stilstaan bij waar Kierkegaard ons met dit boek mee wil confronteren.

A.

De pseudonieme geschriften

Kierkegaard schreef tussen 1843 en 1850 het ene boek na het andere, waarvan sommige onder zijn eigen naam verschenen, andere onder pseudoniemen. Zowel de pseudonieme geschriften, als de geschriften die verschenen onder zijn eigen naam, kennen hetzelfde doel: de mens terugbrengen naar het ware christendom, d.w.z.: de mens confronteren met hoe Christus zelf existeerde als het voorbeeld voor ons leven.³² Een cruciaal onderscheid tussen de pseudonieme geschriften en de zogenoemde 'religieuze geschriften' ligt in de wijze waarop Kierkegaard dit duidelijk wil maken. Zo willen de pseudonieme geschriften stilstaan bij het gebeuren van de concrete individuele existentie als mogelijkheid, hoe het christendom aan het individu verschijnt, en hoe het individu bij het geloof kan komen, oftewel: het stelt de opgave van het christen-worden aan het existierende individu.³³ De geschriften die hij schreef onder zijn eigen naam beschrijven hoe volgens Kierkegaard de religieuze existentie zich daadwerkelijk ontvouwt te midden van de concrete werkelijkheid. Aangezien we in dit hoofdstuk het pseudonieme geschrift *De Herhaling* bespreken, zullen we bij deze korte introductie nog enkele toelichtende woorden wijden aan de pseudonieme geschriften en de betekenis ervan. De pseudonieme geschriften proberen vanuit een filosofische positie, d.w.z.: een positie die *buiten* het religieuze staat, het religieuze te benaderen. Daarmee kan Kierkegaard de grens van de filosofie in verhouding tot het religieuze aan de orde stellen, en de lezer opmerkzaam te maken waar de

³¹ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 10-11

³² S. Kierkegaard, *Mijn schrijverswerkzaamheid*, Damon, Budel, 2015, p. 129, 134, 143

³³ Ibid., p. 86

filosofie dient op te houden wanneer ze zich tot het religieuze verhoudt.³⁴ De pseudonieme geschriften willen het individu er op wijzen dat het christendom het individu confronteert met een keuze die voorbij iedere poging van de filosofie om het te verklaren, aan het individu verschijnt. De keuze waar het christendom het individu mee confronteert, en waarbinnen het ware christendom verschijnt, is niet een object van beschouwing waar het individu d.m.v. het denken bij kan komen, maar een hartstochtelijke en innerlijke mogelijkheid, een mogelijkheid die het individu confronteert met een geloof in Christus, die oproept tot een leven dat gelijk op het zijne.³⁵

In deze geschriften probeert Kierkegaard, door gebruik te maken van diverse pseudoniemen, die elk op eigen wijze het christendom zoeken en zich op persoonlijke wijze verhouden tot het gebeuren van de existentie en tot de mogelijkheid van het geloof, de lezer niet alleen met de werkelijkheid van de mogelijkheid van het geloof te confronteren, maar met het concrete gebeuren van zijn of haar persoonlijke existentie, opdat de lezer dat wat in deze geschriften verkondigd wordt niet als waar of onwaar beschouwt, maar als een confrontatie met zichzelf als existierend individu. Alleen wanneer het individu de confrontatie met zichzelf aangaat, kan hij of zij zich werkelijk verhouden tot het christendom en de mogelijkheid van het geloof.³⁶ Kierkegaard noemt deze tactiek ook wel de tactiek van de 'indirecte mededeling', omdat hij de lezer wil confronteren met het gebeuren van diens eigen existentie, en wat de mogelijkheid van het geloof inhoudt, maar de sprong naar het geloof dient het individu zelf te maken.³⁷

B.

Het belang van de herhaling en de werkwijze van Constantin Constantius

Het boek *De Herhaling* is een onderzoek en een persoonlijke zoektocht van de auteur Constantin Constantius naar het gebeuren van de existentie, of beter gezegd: het boek is een existentiële oefening en een leerschool van de mogelijkheden van het mens-zijn, dat vanuit een specifiek karakter het belang en de rijkdom van de concrete individuele existentie aan het licht probeert te brengen. Constantin Constantius noemt zijn boek 'een proeve van experimenterende psychologie', waarin hij de concrete subjectiviteit wil onderzoeken.³⁸ Het gaat om een 'experimenterende psychologie', omdat hij met zijn onderzoek niet op wetenschappelijke wijze de complexiteit van het gebeuren van de existentie wil onderzoeken, maar op betrokken en indringende wijze de ontwikkeling van de persoonlijke individualiteit aan de hand van concrete existentiële situaties volgt, waarbij de vraag naar de vrijheid centraal staat.³⁹

Constantin Constantius wil de vrijheid ter sprake brengen aan de hand van de beweging van de herhaling. De herhaling is een cruciale categorie van de vrijheid zelf, die de reikwijdte van de vrijheid van het existierende individu daadwerkelijk toont. In zijn dagboeken noemt Kierkegaard de beweging van de herhaling een 'opgave voor de vrijheid'⁴⁰, en in een brief aan Heiberg schrijft Constantin Constantius dat de herhaling 'het diepste belang van de vrijheid' bevestigt, omdat de herhaling een beweging is die geheel staat of valt met de wil van het individu; het gaat erom deze wil

³⁴ S. Kierkegaard, *Mijn schrijverswerkzaamheid*, Damon, Budel, 2015, p. 45

³⁵ Ibid., p. 21

³⁶ Ibid., p. 137

³⁷ Ibid., p. 39, 130

³⁸ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 54

³⁹ Ibid., p. 110-111

⁴⁰ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117, p. 293,

te wekken.⁴¹ Constantin Constantius beoogt met zijn onderzoek de beweging van de herhaling bij de lezer indachtig te maken, opdat deze zelf de confrontatie met de beweging van de herhaling in de eigen existentie aangaat.⁴² De lezer dient er moeite voor te doen om bij het gezegde te komen, hij dient zich hartstochtelijk te verhouden tot wat er in het boek wordt verkondigd, en alleen op deze wijze zal de lezer bij de betekenis van het boek komen, want de vrijheid laat zich niet afdwingen, noch kan de betekenis ervan objectief worden vastgesteld. Vrijheid kan alleen door het individu zelf bereikt worden.⁴³

Het feit dat Constantin Constantius in dit geschrift de rol aanneemt van psychologisch observator en een experiment uitvoert, voegt een bijzondere dimensie toe aan de tactiek van de indirecte mededeling, zoals o.a. ook beproefd in *Stadia op de Levensweg*. Net als in *Stadia op de Levensweg* (1845), en dit geldt in mindere mate ook voor het boek *Of/Of* (1843), presenteert de pseudonieme auteur niet alleen een overzicht van zijn onderzoek maar is hij ook zelf betrokken bij de existentiële situaties die hij onderzoekt. De auteur die deze dubbele rol op zich neemt, dient het onderzoek en de eigen handeling voortdurend met elkaar in verbinding te brengen en ze met elkaar te verzoenen, zonder de één de voorkeur te geven boven de ander. Hij dient de existerende mens die hij voor ogen heeft in zijn of haar waarde te laten, maar moet ook proberen te lezen wat zich verborgen houdt, om de bewegingen van de existentie, in dienst van het onderzoek, zo zorgvuldig mogelijk te kunnen beschrijven. Een dergelijke positie wordt door Vigilius Haufniensis, de pseudonieme auteur van *Het Begrip Angst* (1844), in een verwijzing naar het boek van Constantin Constantius, 'zeer moeilijk', maar 'zeer waardevol' genoemd. De positie is waardevol omdat deze tactiek zowel vanuit, als omwille van het concrete gebeuren van de individuele existentie tot stand komt en daarom een uniek perspectief biedt op hoe de individuele existentie zich ontvouwt. De positie is moeilijk omdat een dergelijke observator leniger moet zijn 'dan een koorddanser om zich in de mensen te kunnen verplaatsen en hun houdingen te kunnen nabootsen, zoals zijn zwijgen in het moment van vertrouwelijkheid verleidelijk en behaaglijk moet zijn, opdat het verborgene uit zijn hol kan komen en wat met zichzelf kan praten in deze kunstig teweeggebrachte stilte, zo moet zijn ziel ook een poëtische originaliteit hebben om onmiddellijk het geheel en de regel te kunnen afleiden uit wat in het individu altijd slechts gedeeltelijk en onregelmatig aanwezig is'.⁴⁴

C.

Een aanvulling op het onderzoek uit de dagboeken van Kierkegaard

Het is belangrijk om hier enkele aantekeningen uit de dagboeken van Kierkegaard te noemen waarin hij drie stadia van de vrijheid langsloopt in verhouding tot de beweging van de herhaling. Hierdoor zullen we beter begrijpen waarom de herhaling zo in verband wordt gebracht met de vrijheid van de concrete individuele existentie, wat ons dichterbij het doel van deze scriptie zal brengen: het belang van de verhouding tussen vrijheid en geloof, als de crux van het christendom als het geloof van liefde en vergeving.

In het eerste stadium dat Constantin Constantius in de dagboeken schetst wordt de vrijheid in verband gebracht met de lust, en bepaald als 'in de lust'.⁴⁵ De vrijheid wordt in dit stadium verstaan als het onmiddellijke reageren op de uiterlijke wereld, met als permanente inzet het

⁴¹ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 113 (de brief aan Heiberg is in deze uitgave apart gepubliceerd: p.103-117)

⁴² Ibid., p. 107

⁴³ Ibid., p. 95

⁴⁴ S. Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo/Baarn, 1995, p. 187

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117, p. 281

verhogen van genot. Langzamerhand groeit volgens Constantin Constantius de ontevredenheid in dit stadium, omdat het niets meer blijkt te zijn dan een gevecht tegen de wanhoop, die zich telkens aandient wanneer het begeerde genot haar waarde verliest. De wanhoop van het individu zal alleen maar groeien en uiteindelijk een punt bereiken waarin hij moet erkennen dat er niets nieuws in dit stadium bestaat, en zijn existentie niets meer is dan een voortdurende voortzetting van hetzelfde, dat uiteindelijk onhoudbaar wordt.⁴⁶ Door dit besef ontstaat het tweede stadium van de vrijheid, die in dit stadium vanuit 'bekwaamheid' of 'vaardigheid' bepaald wordt.⁴⁷ In dit stadium probeert het individu weliswaar de wanhoop te doorbreken, maar niet door een confrontatie met de vrijheid aan te gaan. In dit stadium wordt de vrijheid met steun van het verstand gebruikt om deze cyclus van teleurstelling en wanhoop te doorbreken, door nieuwe manieren te zoeken om het begeerde genot te ervaren zonder vast te zitten in een herhaling van hetzelfde. Uiteindelijk zal ook deze positie niet helpen om het genot van een blijvende waarde te voorzien, waardoor de wanhoop blijft groeien.⁴⁸ Het is door dit besef, het besef dat niets hem uiteindelijk zal helpen herhaaldelijk hetzelfde te kunnen blijven ervaren dat een heel leven lang haar waarde zal behouden, waardoor het individu de confrontatie met de vrijheid aangaat. In dit derde stadium is de vrijheid niet iets dat als middel gebruikt wordt, maar wordt de vrijheid verstaan als eigen aan de individuele existentie. De herhaling wordt in dit stadium niet meer in het uiterlijke gezocht, maar in het individu zelf, die niet meer reageert op de mogelijkheden die de werkelijkheid hem biedt, maar stilstaat bij de mogelijkheid die hij zelf als existerende is en zal zijn. Kortom, er ontstaat een dieper besef van de vrijheid, waarbinnen het individu de mogelijkheid ontdekt om zichzelf in te halen en zijn leven zelf vorm te geven, door zijn vrijheid op de toekomst te projecteren; want hoe het individu ook in wanhoop verzinkt, hij draagt altijd de mogelijkheid in zich tot een nieuw begin.⁴⁹

De individuele existentie kent momenten waarop het zichzelf verliest in onmacht, waardoor de vrijheid zo oneindig ver van het individu af komt te staan, dat hij niet meer in de waarde en waarheid ervan weet te geloven. Dat de vrijheid, wanneer hij terugkijkt op zijn leven, hem toeschijnt als een spookbeeld. Toch is niets verloren, want dit is wat de vrijheid in dit stadium betekent: dat ze altijd voorwaarts kijkt, en voorwaarts in verhouding tot het leven staat.⁵⁰ Hier begint de mogelijkheid van de herhaling, d.w.z. hier begint de mogelijkheid 'voor de bekommerde hartstocht van de vrijheid', waardoor het individu het verleden in kan halen, en dat terug kan brengen waarvan hij dacht dat het verloren was, en zijn mogelijkheid op de toekomst kan projecteren, omdat het individu altijd de vrijheid in zich draagt om te kiezen hoe hij wil dat zijn existentie zich ontvouwt.⁵¹ Constantin Constantius schrijft: 'er bestaat maar één pregnante herhaling en dat is de herhaling van de eigen individualiteit in een nieuwe potentie'.⁵²

Wat Constantin Constantius hierbij opmerkt, is dat de herhaling niet een idee kan zijn, maar een beweging is die *waargemaakt* dient te worden, een beweging die de mogelijkheid van de vrijheid in het individu opzoekt. Het besef is de eerste stap, maar de herhaling is niets zonder dat ernaar gehandeld wordt, zonder dat het individu de opgave ook daadwerkelijk op zich neemt en uitvoert. Voorafgaand aan de toeëigening van de vrijheid ervaart het individu volgens Constantin Constantius het volgende: 'de persoonlijkheid is nog niet ontdekt, haar energie kondigt zich alleen aan in de

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117, p. 281

⁴⁷ Ibid., p. 281

⁴⁸ Ibid., p. 281

⁴⁹ Ibid., p. 296

⁵⁰ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 115

⁵¹ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117, p. 296

⁵² S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 113

hartstocht van de mogelijkheid, want in het geestelijk leven gaat het er net zo aan toe als bij veel planten- de hartscheut komt het laatst'.⁵³ Het individu kan zichzelf alleen als mogelijkheid ontdekken wanneer hij zich hartstochtelijk om zijn existentie bekommert, oftewel: wanneer hij bereid is te leven en sterven voor wat hem na aan het hart ligt. En in dit kader verschijnt ook de mogelijkheid die de meest absolute vrijheid van de existentie openbaart: de mogelijkheid van het geloof.⁵⁴ Hier zullen we nog uitvoerig naar terugkeren, want, zo zullen we zien, de beweging van de herhaling is in de diepste zin van het woord een religieuze beweging.

Laten we met dit in ons achterhoofd, beginnen met Constantin Constantius' onderzoek naar de beweging van de herhaling.

D.

De herhaling binnen de Griekse filosofie en binnen Hegels filosofie

Constantin Constantius begint zijn onderzoek met een analyse van de socratisch-platoonse beweging van de herinnering ('anamnese'), waarmee hij de beweging van de herhaling zal confronteren. Hij begint zijn onderzoek op deze wijze om te laten zien hoe de vroege filosofie een manier van denken heeft ontwikkeld, die de latere filosofie nimmer heeft losgelaten. Constantin Constantius duidt de beweging van de herhaling aan als 'de nieuwe categorie die ontdekt moet worden', en 'de beslissende categorie van de toekomst', een beslissende categorie, zoals de herinnering de beslissende categorie van de Grieken was.⁵⁵

Socrates en Plato leerden dat ieder kennen een herinneren is, waardoor we uiteindelijk kunnen begrijpen dat het bestaan haar fundament heeft in een hoger bestaan dat we voor onze geboorte in dit bestaan hebben ervaren. Onze ziel heeft de ideale werkelijkheid en het werkelijke wezen der dingen voor onze geboorte in dit bestaan aanschouwd, en dit biedt ons het fundament om de waarheid van de werkelijkheid om ons heen te kunnen doorgronden. We kunnen tot ware kennis komen door 'vanuit de ziel en de rede' te herinneren hoe de werkelijkheid om ons heen vanuit die ideale werkelijkheid is opgebouwd.⁵⁶ Vrijheid betekent voor Plato en Socrates kennis van de eeuwige geldigheid en oorsprong van het zelf, want wanneer het individu zichzelf in eeuwige zin leert kennen (door de ideale werkelijkheid te herinneren), wordt hij niet meer gelimiteerd door de eindige werkelijkheid om zich heen, en zoekt hij niet meer naar materiële goederen, lichamelijk genot en aardse zaken, maar kan hij zich vrij richten op de waarheid van het werkelijke bestaan, waar ons materiële en vergankelijke bestaan maar een onvolmaakte kopie van is. Zo komt de vrijheid volgens Socrates en Plato tot stand door de beweging van de herinnering, gefundeerd in het denken, een beweging die zich volledig richt op de waarheid van het ideale bestaan, dat het fundament vormt voor het concrete bestaan hier en nu.

Volgens Constantin Constantius behelst de herinnering als beweging van het denken een vlucht uit het gebeuren van de concrete werkelijkheid, en daarmee een veronachtzaming van de vrijheid van het existierende individu. Wanneer de werkelijkheid gefundeerd wordt in een bovenaardse werkelijkheid, verliest het individu de verhouding tot het gebeuren van de werkelijkheid om hem heen, en tot het gebeuren van de concrete individuele existentie, waar zijn mogelijkheid het hart van vormt. Want het bestaan achterwaarts begrijpen en funderen in het denken, mist iets wezenlijks, namelijk dat het bestaan zich voorwaarts beweegt, en dat het individu, die te midden van de concrete werkelijkheid existeert, zijn existentie voortdurend vormt naar zijn

⁵³S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 32

⁵⁴Ibid., p. 92

⁵⁵Ibid., p. 26

⁵⁶Plato, *Phaedo*, 72E-77A

vrijheid.⁵⁷ Wanneer het individu zichzelf aan de hand van de herinnering leert kennen, contempleert hij de vrijheid als achterwaartse beweging, i.p.v. de vrijheid als voorwaartse beweging op de toekomst te richten; oftewel: bij Plato en Socrates wordt de vrijheid bepaald, en kent de vrijheid een vastomlijnde dimensie, terwijl Constantin Constantius stelt dat de vrijheid open is, en als gebeuren de kern vormt van de concrete individuele existentie.⁵⁸ Het is wanneer het individu *zichzelf als mogelijkheid* leert verstaan, wanneer hij zijn existentie en het gebeuren van de werkelijkheid als mogelijkheid ervaart, dat het leven volgens Constantin Constantius in haar volheid verschijnt, d.w.z.: het leven dat de werkelijkheid omarmt, en haar niet ontvlucht in een bovennatuurlijke werkelijkheid gefundeerd in het denken.⁵⁹

Zo is het het leven waar we onszelf *werkelijk* aan moeten herinneren, het gebeuren van de concrete individuele existentie; het gaat niet om kennis van het bestaan, maar om het bestaan zelf. Het bestaan is geen object van kennis, waaraan voorbij kan worden gegaan en waaraan het individu zich kan onttrekken; het bestaan is geen probleem om opgelost te worden, maar een werkelijkheid om ervaren te worden, een werkelijkheid die door de vrijheid van het individu gedragen wordt, en door de vrijheid van het individu, beslist wordt.

In Constantin Constantius' gedachten omtrent het belang en de betekenis van de herhaling in verhouding tot de herinnering bij Plato en Socrates, gaat een verwijzing schuil naar de filosofie van Hegel, die volgens Constantin Constantius eveneens het bestaan vanuit een beweging van het denken wil verklaren, en op eigenzinnige wijze de concrete individuele existentie 'opheft'.⁶⁰ De antieke filosofie heeft de herhaling metafysisch opgevat, stelt Constantin Constantius, door de herhaling als een beweging van het denken te beschouwen: herinnering ('anamnese').⁶¹ Meer dan tweeduizend jaar later heeft de 'moderne' filosofie - waar hij Hegel onder verstaat - eenzelfde 'fout' gemaakt, namelijk door de herhaling als 'mediatie' (Vermittlung) te duiden, d.w.z. als de voortdurende verzoening van tegenstellingen in een hogere synthese waaruit de werkelijkheid zich als een logisch en noodzakelijk proces voortbeweegt en zich ontvouwt; een werkelijkheid die vanuit de rede verklaard kan worden en uiteindelijk volledig met het denken samenvalt.⁶² Op deze wijze gaat Hegels filosofie eveneens voorbij aan het gebeuren van de concrete individuele existentie, en de mogelijkheid van het individu die de kern ervan vormt.⁶³ Hiermee wil Kierkegaard zowel de filosofie van zijn tijd als de filosofie van de toekomst waarschuwen voor het gevaar dat schuilgaat in de veronachtzaming van het existierende individu en zijn vrijheid als het meest beslissende van zijn existentie, zoals in de millennia voorheen werd gedaan, waarin voortdurend de nadruk werd gelegd op het individu als rationeel wezen die zich vanuit het denken tot de werkelijkheid verhoudt. Zo is het individu niet louter een denkend subject volgens Kierkegaard, want primair is het individu existierende en wordt zijn verhouding tot de werkelijkheid altijd beslist vanuit zijn vrijheid. Constantin Constantius stelt in het boek *De Herhaling* dat het individu altijd existeert te midden van het gebeuren van de werkelijkheid, wat hij het *inter-esse* van de concrete individuele existentie noemt, oftewel: de concrete individuele existentie is juist dat wat zich aan het denken onttrekt, omdat het individu te midden van de werkelijkheid *existeert* als mogelijkheid, en *uitstaat* als mogelijkheid naar de mogelijkheden om hem heen, en daarom voortdurend vooruitloopt op het denken dat de

⁵⁷ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, A, 164

⁵⁸ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 115

⁵⁹ Ibid., p. 10-11

⁶⁰ K. Verstrynge en O. Zijlstra, nawoord bij *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 145

⁶¹ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 26

⁶² G. Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1927/1928, Band 4 p. 52

S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 26, 27

⁶³ A.F. L. Van Dijk, *Perspectieven bij Kierkegaard*, H. J. Parijs, Amsterdam, p. 25, 27

werkelijkheid op een systematische manier wil begrijpen en verklaren.⁶⁴ Het gaat volgens Constantin Constantius niet om de werkelijkheid als systeem, waarin tegenstellingen logisch gestructureerd zijn en zich herhaaldelijk op logische wijze ontwikkelen, waaruit de werkelijkheid zich ontplooft, maar om het existierende individu die zich verhoudt tot deze tegenstellingen, zich als mogelijkheid *tussen* alle mogelijke uitersten bevindt, en de beslissing in zich draagt, gedragen door een vrijheid die contingent is en onherleidbaar tot het denken, waardoor, zo stelt hij, de werkelijkheid zich werkelijk voortbeweegt en zich ontplooft.⁶⁵ En het is in dit kader, dat de beweging van de herhaling verschijnt; niet als een voortdurende herhaling van tegenstellingen die met elkaar worden verzoend, maar als de confrontatie van het individu met zichzelf als mogelijkheid.

Na deze inleidende opmerkingen over herinnering en herhaling begint Constantin Constantius met de experimentele en psychologische dimensie van zijn onderzoek, dat zich afspeelt tegen het decor van de ontmoeting van Constantin Constantius met een jonge dichter, en hun beider fascinatie met het fenomeen van de herhaling.⁶⁶ Laten we daarom meegaan met Constantin Constantius en zijn onderzoek naar de beweging van de herhaling. We zullen hierbij stapsgewijs stilstaan en belichten wat Constantin Constantius met zijn onderzoek ter sprake wil brengen, en het belang aantonen van het psychologische element van zijn onderzoek, in dienst van het doel dat hij zichzelf heeft gesteld: de opgave voor de vrijheid van de concrete individuele existentie in kaart te brengen.

E.

De jonge dichter

Constantin Constantius verhaalt van een ontmoeting met een jongeman (wiens naam niet genoemd wordt in het boek) en diens verhouding met een meisje (wiens naam eveneens ongenoemd blijft). Het is in deze verhouding waar Constantin Constantius een mogelijkheid tot de herhaling ontdekt, en die hij daarom onderzoekt om erachter te komen hoe de herhaling in de praktijk tot stand komt. Laten we eerst de stand van zaken beschrijven zoals deze is op het moment dat de jongeman in contact komt met Constantin Constantius, en diens vroege bevindingen bespreken omtrent de verhouding tussen de jongeman en het meisje, om erachter te komen waarom Constantin Constantius deze verhouding een cruciaal bestanddeel maakt van zijn onderzoek naar de beweging van de herhaling.

De jongeman was verliefd op het meisje, maar de verhouding maakt hem nu ongelukkig. Toch, zo vertelt hij Constantin Constantius, kan hij de verhouding niet verbreken. Ten eerste omdat hij de confrontatie niet aandurft, en ten tweede omdat hij, op een wijze die hij zelf niet goed kan doorgronden, zich nog verbonden voelt aan het meisje. Constantin Constantius merkt op dat de jongeman het meisje niet langer bemint, maar nog slechts dichterlijk naar haar verlangt. Het meisje heeft het dichterlijke in zijn ziel doen ontwaken, waardoor hij afstand van haar is gaan nemen.⁶⁷ Het dichterlijke heeft de verhouding zoals ze eens was tot een einde gebracht, omdat het meisje alleen nog maar vanuit een dichterlijke dimensie een rol voor hem speelt, d.w.z. haar persoonlijke existentie betekent voor hem vrijwel niets meer, alleen wat zij voor *hem* betekent en wat ze *hem* kan bieden is voor hem nog van belang: 'haar bestaan of niet-bestaan was in een bepaald opzicht feitelijk betekenisloos voor hem (...) als het meisje morgen sterft, zal dat geen wezenlijke verandering met zich meebrengen'.⁶⁸ Ze is voor de jongeman, ook nu de verhouding nog voortduurt, een herinnering

⁶⁴ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 26, 60

⁶⁵ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Concluding unscientific postscript*, Cambridge, 2009, p. 182, 315, 424

⁶⁶ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 11

⁶⁷ Ibid., p. 15-16, 57

⁶⁸ Ibid., p. 14, 16, 59

geworden, een dichterlijke inspiratie.⁶⁹ Het dichterlijke heeft zijn verliefdheid, die eens een ware verliefdheid was, tot een verlangen gemaakt, een verlangen in dienst van het dichterlijke, wat door de herinnering aan haar gestild wordt, en wat zich uit in zijn nieuw gevonden dichterlijke productiviteit, een productiviteit dat het enige is waar hij nog een beetje rust in kan vinden. Tegelijkertijd bespeurt Constantin Constantius iets opmerkelijks in de gevoelens van de jongeman, wat tevens een reden is voor waarom hij de verhouding nog niet heeft verbroken, en wat een belangrijke rol speelt in waarom hij zich nu zo voelt. Zo merkt Constantin Constantius op dat de jongeman, omdat hij haar eens wel beminde, emotioneel aan haar verbonden blijft, en haar niet wil kwetsen. Zij is de aanleiding geweest tot het dichterlijke, zij heeft het dichterlijke in hem doen ontwaken, en door haar is zijn dichterlijke productiviteit tot stand gekomen.⁷⁰ Maar tegelijkertijd is zij ook de enige vrouw in zijn gedachten omdat hij haar eens wel liefhad, en nu merkt hij dat hij haar onrecht heeft aangedaan.⁷¹ Op welke wijze hij ook aan haar denkt, ze wordt volgens Constantin Constantius voortdurend gereduceerd tot een betekenis die uitsluitend op hemzelf betrekking heeft, ten gevolge van het dichterlijke. Ook het feit dat hij haar niet wil kwetsen, draagt volgens Constantin Constantius een onzuiver motief in zich, omdat hij zich meer zorgen maakt om dat *hij* het is die het meisje kwetst, dan dat het meisje gekwetst wordt. Kortom: haar gehele bestaan wordt door hem gereduceerd tot *zijn* verhouding tot het meisje: 'Het meisje is dan weer geen werkelijkheid, maar een reflectie van de beweging in hem, en de aanleiding daarvoor (...) het meisje heeft een enorme betekenis, hij zal haar nooit kunnen vergeten, maar dat waardoor ze betekenis heeft, is zijzelf niet, maar de verhouding met hem'.⁷²

Ten gevolge van het dichterlijke, waardoor de jongeman alles op zichzelf betreft, kan hij zich niet werkelijk tot de situatie verhouden, en daarom gaat hij de confrontatie uit de weg. Zo gelooft de jongeman ook niet in de mogelijkheid om samen met haar naar een oplossing te zoeken. Hij gelooft niet dat het mogelijk is om samen met haar het verspilde in te halen, omdat hij niet in zichzelf als mogelijkheid gelooft.⁷³ Hier dient volgens Constantin Constantius de eerste mogelijkheid van de herhaling zich aan. Hij kan zichzelf overstijgen, door samen met haar naar een oplossing zoeken, de verloren tijd in te halen en uit deze situatie proberen te komen vanuit de mogelijkheid die hij als existierende in zich draagt, maar hij houdt het af.⁷⁴ Hij gelooft niet in de herhaling, hij begrijpt de herhaling niet, en kan in z'n dichterlijke verwarring zich niet voorstellen hoe een dergelijke beweging alles tot een goed einde weet te brengen: 'Had de jongeman in de herhaling geloofd, wat had er dan niet van hem kunnen worden? Welke diepgang had hij niet kunnen bereiken'.⁷⁵ De jongeman beseft echter wel dat zijn leven zich op een keerpunt bevindt, wat volgens Constantin Constantius hem zo'n bijzonder figuur maakt voor de vraag naar de vrijheid, en daarmee voor de vraag naar de wijze waarop de beweging van de herhaling tot stand komt, omdat hij wel aanvoelt dat er iets moet veranderen, maar of deze verandering simpelweg een acceptatie van het dichterlijke bedraagt, het huwelijk, of een toeëigening van de vrijheid die hij als existierende in zich draagt, dat is voor hem nog volkomen open.

Constantin Constantius begrijpt het probleem waar de jongeman mee worstelt, hij ziet dat de jongeman zelf voorlopig geen stap zal maken, en geeft daarom een advies, vooral om te kijken hoe hij hierop zal reageren. Hij stelt hem voor om een meisje in te huren, en zich samen met haar in het openbaar te vertonen. Hierdoor zal de jongeman het meisje de kans geven om de jongeman te zien

⁶⁹ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 16

⁷⁰ Ibid., p. 15- 16

⁷¹ Ibid., p. 58

⁷² Ibid., p. 59

⁷³ Ibid., p. 23

⁷⁴ Ibid., p. 23

⁷⁵ Ibid., p. 23

als een verleider, waardoor ze zelf zal inzien dat haar leven beter zal zijn zonder hem. Zo zal er een einde komen aan het lijden van de jongeman, en tegelijkertijd aan het lijden van het meisje; de verhouding zal eindigen, zonder dat hij echter onoverkomelijk vast zal zitten in de schuld, omdat hij hiermee het meisje zelf de kans geeft haar waardigheid te beschermen.⁷⁶ Deze strategie van Constantin Constantius toont een verborgen motief in zijn onderzoek. Deze strategie biedt namelijk het meisje de kans om de beweging van de herhaling te maken, omdat ze in een dergelijke situatie haar existentie op zich kan nemen, en in vrijheid los kan breken uit de verhouding die hen beiden momenteel gevangen houdt. Hierdoor kan zij het verleden inhalen, en de toekomst als mogelijkheid zien, door zelf de beslissing te maken, door zelf in te zien dat haar leven beter zal zijn zonder hem. Dit zijn enkele van de mogelijkheden waar de jongeman voor staat, maar zoals kenmerkend voor het dichtsterlijke, stelt hij de beslissing uit, en trekt hij zich terug.

We zien hier hoe het verlangen van het dichtsterlijke en het verlangen naar het dichtsterlijke de vraag naar de vrijheid van het existerende individu in de weg staan, waardoor het individu als het ware opgesloten wordt in zichzelf. Zo heeft het dichtsterlijke het individu geheel in haar macht, waardoor de vrijheid door het individu wordt beschouwd als iets dat buiten hem staat, en is het dichtsterlijke het enige dat hem vertrouwd toeschijnt. Het dichtsterlijke wordt zo het enige waar hij denkt een veilige plek te kunnen vinden, waardoor hij liever wacht op wat de werkelijkheid hem te bieden heeft, om daar op te reageren. Zo ontkent het individu in wezen de vrijheid die zijn existentie in zich draagt, d.w.z.: de vrijheid die het individu als opgave op zich dient te nemen, waardoor hij zichzelf als mogelijkheid leert ontdekken, en uit iedere situatie kan komen die hem gevangen houdt door de confrontatie aan te gaan, en, ten gevolge van de mogelijkheid die hij zelf is, iedere situatie tot een goed einde *kan* brengen voor alle betrokkenen. Dat de jongeman naar het dichtsterlijke verlangt, omdat het een vertrouwde plek biedt, is voor Constantin Constantius hier de *crux*. Het verlangen van het dichtsterlijke heeft hem in een dergelijke situatie gebracht, maar het is het verlangen naar het dichtsterlijke waardoor hij geen kant denkt uit te kunnen, want dit verlangen naar het dichtsterlijke, naar deze 'veilige' plek, is wat hem ervan weerhoudt de confrontatie met de vrijheid aan te gaan. Dat hij begrijpt dat hij vastzit en blijft vastzitten in zijn existentie, is voor Constantin Constantius van groot belang, omdat hij hiermee te kennen geeft dat er een ontwikkeling in hem plaatsvindt, die hem mogelijk dichtster bij de opgave van de vrijheid brengt, oftewel: een geestelijke ontwikkeling die hem dichtster bij de beweging van de herhaling brengt.⁷⁷

Wanneer we terugdenken aan de eerder genoemde drie stadia uit Kierkegaards dagboeken, dan vinden we de jongeman gedurende zijn ontmoeting met Constantin Constantius in het tweede stadium. Het eerste stadium heeft hij al doorlopen voorafgaand aan hun ontmoeting, d.w.z.: het ontwaken van het dichtsterlijke heeft al plaatsgevonden, en heeft hem op een punt gebracht waar hij de uitzichtloosheid ervan steeds dieper is gaan beseffen. I.p.v. de confrontatie met de vrijheid aan te gaan, wil hij voorlopig een uitweg uit zijn situatie, een ontsnapping aan de wanhoop die hij innerlijk ervaart, waardoor hij zich nog op geen enkele wijze verhoudt tot het derde stadium, waarin de vrijheid wordt verstaan als eigen aan de existentie van het individu. Zo houdt het dichtsterlijke hem dus nog in haar macht, maar zoals Constantin Constantius stelt, de toeëigening van de eigen mogelijkheid ligt altijd diep in het individu zelf verborgen, ze dient alleen in haar wonderlijke gedaante ontdekt te worden, en in handelen te worden omgezet:

Als je in een bergstreek dag in dag uit de wind onvermurwbaar, onveranderlijk hetzelfde thema hoort voordragen, word je er misschien toe verleid heel even te abstraheren van de onvolmaaktheden en je te verheugen in dit symbool van de consequentie en de zekerheid van de menselijke vrijheid. Je denkt er misschien niet aan dat er een moment is geweest dat de wind, die nu al vele jaren tussen deze bomen woont, als nieuweling in deze streek aankwam, zich verdwaald, doelloos in

⁷⁶ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 23

⁷⁷ Ibid., p. 60

de kloven stortte, de afgrond in, en nu eens een gil voortbracht waar hij bijna zelf van schrok, dan weer een hol gebrul waar hij zelf voor wegluchtte, dan weer een klaagtoon waarvan hij zelf niet wist waar die vandaan kwam, nu eens een zucht uit angst voor de afgrond, zo diep dat de wind er zelf bang van werd en er een ogenblik aan twijfelde of hij wel in deze streken durfde wonen, dan weer een lyrisch uitgelaten hopsasa, totdat hij, nadat hij zijn instrument had leren kennen, dat alles samenwrocht tot de melodie die hij van dag tot dag onveranderd voordraagt. Zo dwaalt de mogelijkheid van het individu rond in zijn eigen mogelijkheid, ontdekt er nu eens een, dan weer een andere. Maar de mogelijkheid van het individu wil niet alleen gehoord worden. Want zij is niet slechts voorbijgaand als die van het weer. Zij is ook vormend, en wil om die reden ook gezien worden.⁷⁸

Constantin Constantius besluit om de jongeman wat tijd te geven, en deelt een eerdere ervaring uit zijn zoektocht naar de herhaling, waarmee hij een belangrijk bericht mededeelt omtrent wat de jongeman mogelijk te wachten staat in zijn verhouding tot de beweging van de herhaling.

F.

De reis naar Berlijn

Constantin Constantius verhaalt van een reis die hij enige tijd terug heeft gemaakt naar Berlijn, toen hij zijn onderzoek naar de beweging van de herhaling net was begonnen, maar nog niet tot de gedachten was gekomen die hij aan het begin van het boek met de lezer deelt. Hij was enkele jaren voorafgaand aan deze reis ook al in Berlijn geweest, en zijn onderzoek naar de herhaling bracht hem op het idee naar Berlijn terug te keren, in de hoop dat de beweging van de herhaling zich op inzichtelijke wijze zou aandienen.⁷⁹ Het onderzoek mislukte jammerlijk, want, zoals Constantin Constantius terugblikkend verzucht, hij 'zocht de beweging van de herhaling in alle verkeerde hoeken'.⁸⁰

Meteen na aankomst haastte Constantin Constantius zich naar de plek waar hij de vorige keer verbleef. Hij praat met zijn hospes, maar deze is veranderd, aangezien hij nu getrouwd is en de vorige keer niet. Hij wandelt door de stad, die toch anders is, aangezien het de vorige keer dat hij in Berlijn wandelde, winter was. Hij besluit om naar de schouwburg te gaan, om de herinnering aan de vorige reis in zijn ziel te doen ontwaken. Hij zit in een lege loge, ziet een meisje, en wordt op slag verliefd. De volgende dag gaat hij weer naar de schouwburg, in de hoop te herhalen wat er gebeurd is. Maar er is geen lege loge meer te krijgen, en het meisje is nergens te bekennen. 'Er bestaat geen herhaling', zo verzucht hij.⁸¹ Zo Constantin Constantius iets in Berlijn ontdekt is het de sleur. In zijn vaste restaurant, waar hij inmiddels de rituelen die daar plaatsvinden op z'n duimpje heeft leren kennen, gebeurt alles zoals gewoonlijk, hij weet wie z'n hoed buiten op zal zetten en wie het in de hal zal doen, wie vroeg zal vertrekken, en wie tot diep in de nacht zal blijven, hij luistert naar dezelfde grappen en beleefdheden, dezelfde belangstelling en voorkeuren, 'kortom hetzelfde in hetzelfde'.⁸² Herhaling is hier mogelijk, maar zijn conclusie luidt: 'verschrikkelijke gedachte'.⁸³ Verschrikkelijk, als dit de herhaling is, want zo is het in wezen niets meer dan sleur en gewoonte, en niet hoe het leven zich dient te onvouwen, maar hoe het leven zich naar het einde beweegt; oftewel: er schuilt niets nieuws in deze herhaling.

Hij keert terug naar huis: 'Mijn ontdekking had niets te betekenen en was toch merkwaardig, want ik had ontdekt dat de herhaling helemaal niet bestond en daar had ik me van vergewist door

⁷⁸ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 32-33

⁷⁹ Ibid., p. 28

⁸⁰ Ibid., p. 48-50

⁸¹ Ibid., p. 45

⁸² Ibid., p. 47

⁸³ Ibid., p. 47

het op alle mogelijke manieren herhaald te krijgen'.⁸⁴ Hij besluit om nog één laatste poging te wagen in Kopenhagen, 'Mijn hoop was op mijn huis gevestigd (...) in mijn huis kon ik er vrijwel zeker van zijn alles in gereedheid te vinden voor de herhaling'.⁸⁵ Maar zijn hele huis is tijdens zijn afwezigheid ondersteboven gehaald door zijn bediende, die met een grote schoonmaakbeurt bezig was, en hij komt definitief tot de conclusie dat er geen herhaling bestaat.

Het zoeken naar een herhaling in de buitenwereld en het zoeken naar een herhaling van geluk en inspiratie, struikelen over hun eigen beweging. Zowel gewoonte als bekoring van wat plezierig stemt, kunnen niet de herhaling zijn; wat gezocht dient te worden is een herhaling die *altijd en overal* mogelijk is. In Berlijn dacht Constantin Constantius de beweging van de herhaling *te vinden* in de uiterlijke werkelijkheid, i.p.v. de beweging van de herhaling *zelf tot stand te brengen*. Hij zocht de herhaling, maar wat hij toen onder herhaling verstond, koppelde hij aan eerdere ervaringen in de uiterlijke wereld, ervaringen waarvan hij hoopte dat ze zich nogmaals zouden aandienen, wat hij ten onrechte als de herhaling beschouwde. Zo verwarde hij de herhaling als beweging van de individuele existentie, met de herhaling als beweging van de werkelijkheid. Door de herhaling als beweging van de werkelijkheid op te vatten, wordt de herhaling afhankelijk van wat zich zal laten herhalen en wat niet, wat zich nog een keer af zal spelen en wat niet, terwijl de ware beweging van de herhaling dat wat geweest is *altijd en overal* opnieuw kan ervaren, wat er zich ook in de werkelijkheid afspeelt en wat niet, omdat de herhaling die gezocht dient te worden, een innerlijke beweging is, *die voortkomt uit de vrijheid van de individuele existentie*.⁸⁶

De herhaling heeft niet plaatsgevonden in Berlijn, noch bij thuiskomst in Kopenhagen, maar Constantin Constantius heeft veel geleerd van wat de herhaling niet is, wat hem uiteindelijk heeft geholpen bij zijn gedachten over de herhaling die we aan het begin van het hoofdstuk hebben besproken. Het onderzoek is echter nog volledig in beweging, want de jonge dichter treedt wederom ten tonele.

Hoofdstuk II

De bevindingen van de jonge dichter in verhouding tot Job en het commentaar van Constantin Constantius

A.

De verandering

Na enige tijd krijgt Constantin Constantius weer bericht van de jongeman, die zijn hart wil luchten en zijn bevindingen met hem wil delen. De jongeman wil dat Constantin Constantius zich als zijn vertrouweling opstelt, maar hij wil onder geen voorwaarde corresponderen. De jongeman wil alleen meedelen wat hij ervaart, en eist van Constantin Constantius een luisterend oor en een 'ongebroken stilzwijgen'.⁸⁷ Constantin Constantius gaat ermee akkoord. Dit is door Kierkegaard bedoeld om er de nadruk op te leggen dat de beslissing waar de jongeman voor staat alleen uit hemzelf voort kan komen; dat het een beslissing is die hij zelf dient te maken, waar niemand hem bij kan helpen, net zoals dat voor ons geldt, bij het lezen van het boek. Voor Constantin Constantius komt dit verzoek goed uit, omdat hij hierdoor dichter in de buurt kan komen bij de innerlijke ontwikkelingen die de jongeman ondergaat, die er dus voor kiest zelf uit zijn penibele situatie te geraken, en daardoor Constantin Constantius meer inzicht geeft in hoe de mogelijkheid van de vrijheid in het existierende

⁸⁴ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 47

⁸⁵ Ibid., p. 47-48

⁸⁶ Ibid., p. 107-109

⁸⁷ Ibid., p. 54

individueel geactualiseerd wordt.

Constantin Constantius concludeert na het lezen van zijn brief dat het enige dat de jongeman nog rest een religieuze beweging is.⁸⁸ Kierkegaard wil hier, halverwege het boek, de lezer confronteren met wat hij werkelijk met de herhaling bedoelt. Zo merkt Constantin Constantius op dat de beweging van de herhaling in de diepste zin van het woord een transcendente beweging behelst, en dat de diepste en zuiverste betekenis van de vrijheid uitsluitend binnen het religieuze verschijnt.⁸⁹ Omdat Constantin Constantius stelt dat de herhaling alleen als transcendente beweging mogelijk is, geeft hij de zoektocht voor zichzelf op: 'de herhaling is mij ook te transcendent. Ik kan om mezelf heen, maar ik kan niet aan mezelf voorbij; dat archimedische punt kan ik niet ontdekken (...) een religieuze beweging kan ik niet maken, dat is tegen mijn aard. Maar om die reden ontken ik de realiteit ervan niet'.⁹⁰ In de jongeman, die zich in zijn brieven tot het religieuze verhoudt, ziet hij de mogelijkheid tot een religieuze beweging, hoewel hij vragen zet bij zijn oprechtheid, omdat misschien ook deze wens tot het religieuze een dichterlijk karakter kent, en dus in wezen een poging is om uit zijn wanhoop te geraken. Het onderzoek richt zich nu dan ook grotendeels op de jongeman en op de vraag of hij de beweging van de herhaling tot stand zal brengen, door voorbij het dichterlijke te komen en de religieuze existentie op zich te nemen vanuit de vrijheid die hij als existierende in zich draagt.

De jongeman zoekt naar een mogelijkheid die hem zal helpen met de situatie waarin hij verkeert. I.p.v. zijn heil te zoeken in de Griekse filosofie of in de moderne filosofie, wat Constantin Constantius een wijs besluit noemt, wendt hij zich tot Job, 'die niet op een kathedraal figureert en met geruststellende gesticulatie voor de waarheid van zijn zinnen instaat, maar die zich bij de ashoop zit te krabben met een potscherf, en zonder dat handwerk te onderbreken vluchtige verwijzingen en opmerkingen ten beste geeft'.⁹¹ In deze briefwisseling begint de verhouding tussen vrijheid en geloof werkelijk gestalte te krijgen, en zal het probleem dat het dichterlijke veroorzaakt voor het existierende individu die zich verhoudt tot de vrijheid, naar boven komen. Ook zullen we zien hoe de figuur van Job d.m.v. het religieuze zich volgens Kierkegaard werkelijk verhoudt tot de vrijheid van de concrete individuele existentie, door de vrijheid als een confrontatie met de wanhoop en het lijden te zien, terwijl de dichter nimmer in de buurt van de vrijheid komt, omdat de dichter niet werkelijk de confrontatie aan durft te gaan met het gebeuren van de existentie, en de vrijheid louter als middel gebruikt om uit zijn wanhoop te geraken en het lijden van zich af te schudden. Dit is, zoals we hebben gezien in de bespreking van de drie stadia van de vrijheid uit de dagboeken van Kierkegaard, kenmerkend voor het eerste en het tweede stadium, terwijl de confrontatie aangaan met de vrijheid, en daarmee de confrontatie van het individu met zichzelf en het gebeuren van de concrete individuele existentie, kenmerkend is voor het derde stadium. Het is het derde stadium van de vrijheid waar het religieuze verschijnt, en het is het derde stadium waar Job als schijnend voorbeeld van fungeert.

Laten we het onderzoek verder beschrijven, en kijken naar de brieven die de jongeman Constantin Constantius stuurt, waarin hij vertelt wat hij ziet gebeuren in het verhaal van Job, en waarin duidelijk wordt hoe de jongeman zich verhoudt tot de vrijheid, het religieuze en de beweging van de herhaling. Om Kierkegaards bedoelingen zo getrouw mogelijk te beschrijven, zullen we bij het bespreken van deze brieven integraal verwijzen naar een *Opbouwende Toespraak over Job: De Heer heeft gegeven, de Heer heeft genomen, De naam van de Heer zij geloofd* (1843), die Kierkegaard, onder zijn eigen naam heeft laten verschijnen enkele weken na de publicatie van *De Herhaling*. In de opbouwende toespraak zal Kierkegaard het religieuze in het verhaal van Job direct ter sprake

⁸⁸ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 57

⁸⁹ Ibid., p. 60

⁹⁰ Ibid., p. 60

⁹¹ Ibid., p. 60

brengen, en werkelijk stilstaan bij wat Job in zijn verhouding tot God doet, in contrast met de dichterlijke wijze waarop de jongeman zich tot Job verhoudt.⁹²

B.

Kierkegaard en Regine Olsen (Intermezzo)

Om het gemoed van de jongeman en de beweging van de herhaling als religieuze beweging beter te begrijpen, is het noodzakelijk om hier voorafgaand aan de brieven van de jongeman, een biografisch element te vermelden uit het leven van Kierkegaard.

In 1840 vroeg Kierkegaard Regine Olsen ten huwelijk, maar al vrij snel na zijn aanzoek beseftte hij dat hij geen goede echtgenoot voor haar zou kunnen zijn.⁹³

De verhouding tussen de jongeman en het meisje is enigszins gebaseerd op de verhouding tussen Kierkegaard en Regine, hoewel we moeten benadrukken dat Kierkegaards redenen om met Regine te breken niet te vergelijken zijn met de gevoelens van de jongeman, wiens existentie esthetisch is, en esthetisch blijft, terwijl Kierkegaards redenen religieus geïnspireerd waren.⁹⁴ Kierkegaard brak met Regine Olsen omdat hij niet zijn religieuze roeping kon navolgen en tegelijkertijd voor haar de echtgenoot kon zijn die ze verdiende.⁹⁵ In tegenstelling tot de jongeman, voor wie het meisje uitsluitend betekenis heeft in verhouding tot hem, hield Kierkegaard van Regine. De wijze waarop Kierkegaard met Regine brak, leidde tot veel kritiek van zijn tijdgenoten, een kritiek die hij moest trotseren, omdat hij hiermee Regine de makkelijkste uitweg bood. In plaats van Regine duidelijk te maken dat de redenen van zijn breuk religieus geïnspireerd waren, koos hij een andere tactiek. Hij probeerde Regine ervan te overtuigen dat zijn redenen om haar te verlaten niet religieus waren, maar esthetisch. Hij hoopte dat zij hem makkelijker zou kunnen vergeten wanneer hij zichzelf als een bon-vivant en een verleider aan haar en aan de mensen van Kopenhagen zou presenteren, als een dichter die de werkelijkheid als een spel ziet en neemt wat de werkelijkheid hem biedt, zodat zij zou kunnen concluderen dat haar leven beter zou zijn zonder hem. Dit lijkt op de strategie die Constantin Constantius de jongeman eens had aangeraden, om een meisje in te huren en zichzelf te presenteren als een verleider, waardoor het meisje waar hij een relatie mee heeft, zelf tot het inzicht kan komen dat hun relatie geen toekomst heeft, en ze haar waardigheid kan behouden.⁹⁶ Dit heeft Kierkegaard zelf nooit gedaan, noch de jongeman, maar de dimensie van een toneelstuk opvoeren, is zowel aanwezig in Kierkegaards verhouding tot Regine, als in de verhouding tussen de jongeman en het meisje. Kierkegaard heeft van deze strategie, samen met de dichterlijke dimensie van de jongeman's existentie, een centraal thema van het boek gemaakt om haar indirect te vertellen dat zijn handelen niets dan een strategie was om haar te helpen over de verhouding heen te komen, en niet uit zijn ware gevoelens voortkwam. Hij kon haar dit niet persoonlijk duidelijk maken, omdat ze eerst over hem heen moest komen en deze strategie hem daartoe de beste optie leek.⁹⁷ Hij wilde met de publicatie van zijn geschriften de ware reden van zijn handelen naar buiten brengen, in de hoop dat zij, naarmate de jaren zouden vorderen, en ze een leven zonder hem had weten op te bouwen, hem zou kunnen vergeven.

Het wordt snel duidelijk wat de herhaling voor Kierkegaard zelf moet hebben betekend. De herhaling maakt het mogelijk om alles in het licht van de eeuwigheid te kunnen zien, waardoor het

⁹² S. Kierkegaard, *Mijn schrijverswerkzaamheid*, Damon, Budel, 2015, p. 24-27

⁹³ A. Hannay, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 155

⁹⁴ S. Kierkegaard, *Dagboeken*, Arbeiderspers, Amsterdam, 1991, p. 245-246

⁹⁵ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, 49, X, 5, A, 149

⁹⁶ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 20-21

⁹⁷ P. Gardiner, *Kierkegaard*, Lemniscaat, Rotterdam, 2001, p. 16

voor het individu mogelijk wordt om wat voorbij is, terug te brengen, om wat voorbij is in de eindigheid, nieuw te maken met de hulp van de eeuwigheid; en zo zag hij ook zijn verhouding met Regine nadat ze uit elkaar gingen. Zijn religieuze roeping stelde Kierkegaard na het einde van de verhouding met Regine daarom ook in staat om zijn liefde voor haar te herhalen, want hij wist dat er in het licht van de eeuwigheid, in het licht van de eeuwigheid die het individu zuiver zoekt, niets verloren gaat. Regine is hij daarom, zelfs nadat hij de verloving verbrak, nooit kwijtgeraakt, en hij hoopte dat zij d.m.v. de herhaling hetzelfde zou kunnen voelen, d.m.v. de ware betekenis van de herhaling, als religieuze beweging. Want zoals we zullen zien, komt de jonge dichter niet bij de herhaling als religieuze beweging; de herhaling blijft voor hem esthetisch, wat beschouwd kan worden als een kruimeltje inzicht voor Regine, omdat Kierkegaard zelf wel handelde omwille van het religieuze dat op absolute wijze gekozen dient te worden. Kierkegaard heeft met de jonge dichter daarom een karikatuur van zichzelf proberen neer te zetten, die niet werkelijk het religieuze zoekt, maar alles dichterlijk interpreteert en daar niet aan voorbij weet te komen. Hij hoopte dat zij hierdoor zou begrijpen dat hij het religieuze vanuit de zuiverheid van de wil wilde benadrukken, en dat hij met heel zijn hart voor het religieuze had gekozen, omwille van een hogere waarheid die om de hele mensheid gaat, en niet alleen om zijn en haar geluk; een waarheid die hen echter wel beiden zou kunnen steunen gedurende hun verdere leven, een waarheid waarbinnen de liefde die ze deelden, bewaard wordt.

Regine leerde uiteindelijk begrijpen dat Kierkegaard zijn religieuze roeping navolgde, en daarom kon ze hem ook vergeven, zoals ze zelf schreef in een brief aan Kierkegaards neef, Henrik Lund, na Kierkegaards overlijden: 'Zijn dood bracht me niet alleen verdriet, maar ook bezorgdheid, omdat ik, door de handeling uit te stellen, mogelijk een verschrikkelijk onrecht jegens hem heb begaan. Sinds zijn dood schijnt het me toe dat ik toenadering had *moeten* zoeken, niet alleen omwille van hem, maar omwille van God, aan wie hij mij ten gift had gegeven; of zijn handelen het gevolg was van een aangeboren neiging tot zelfkwellen (een misvatting die hij over zichzelf had), of dat hij handelde naar een hogere roeping die hij van God zelf had gekregen, zal de tijd en zijn werk ons leren, en ik denk dat het laatste de waarheid is'.⁹⁸ Ze heeft het zelf nooit aan Kierkegaard verteld dat ze hem had vergeven, hoewel Kierkegaard, wanneer ze elkaar in het voorbijgaan zagen, in haar ogen meende te zien dat ze hem had vergeven en dat ze het begreep, zoals hij ook in enkele dagboekfragmenten te kennen geeft.⁹⁹

In het volgende worden de brieven besproken die de jonge dichter aan Constantijn Constantius stuurt. In de brieven, die bijna een jaar beslaan, beschrijft de jongeman zijn gevoelens, de uitzichtloosheid van zijn situatie, en zijn hoop om in het religieuze een steun te vinden. Aangezien *De Herhaling* wordt gepresenteerd als een onderzoek naar de psychologische beweegredenen tot handelen van het individu in verhouding tot de vrijheid, waarin iedere beweging en nuance van de existentie aandacht verdient, wordt in het nu volgende een zo nauwgezet mogelijk inzicht gegeven, in hetgeen de jongeman beweegt en wedervaart in zijn zoektocht naar de beweging van de herhaling.

⁹⁸ J. Hohlenberg, *Søren Kierkegaard, a Biography*, Pantheon, New York, 1954, p. 230-231 (vertaling Dylan Prins)

⁹⁹ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, X, 5, A, 149

C.

*De brieven van de jonge dichter aan Constantin Constantius**De eerste brief, 15 Augustus*

In zijn eerste brief memoreert de jongeman het idee dat Constantin Constantius hem had voorgelegd, namelijk om het meisje te doen denken dat hij een ander heeft, om haar daarmee te overtuigen dat hij niets anders is dan een verleider, waardoor zij de verhouding kan afbreken, en ze haar waardigheid kan behouden. De jongeman stelt dat het plan van Constantin Constantius 'voortreffelijk' was, maar een wreedheid in zich draagt, die hij niet voor zijn rekening wil nemen: 'is het niet verschrikkelijk om zo, koelbloedig, dag in dag uit je beminde een onwaarheid binnen te loodsen? (...) stel dat ze me onder tranen had gesmeekt, mij bezworen bij mijn eer, mijn geweten, mijn zaligheid, mijn rust in leven en dood, mijn rust hier en in het hiernamaals! Ik krijg rillingen alleen al bij de gedachte'.¹⁰⁰ De jongeman heeft de logica achter het plan begrepen, hij heeft de waarheid ervan ingezien, 'maar het is een waarheid alsof de wereld dood was (...) zij overtuigt mij niet, zij beweegt mij niet'.¹⁰¹

De jongeman heeft niet deze weg gekozen, hij is naar Stockholm gegaan. Het ontbreekt hem aan de kille rationaliteit van een bedrieger, wat hij zelf zwakte noemt, omdat hij het meisje toch alleen heeft gelaten, en de confrontatie uit de weg is gegaan, maar wat hij in diepere zin als een voorzichtige overwinning beschouwt, omdat hij haar in ieder geval niet heeft voorgelogen. Kortom: hij heeft wat tijd gewonnen om de situatie nogmaals te overdenken; althans, zo ziet hij het na zijn vertrek, maar de werkelijkheid komt tussen hem en zijn plan in te staan.

In Stockholm houdt de toestand van het meisje hem onophoudelijk bezig, maar zijn gevoelens blijven doordringen van de onzuiverheid waar Constantin Constantius op heeft gewezen; aan de ene kant wil hij haar niet kwetsen, maar hij kan *zichzelf niet overstijgen* en het gemoed van het meisje werkelijk indachtig worden, want hij betreft alles op zichzelf, en zo gaat hij de confrontatie opnieuw uit de weg. Hij probeert zich tot de herhaling te verhouden, maar heeft in dit stadium in wezen geen enkel idee wat de herhaling betekent en tot stand kan brengen. Hij wil verandering, maar doet er zelfs niks voor om dit teweeg te brengen, en vertrouwen in de mogelijkheid om de situatie tot een goed einde te brengen, bezit hij niet. De mogelijkheid die hij overweegt is die van de draad door te knippen, en dat kan ieder moment. Zijn lijden wordt echter gestild door Job, waar hij in z'n tweede brief over vertelt, maar in wie hij voorlopig alleen een medestander van het lijden en de wanhoop vindt.

De tweede brief, 19 September

Aan het begin van de brief van de jongeman wordt het duidelijk dat de jongeman worstelt met wat Job is overkomen, en hoe hij handelt: 'Job! Job! O, Job! Zei je echt niets anders dan deze mooie woorden: 'De Heer heeft gegeven, de Heer heeft genomen, de Naam des Heren zij geprezen?' Zei je verder niets? Ging je in al je nood gewoon door die woorden te herhalen?'¹⁰² In de *Opbouwende Toespraak* over Job stelt Kierkegaard dat Job een voorbeeld van het geloof is en een medestander van ieder mens die lijdt, omdat hij, die een haast ondragelijk lot werd toebedeeld en gedurende een tijd van verschrikkelijk verdriet, eerst kon zeggen: 'de Heer heeft gegeven', daarna zei: 'de Heer heeft genomen', om tenslotte de diepere waarheid van zijn eerste woorden te onderschrijven, door te

¹⁰⁰ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 64

¹⁰¹ Ibid., p. 65

¹⁰² Ibid., p. 70

zeggen: 'de Naam des Heren zij geprezen' (Job 1:20).¹⁰³ Met deze woorden brengt Job het verleden terug, en ondergaat hij wat hem in het heden overkomt, om vervolgens de toekomst als mogelijkheid te benoemen met God als steun.¹⁰⁴ Eerst kwam de dankbaarheid, daarna het verdriet, maar de eerste gedachte bij het verlies was de dankbaarheid voor wat hij had gekregen, oftewel: het verlies was niet groter dan de dankbaarheid voor wat hij eens had gekregen, en zo bracht hij alles terug tot de verhouding met God (Job 10: 12).¹⁰⁵ Het goede van God was waar Job ook later aan dacht en aan wilde blijven denken, ondanks alle twijfels die hij voelde en de wanhoop die hij onderging; ondanks alles gaf hij niet al het goede op dat hij van God had gekregen, en vocht hij om de zuiverheid van de wil te bewaren dat God uiteindelijk liefde moet zijn (Job 2: 10, Job 9: 2-4).¹⁰⁶ Job is een voorbeeld voor de mens die lijdt en voor de mens die niet lijdt, want niemand weet wanneer het uur van het lijden zich zal aandienen, en zo wist ook Job dat niet. Maar toch kon Job dit doorstaan, door zijn wil te richten op God als liefde, omwille van de hele mensheid, want als God niet liefde is, dan is de mens verloren. Job twijfelde, hij wanhoopde, hij klaagde en treurde, maar nimmer verloor hij het doorzettingsvermogen en de zuiverheid in zijn hart om naar God op zoek te gaan, met de hoop en het vertrouwen dat God zichzelf zou laten zien zoals hij hem gedurende zijn leven had leren kennen.¹⁰⁷

Dit is het cruciale element in het verhaal van Job, volgens Kierkegaard. Job onderscheidt zich van de dichter omdat Job geen rust wil, geen einde aan zijn wanhoop en lijden, maar een ervaring van God als liefde als zin van het bestaan. De dichter reduceert alles op zichzelf, en maakt van het kleinste probleem de grootste verschrikking, omdat zijn eigen bestaan, en het bestaan zelf, volkomen met elkaar samenvallen; oftewel: alles wat *hem* overkomt, staat centraal, de rest is bijzaak, en geldt alleen voor zover het op hem zelf betrekking heeft. De religieuze mens ziet in iedere dimensie van zijn eigen lijden, het lijden en het mogelijke lijden in de toekomst, van de gehele mensheid. Iedere verschrikking dat op hem afkomt staat in het teken van de gedachte dat het ieder mens kan overkomen. Dit voedt zijn zoektocht naar God als liefde, en het bouwt het vertrouwen in zijn eigen mogelijkheid in hem op, om God als liefde te vinden. De jongeman echter, worstelt met deze gedachte, omdat hij niet voorbij zijn eigen lijden komt en niet werkelijk stil kan staan bij wat Job deed. Hij verbaast zich erover dat Job die woorden uit kon spreken, i.p.v. werkelijk stil te staan bij wat Job ons hiermee wil zeggen. Job is voor de jongeman een mens die hem steun kan bieden in zijn donkerste uur, degene die het recht van de mens om te klagen verwoordt, degene die een klacht heeft die tot in de hemelen dient door te klinken, om de wanhoop die de mens ondergaat definitief aan te kaarten bij God. Voor hem is Job aan het begin van de brieven (omdat Job met God in discussie gaat) uitsluitend de vertegenwoordiger van de mensheid, de steun en toeverlaat van de mens die lijdt, van de mens die onrechtvaardig lijdt, *als kritiek op de Voorzienigheid*, en die aan de kant staat van de verongelijkte mens op aarde: 'Jij liet de mensen niet in de steek, toen alles ineens stortte - toen werd je de mond van de lijdenden, en de roep van de vertwijfelde, de schreeuw van de angstige en troost voor allen die in hun lijden stom werden, een trouwe getuige van alle nood en verscheurdheid die in een hart kan wonen, een standvastige woordvoerder die het waagde 'uit de bitterheid van zijn ziel' te klagen en met God te strijden' (Job 7: 11).¹⁰⁸ De jongeman vindt in Job slechts een medemens die lijdt, die onrechtvaardig lijdt, in wie hij steun zoekt, en een uitweg uit zijn situatie hoopt te ontdekken, maar de religieuze betekenis van het verhaal, namelijk dat Job ondanks zijn lijden in God als liefde wil blijven geloven en in God steun zoekt omwille van de hele mensheid

¹⁰³ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 125-132

¹⁰⁴ Ibid., p. 131

¹⁰⁵ Ibid., p. 132

¹⁰⁶ Ibid., p. 128-129

¹⁰⁷ Ibid., p. 131

¹⁰⁸ Ibid., p. 70

(wat hem ertoe aanzet om met God in discussie te gaan), dat kan de jongeman nog niet ervaren.

De jongeman kan dit niet begrijpen omdat zo'n gedachte zo ver van zijn dichterlijke geest afstaat dat hij zich er niet werkelijk vanuit zijn mogelijkheid toe kan verhouden, zoals Job dat wel deed en bleef doen. Dat wat zich in Jobs ziel afspeelt houdt hij op een afstand, omdat het dichterlijke iedere beslissing op afstand houdt. Dit is wat hem in dit stadium dan ook onderscheidt van Job. Ten gevolge van deze gevoelens groeit zijn wanhoop, maar i.p.v. de confrontatie met deze gevoelens aan te gaan, zoekt hij verder naar uitwegen, met Job als voorbeeld, die echter, omdat hij op deze wijze te werk gaat, nog zeer ver van hem afstaat.

De derde brief, 11 Oktober

De jongeman raakt steeds meer vertwijfeld, zijn wanhoop neemt steeds meer de overhand en zijn klacht lijkt nergens aan te komen. Hij kan niet geloven in de verzoening tussen het lijden en de eeuwigheid, omdat hij alleen in zijn eigen wanhoop gelooft, en het eindeloze karakter ervan. Hij kan niet bij de gedachte van Job komen, omdat Job een waarheid vermocht te bereiken die alle mensen die na hem zouden komen, zou kunnen steunen, terwijl de jongeman alleen aan zichzelf denkt en in principe genoeg zou nemen met wat het ook is dat hem uit zijn situatie weet te bevrijden. Zijn verhouding met het meisje en zijn 'fascinatie' met het religieuze brengen hem tot de vraag wat schuldig zijn inhoudt. Hij voelt zich op deze wijze verbonden aan Job, omdat Job voor hem onschuldig is, maar door iedereen om zich heen schuldig 'aan iets' genoemd wordt.

De jongeman denkt na over zijn verhouding met het meisje, en hoe alles zich heeft ontwikkeld, en wat het betekent om schuldig of onschuldig te zijn.¹⁰⁹ Hij liegt haar niet voor, want hij trouwt niet met haar, omdat hij erachter is gekomen dat hij de ethische verplichting van het huwelijk niet aandurft, en eerlijk genoeg is om niet iets te doen waardoor hij haar later nog meer zou kwetsen. Het is nu eenmaal zo voor de jongeman, hij is dichter geworden, zonder dat hij hier zelf voor heeft gekozen, en zij is er het slachtoffer van geworden, zonder dat hij dit ooit zo heeft gewild, zonder dat hij haar nu wil kwetsen.¹¹⁰ Hij wil het beste voor haar, en hij weet dat zij vindt dat hij het beste voor haar is, maar die verplichting durft hij niet meer aan, omwille van haar toekomstige welzijn, waaraan hij zich niet in staat acht bij te dragen. Hoezo is hij dan schuldig, wanneer hij iets anders begon te voelen zonder dat hij hier werkelijk zelf voor heeft gekozen? Is hij werkelijk schuldig, of is hij een slachtoffer van het bestaan geworden, wat zoveel gevoelens bij een mens kan opwekken, dat een uitweg uit de noodlottigheden die een mens kan overkomen haast als een wonder beschouwd mag worden?¹¹¹

We merken dat hij nog steeds in dichterlijke sferen verkeert, en in het eerder genoemde tweede stadium van de vrijheid zit, omdat hij een uitweg zoekt die hem kan helpen om aan zijn schuld te ontsnappen, hij zoekt naar mogelijkheden die hem kunnen vrijpleiten, i.p.v. zich te verzoenen met de eeuwigheid, en de waarheid die erin besloten ligt op zich te nemen. Hierdoor ontkent de jongeman de mogelijkheid van zijn vrijheid en blijft de beweging van de herhaling uit, d.w.z. het religieuze blijft voor hem verborgen omdat hij God niet wil kennen, maar een uitweg uit zijn situatie. De jongeman blijft vastzitten in zijn wanhoop, maar probeert verder te leren van Job, want hij voelt aan dat er nog veel in het verhaal verborgen ligt, wat hij zich nog niet eigen heeft gemaakt.

¹⁰⁹ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 73

¹¹⁰ Ibid., p. 74

¹¹¹ Ibid., p. 72-73

De vierde brief, 15 November

De jongeman blijft het verhaal lezen, in de hoop een antwoord te vinden, in de hoop Job in diens ware grootsheid te vatten, en dichterbij de beweging te komen die Job innerlijk maakt, want met alleen Job als een symbool van wanhoop voor zich te houden kan hij geen genoeg meer mee nemen, gezien zijn maanden durende vertwijfeling zonder enig resultaat. Hiermee geeft hij te kennen dat zijn situatie steeds onhoudbaarder wordt, en dat de beweging in hem wakker wordt geschud, wat hem mogelijk dichterbij de vrijheid kan brengen die hij als existierende in zich draagt. Maar in zijn woorden klinkt nog steeds vooral een wanhoopskreet, waardoor zijn ontwikkeling meer het karakter heeft van een verlangen naar rust, dan dat het een waarachtige confrontatie met zijn existentie behelst.

De jongeman stelt dat hij in zijn lectuur van het boek iedere keer iets nieuws vindt, iets wat hem de voorgaande keren niet is opgevallen, iedere keer verschijnt het verhaal aan hem op een nieuwe manier, want de idee bij Job is voortdurend in beweging: 'U hebt Job toch wel gelezen? Lees hem, lees hem steeds opnieuw!' ¹¹² Dan is er de woede omtrent hoe Job verraden wordt door zijn vrienden, en plotseling, de volgende keer wanneer hij het leest, is er de stilte en het verdriet en ziet hij Job voor zich, 'alleen als een donker silhouet meen ik Job te zien, die bij een haardstede zit, met zijn vrienden, maar niemand zegt een woord', alsof het een geheim is, dat ze niet begrijpen, waar niemand over durft te spreken, en waar eigenlijk niemand over kan spreken. ¹¹³ Vervolgens schreeuwt Job, en deelt de jongeman zijn woede weer, om vervolgens de gedachte tot zich te nemen, dat Job wel kon wat hij deed, d.w.z.: dat Job nimmer God opgaf.

In zijn volgende brief, nadert hij evenwel het geheim dat 'op hem loert', en lijkt hij dichterbij het religieuze te komen, en dus dichterbij Job zelf.

De vijfde brief, 14 December

Job heeft gelijk, zo stelt de jongeman, hij begint steeds meer te begrijpen wat hij eerder nog niet begreep, namelijk het geheim van Job, 'dat Job ondanks alles toch gelijk heeft'. ¹¹⁴ Niet omdat hij zich tegen God keert, maar omdat hij alles in verhouding tot God weet te plaatsen, en uiteindelijk dichterbij God weet te komen door hem nimmer op te geven of te vervloeken (Job: 19:25-27).

In de zwaarste en verschrikkelijkste tijd van zijn leven zoekt Job naar Gods steun en waarheid als liefde, maar zo bekritiseert hij God ook en groeit in hem de twijfel, omdat hij niet begrijpt waarom hem dit overkomt, en waarom dit alle mensen kan overkomen. De ware betekenis van het verhaal ligt, zo schrijft Kierkegaard in de *Opbouwende Toespraak*, in deze ambivalentie, maar we dienen de twijfel van Job niet te zien als een kritiek uit woede, maar als een worsteling om *opnieuw* bij de waarheid te komen dat God de mens ondanks alles liefheeft, naar de belofte die hij aan ons heeft gedaan (Exodus 33: 14, Numeri 23: 19). De jongeman begint Job steeds meer te begrijpen vanuit de vrijheid die Jobs handelen in zich draagt, d.w.z. de vrijheid waarmee hij weigert God te vervloeken en zich met God wil verzoenen (Job 27: 3-4). Hij stelt dat Job een vrijheid toont die nimmer de zuiverheid opgeeft van wat de vrijheid in een mensenleven kan betekenen en tot welke wonderlijke hoogten de vrijheid kan reiken, omdat Job er nimmer voor kiest God los te laten, en geheel zijn redding bij God zoekt, wat in zijn situatie een wonder is voor 'iedere menselijke verklaring'. ¹¹⁵ Zijn twijfel en wanhoop worden hier niet uitgelegd als een kritiek op God, maar als een verzoek aan God

¹¹² S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 76

¹¹³ Ibid., p. 77

¹¹⁴ Ibid., p. 79

¹¹⁵ Ibid., p. 79

om te tonen dat hij is wie hij altijd heeft gezegd te zijn, omdat hij weet dat God alles zal kunnen uitleggen, 'zolang een mens God maar te spreken krijgt'.¹¹⁶ Job gaat met God in discussie, maar niet omdat hij rust wil, of omdat hij gelijk wil hebben, of omdat hij met God wil afrekenen; hij gaat met God in discussie omdat hij God met heel zijn hart en ziel zoekt, en in God als liefde *wil* geloven, *en wil blijven geloven* (Deut. 4: 29).¹¹⁷ Jobs vertrouwen in God is niet een laatste strohalm, een wens tegen beter weten in, of een manier om uit zijn wanhoop te geraken, maar een oprechte wil tot de waarheid van Gods aard. Jobs vrijheid geeft niet toe aan de wanhoop, door zijn laatste wens om God opnieuw te kennen als liefde op te geven, wat voor een mens in zijn situatie heel begrijpelijk is, en voor aardse begrippen, misschien wel als rechtvaardig kan worden beschouwd, zoals de jongeman in zijn eerste brieven te kennen gaf. Job weet beter, omdat hij krachtens het absurde, voorbij iedere menselijke verklaring wil geloven in God als liefde.

De jongeman begrijpt heel goed dat Job weet dat de troost die de mensheid biedt hem nooit rust zal kunnen geven, hem nooit zal kunnen troosten, maar wat God biedt, dat brengt de betekenis van het lijden op aarde met zich mee, en de redding die daar bij hoort, zowel voor hem, als voor anderen.¹¹⁸ Iedere menselijke bemoeienis komt tussen Job en God in te staan, en daar heeft Job niets aan. Job weet dat zijn vrienden ver van hem af staan, maar dat ze nog verder van God af staan. Hij kan nederig en eenvoudig berouw tonen, zoals z'n vrienden hem dat verzoeken te doen, maar Job blijft bij z'n overtuiging, die geeft hij niet op, omdat hij weet dat hij dan God zou opgeven, omdat hij dan werkelijk alles zou verliezen: 'het grootste van Job ligt daarin dat de hartstocht van de vrijheid in hem niet verstikt wordt of met een verkeerd woord wordt gerustgesteld'.¹¹⁹ Het advies van z'n vrienden was voor Job onmogelijk om na te volgen, en was, zoals Job wist, een gruwel in de ogen van God, omdat ze niet juist over God spraken, zoals God zelf ook te kennen geeft (Job 42:7). Zomaar vergeving vragen betekende niets voor Job, en betekende ook niks voor God; Job wilde verzoening, vanuit een wil die bergen kan verzetten, al het andere was voor hem onoprecht, omdat het voor God onoprecht zou zijn. Hij weet dat God een onoprecht gebaar niet wil, hij weet dat God geen mensen wil die tegen hun wil doen wat hij zegt om er maar vanaf te zijn, maar mensen die willen geloven in hem als liefde (Job 42:7).¹²⁰

Hiermee handelt Job naar de hoogste vrijheid, een vrijheid die niet aan de woede en de wanhoop het laatste woord geeft, maar een vrijheid die zich tegen alle verschrikkingen durft te weren, en blijft geloven in iets wat het verstand en iedere menselijke verklaring te boven gaat (Job 13:15). Job laat zich niet ten prooi vallen aan de valkuilen van het dichterlijke, d.w.z.: hij zoekt niet koste wat kost rust en een uitweg uit zijn situatie. Job gaat het probleem niet uit de weg, en hoopt zeker niet dat een ander het voor hem op zal lossen. Job weet dat hij zelf de confrontatie aan dient te gaan. Hij weet dat hij niets anders heeft dan zijn vrijheid, en zijn vrijheid gebruikt hij om God te zoeken. Job wil niet reageren op wat de werkelijkheid hem biedt, hij wil zelf handelen, zelf zoeken, en zelf een antwoord vinden, en het enige antwoord waar hij genoeg mee neemt, is God als liefde. En door deze zoektocht, door deze wil die hij innerlijk niet los wil laten, noch licht opvat, krijgt hij antwoord. Job is geheel vrij in z'n keuze, maar de vrijheid die hij ten aanzien van God heeft, gebruikt hij niet om God te vervloeken, niet om rust te zoeken bij de mensheid, die in dit geval 'aan één stuk door in tegengestelde zin dacht'.¹²¹ Job weet dat er iets belangrijkers schuilgaat in deze gebeurtenis, waarnaar hij kiest te handelen. En hij doet dit op zo'n wonderlijke manier, dat hij zowel de vrijheid omhelst om de menselijke waardigheid te beschermen, als de zuiverheid in zich draagt om als een

¹¹⁶ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 79-80, 108

¹¹⁷ Ibid., p. 126

¹¹⁸ Ibid., p. 82

¹¹⁹ Ibid., p. 80

¹²⁰ Ibid., p. 83

¹²¹ Ibid., p. 79

mens geschapen naar Gods beeld, Gods werkelijke plan te blijven verdedigen, namelijk dat God ondanks alles toch aan de kant van de mens staat en zal blijven staan.¹²² Zo is Job de vertegenwoordiger van de mensheid, de afgevaardigde van de mens die lijdt, zoals ieder ander op aarde kan lijden; en tegelijkertijd is hij degene die God te spreken heeft gekregen door naar hem op zoek te gaan, tegelijkertijd is hij de beschermer van de waarheid van God, omdat hij in hem wilde geloven als liefde.¹²³

De jongeman voelt aan dat dit het geheim is, maar voorlopig blijft hij te dichterlijk om zelf tot handelen over te gaan. Het dichterlijke staat de zuiverheid van de wil om God te kennen niet geheel toe, omdat de dichterlijke mens het religieuze, waarin het om een waarheid gaat die zich bekommert om alle mensen, voortdurend op afstand houdt, door alles op zichzelf te betrekken. Bovendien is het kenmerkend voor het dichterlijke om alles tot stemming te reduceren, en zo is het individu dat in de macht van het dichterlijke staat, nooit veilig en vrij, omdat iedere keer dat het lijkt dat hij voorbij het dichterlijke komt, de terugslag in het volgende moment verborgen ligt. Iedere keer dat het lijkt alsof het individu voorbij het dichterlijke geraakt, iedere keer dat het lijkt alsof het individu zich in ernst verhoudt tot zijn existentie, bestaat het gevaar dat ook dit een stemming binnen het dichterlijke is, dat het dichterlijke niet weet te overstijgen. Zo is de jongeman er nog niet, omdat hij de waarheid van wat hij ontdekt heeft, moet blijven bewaren, en *zelf tot handelen dient over te gaan*, wil wat hij ontdekt heeft werkelijk worden. Wat de jongeman beseft is nog geen transcendentie, omdat deze pas begint bij het handelen naar de vrijheid die hij als existerende in zich draagt; oftewel: de handeling zelf is waar hij nu voor staat, en het probleem dat zijn leven geworden is, wordt nu geconfronteerd met de beweging van de herhaling, die wordt gekenmerkt door een verzoening met de eeuwigheid.¹²⁴

De zesde brief, 13 Januari

‘De Heer en Job hebben elkaar begrepen, zij zijn verzoend (...) Job heeft alles dubbel gekregen. Dat noem je een herhaling.’¹²⁵ De jongeman stelt dat Gods uiteindelijke terechtwijzing een heerlijke gebeurtenis is geweest voor Job. Job heeft ongelijk gekregen, maar niemand heeft meer gelijk gekregen dan Job, omdat hij *voor God* zelf ongelijk heeft gekregen. Job heeft het doorstaan, en ondanks zijn twijfel en wanhoop, God niet uit zijn hart is verloren, waardoor God hem tegemoet is gekomen, en hem te hulp is geschoten.¹²⁶ Alles leek verloren, maar ‘toen alle denkbare menselijke zekerheid en waarschijnlijkheid er op wees dat het onmogelijk was’, kwam God Job tegemoet, nadat Job, hoewel hij niet zelf overwon, geen afstand deed van God, en daardoor overwon, omdat God overwon.¹²⁷ Alle menselijke adviezen hadden Job niet kunnen helpen, alles wat de mensen voor Job klaar hadden liggen, konden hem nooit brengen tot waar God hem brengt: dat God zelf voor hem verschijnt, en *hem terechtwijst, maar hem blijft liefhebben*. God heeft hem terechtgewezen, maar wie is er heerlijker dan de mens die door God zelf terecht wordt gewezen, zo stelt de jongeman, naar aanleiding van de woorden van Job zelf (Job 5:17).¹²⁸ Het leek onmogelijk, maar zo eindigt Jobs beproeving, en dat is een ‘onbeschrijfelijke troost’, concludeert de jongeman.¹²⁹ Dat de jongeman

¹²² S. Kierkegaard, *Opbouwende toespraken*, Damon, Budel, 2011, p. 126

¹²³ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 80

¹²⁴ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117, p. 293

¹²⁵ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 83

¹²⁶ Ibid., p. 83

¹²⁷ Ibid., p. 83

¹²⁸ Ibid., p. 83

¹²⁹ Ibid., p. 84

hier spreekt van een 'troost', toont aan hoe ver hij toch nog van Job afstaat. Job wil geen troost, Job wil geen goede afloop, maar een vertrouwen in het goede, en een antwoord dat niet gereduceerd kan worden tot iets dat een einde aan het verhaal brengt, maar een begin, d.w.z.: een begin van een leven naar de wens van God, die zich als liefde, ondanks alles, om de mens bekommert. Want als er sprake van 'troost' is binnen het geloof, dan is dat de vervulling omtrent de mogelijkheid van een leven waar liefde de kern van vormt. Een leven dat de hele mensheid voor ogen heeft, en niet alles op zichzelf betreft. Dit toont tegelijkertijd het bijzondere aan Job, want zijn situatie mag mogelijk een van de, als niet het ergste genoemd worden dat een mens kan overkomen. En toch keek Job naar de toekomst, toch keek Job naar de mensheid, en de noodzaak van God als liefde voor ieder mens die na hem zou komen, en ook in een dergelijke situatie zich staande zou proberen te houden. Als Job naar zichzelf keek, dan zag hij in zichzelf de mensheid, en met dit doel voor ogen, met deze innerlijke overtuiging, droeg hij zijn lijden.

De religieuze beweging maakt de jongeman dus nog steeds niet. Zijn existentie wordt nog steeds teveel bepaald door het gebrek aan vertrouwen in zijn eigen mogelijkheid, de uitzichtloosheid van zijn verhouding met het meisje, en het idee dat hij het gevoel heeft dat wat hem overkomt, een lijden van astronomische proporties is. Met de laatste woorden van de brief verontschuldigt hij zich bij Constantin Constantius, omdat hij het gevoel heeft dat hij hem lastig valt met zijn 'eeuwige refrein', waarmee hij zelf te kennen geeft dat het nog steeds alleen woorden zijn, en dat het handelen naar wat hij van Job heeft geleerd, uitblijft.¹³⁰

De zevende brief, 17 Februari

Voor de jongeman zijn er drie mogelijkheden: het dichterlijke bestaan, het huwelijk, of het geloof. Er is geen vierde mogelijkheid, en een keuze dient gemaakt te worden, wat hij tot nog toe, voortdurend heeft uitgesteld. Ook in deze brief geeft hij te kennen dat hij zelf niet tot handelen overgaat, en dat een dergelijke ontwikkeling, ondanks alles wat hij geleerd heeft, niet aanstaande is. Zo schrijft hij dat hij het jammer vindt dat het meisje hem zijn vrijheid niet heeft teruggegeven, wat Constantin Constantius 'een terugval' noemt, omdat hij steeds dicht bij Job en bij de opgave om zijn vrijheid op zich te nemen, leek te komen, maar met deze uitspraak weer terug bij af lijkt te zijn. In deze brief klinkt zijn wanhoop het sterkst door, d.w.z.: hij noemt Job niet eens, en betuigt zijn verlangen naar een uitweg uit zijn situatie, wat het ook is dat hem dit kan bieden. Hij merkt op dat hij zichzelf wil veranderen in een goede echtgenoot voor het meisje, waarmee hij aangeeft dat het religieuze, hoewel hij momenten heeft waar hij door een religieuze gedachte wordt gedragen, in wezen een manier voor hem is om uit zijn wanhoop te ontsnappen, i.p.v. de ernst van het bestaan op zich te nemen, namelijk de noodzaak van God als liefde. Hij zegt dat hij 'wacht op de herhaling', op een donderslag van buitenaf, die hem zal redden, wat de meeste bepalende eigenschap is van de dichterlijke geest, want het individu dat in de macht van het dichterlijke staat wil liever wachten op wat de werkelijkheid hem te bieden heeft, om daar op te reageren, dan zelf tot handelen over te gaan vanuit de vrijheid die hij als existierende in zich draagt. In deze donderslag wil hij een gebaar van God erkennen mocht het gebeuren, maar zelf zich tot God verhouden zoals Job deed, daar komt hij niet aan toe, en daardoor verstaat hij de herhaling zoals Constantin Constantius dat deed in Berlijn, toen hij de herhaling zocht in de wereld om hem heen. Of het het huwelijk of de religieuze beweging is die zorgt dat de jongeman van zijn wanhoop bevrijd wordt, dat maakt voor hem, zoals hij in deze brief te kennen geeft, in wezen niet uit, en daardoor hoort hij 'tot degenen die zeggen: "het hele bataljon rechtsomkeer", in plaats van zelf rechtsomkeer te maken'.¹³¹

¹³⁰ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 87

¹³¹ Ibid., p. 84

De volgende brief toont waar Constantin Constantius al bang voor was voorafgaand aan de briefwisseling, en waar de brief van 17 Februari naartoe lijkt te gaan, d.w.z.: de jongeman wil een uitweg, *en meer niet*.

De achtste brief, 31 Mei

‘Ze is getrouwd.’¹³² De jongeman heeft z’n donderslag gekregen, hij voelt zich vrij, leert de rust weer kennen, en beschouwt wat hem is overkomen als de herhaling. Maar zo haalt hij alles door elkaar. Hij interpreteert de herhaling als het terugkrijgen van zijn vrijheid en zijn individualiteit nu het meisje verloofd is met een ander: ‘Heb ik mezelf niet teruggekregen, juist zo dat ik de betekenis ervan moest voelen?’¹³³ En daarin schuilt voor hem het geheim, dat hij heeft teruggekregen wat hij verloren was, dat hij alles heeft doorstaan, om zichzelf weer te vinden, maar met de ervaring dat hij het kwijt was geraakt, waardoor zijn hervonden zelf werkelijk betekenis krijgt. Hierdoor denkt hij dat zijn individualiteit van een nieuwe potentie is voorzien, en zo voelt hij zich herboren, en verschijnt het gehele bestaan voor hem als een nieuwe mogelijkheid.¹³⁴

De jongeman zinspeelt op de gedachte dat de herhaling die hij ‘heeft gekregen’, eigenlijk een herhaling binnen de tijdelijkheid is, en niet die van de eeuwigheid, ‘die de ware herhaling is’.¹³⁵ Maar zijn vreugde verblindt hem, want hij heeft gekregen wat hij wilde: rust in zijn ziel. Ergens voelt hij dus aan dat de herhaling niet heeft plaatsgevonden, maar de vreugde omwille van de rust die hij ervaart, vormt en beslist zijn gevoel, waardoor hij zichzelf aanpraat dat de herhaling heeft plaatsgevonden. Hij heeft z’n vrijheid terug, zo stelt hij, maar de vrijheid heeft hij zich niet eigen gemaakt, want het meisje heeft het voor hem op moeten lossen.

D.

Besluit

Constantin Constantius rondt zijn onderzoek in teleurstelling af. Dat de beweging van de herhaling als opgave voor de vrijheid in wezen alleen als transcendentie mogelijk is, samen met het falen van de jonge dichter, is voor hem niet het resultaat waarop hij hoopte aan het begin van z’n onderzoek. Aan de ene kant had hij niet veel van de jongeman verwacht, zoals hij ook eerder al aangaf, omdat voorafgaand aan de briefwisseling, Constantin Constantius het gevoel kreeg dat hij misschien wel te dichterbij verward was om zich werkelijk tot het religieuze te verhouden. Het besef van hoe de vrijheid tot stand komt bleek voor de jongeman niet voldoende te zijn om hem zelf ook daadwerkelijk in beweging te krijgen, want zelf gaat hij niet over tot handelen. De oplossing waar de jongeman naar zoekt vindt hij volgens Constantin Constantius in dat het bestaan hem tegemoetkomt, op het moment dat hij denkt dat het hem zal vernietigen, waardoor hij er een religieuze dimensie in herkent.¹³⁶ De jongeman denkt dat hij zijn leven terug heeft gekregen, dat hij een nieuw en vrij mens is geworden, en dat hij gered is uit zijn situatie, wat hij op dichterbij wijze als iets religieus probeert te duiden. Constantin Constantius erkent dat de jongeman een religieuze stemming bezit, maar het dichterbij in hem staat het niet toe dat de religieuze stemming werkelijk weet door te breken en in handelen wordt omgezet, waardoor het alleen een stemming blijft. Kierkegaard schrijft in *De ziekte tot de dood* (1849) onder het pseudoniem Anti-Climacus het volgende, dat zich uitstekend leent om de verhouding tussen Job en de jongeman te begrijpen:

¹³² S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 91

¹³³ Ibid., p. 91

¹³⁴ Ibid., p. 92

¹³⁵ Ibid., p. 92

¹³⁶ Ibid., p. 98

Christelijk beschouwd is elke dichter-existentie zonde, en wel deze: te dichten in plaats van te zijn, zich tot het goede en ware te verhouden via fantasie in plaats van goed en waarachtig te zijn, dat wil zeggen, er existentieel naar te streven zo te zijn.¹³⁷

De jongeman ziet de vrijheid in de wederkerende rust, die hij duidt als de mogelijkheid tot een nieuw begin, gedragen door een religieuze dimensie, maar in wezen heeft hij zich alleen tot het religieuze verhouden, i.p.v. werkelijk de confrontatie met het religieuze te zijn aangegaan; oftewel: God stond niet primair, de ontsnapping stond voor hem centraal, in tegenstelling tot bij Job, die waarachtig alles onderging en uitdrukte dat binnen een ziel rondgaat wanneer het zich tot God verhoudt, en die overwon, door nimmer het geloof in God als liefde los te willen laten.

De verliefdheid die de jongeman voor het meisje koesterde kwam in het licht van het dichterlijke te staan. Het dichterlijke reduceerde de verhouding tot een gebeuren dat alleen op hemzelf betrekking heeft en uitsluitend voor hem betekenis heeft, geheel afhankelijk van hoe hij zich voelt, wat de verhouding in principe tot een einde heeft gebracht. Zo is het ook gegaan met het religieuze: zijn religieuze stemming is door het dichterlijke louter stemming gebleven. De jongeman heeft de herhaling proberen te zoeken, maar uit het einde van het verhaal blijkt dat hij gewoon iets zocht wat hem uit zijn toestand zou kunnen bevrijden. Hier leent het religieuze zich niet voor, want het religieuze wil oprechtheid, zoals Job toonde, toen hij God als liefde wilde kennen. Dit te kunnen, dit waarachtig te kunnen door het te geloven te midden van alle verschikkingen die hem overkomen waren, toont de grootsheid van de vrijheid die Job zich eigen heeft gemaakt.¹³⁸ Job vocht voor de mensheid, voor de vrijheid en de liefde, de jongeman vocht alleen voor zichzelf. Job leed om het bestaan en wilde verzoening, de jongeman wilde bevrijd worden, wat volgens hem gebeurd is. Het meisje heeft hem rust geschonken en hij denkt dat hij zijn individualiteit weer heeft teruggekregen, waar hij een religieuze dimensie in herkent, maar zelf heeft hij er niets voor gedaan, hij heeft de wil niet in zich gedragen om God als liefde te zoeken, noch gehandeld in dienst van het meisje, wie hij in wezen een jaar lang aan haar lot heeft overgelaten. Had hij de herhaling zelf tot stand weten te brengen, dan had hij ook deze tijd weten in te halen, vanuit de vrijheid die hij zich eigen had weten te maken, en in dienst van het welzijn van het meisje, aldus Constantin Constantius.¹³⁹ Als hij de religieuze stemming die hij wel degelijk bezat, werkelijk in handelen had weten om te zetten, dan zou hij het meisje hebben gered, en niet andersom. Ook zou de verlovings van het meisje met een ander niet dezelfde betekenis voor hem hebben gehad. Dan zou zijn vreugde een vreugde zijn omdat het meisje rust heeft gekregen, i.p.v. dat hij nu rust heeft, omdat het meisje verder met haar leven is gegaan, i.p.v. dat hij dat nu denkt te kunnen, en zo betreft hij, ten gevolge van het dichterlijke, opnieuw alles op zichzelf.

Maar alles is nog niet verloren voor de jongeman! De betekenis van de herhaling zou anders te kort worden gedaan en geheel verkeerd worden begrepen. Dit is immers de kern van de herhaling als religieuze beweging, waarin het individu zich tot God als liefde verhoudt, voor wie nooit iets verloren kan gaan, omdat liefde nooit iets wil opgeven, en altijd in liefde uitstaat naar wie er uit liefde voor kiest. Het geloof dat de mogelijkheid tot een nieuw begin de hoeksteen van haar waarheid heeft gemaakt, het geloof dat de vrijheid van het individu als voorwaarde om bij het geloof te komen heeft gemaakt, kan nooit de mogelijkheid van het individu opgeven, omdat het geloof de liefde voor de mens niet kan opgeven, want dan zou het geloof zichzelf opgeven. Voor de jongeman eindigt zijn zoektocht naar het religieuze nadat hij hoort van de verlovings van het meisje met een ander. Maar de mogelijkheid om het religieuze te bereiken is nooit uitgesloten;

¹³⁷ S. Kierkegaard (Anti-Climacus), *De ziekte tot de dood*, Damon, Eindhoven, 2010, p. 93

¹³⁸ S. Kierkegaard, *Opbouwende toespraken*, Damon, Budel, 2011, p. 128-129

¹³⁹ S. Kierkegaard (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 99

misschien zal hij die 'sprong' nog wel maken, *daar is hij immers mens voor*. Laten we daarom in het volgende hoofdstuk de confrontatie met deze mogelijkheid bespreken, en stilstaan bij wat het individu in deze confrontatie ervaart en hoe hij deze 'sprong' daadwerkelijk kan maken. We zullen hierbij de beweging die Job maakt verbinden aan de beweging waartoe Christus ons oproept, d.w.z.: de vrijheid die Job zich eigen maakt door God als liefde te willen zien en te blijven zien is tegelijkertijd de confrontatie met een leven waarin het individu de liefde van God herhaalt in verhouding tot zijn medemens.

Deel II

De herhaling en de vraag naar het religieuze binnen het geheel van de pseudonieme geschriften

Het is mij te moede als een arme huurder, die een kamertje heeft gehuurd onder de dakspanten van een geweldig gebouw waaraan onophoudelijk verder wordt gebouwd en dat steeds mooier wordt gemaakt, terwijl hij tot zijn ontzetting meent te bespeuren dat de fundamenten het begeven.

S. Kierkegaard (Johannes Climacus) ¹⁴⁰

Als God in zijn rechterhand alle waarheid, en in zijn linker de enig altijd werkzame drang naar waarheid, ofschoon met de toevoeging mij altijd en eeuwig te vergissen, gesloten hield en tot mij sprak: 'Kies!' - zou ik met deemoed aan zijn linkerhand neervallen en zeggen: 'Vader, geef! De zuivere waarheid is immers toch maar voor U alleen.

Toen Lessing indertijd deze woorden zei, was het systeem vermoedelijk nog niet klaar; ach, en nu is hij dood. Had hij nu geleefd, nu het systeem merendeels klaar is, of althans, in bewerking is, en voor zondag gereed komt - nu, geloof mij, zou Lessing met beide handen hebben toegerepen.

S. Kierkegaard (Johannes Climacus) ¹⁴¹

Hoofdstuk I

Kierkegaard en Hegel

A.

Inleiding

In dit hoofdstuk zullen we stilstaan bij de beweging van de herhaling binnen Kierkegaards gehele pseudonieme productie. We zullen hierbij als voortzetting van wat we besproken hebben in het vorige hoofdstuk over het boek *De Herhaling*, bespreken wat Kierkegaard ons in deze geschriften te zeggen heeft over hoe het christendom zich aan het individu presenteert, en hoe de beweging van het geloof door het individu tot stand kan worden gebracht, om tot een zo volledig mogelijk inzicht te komen van wat Kierkegaard bedoeld heeft met dat de herhaling als 'opgave voor de vrijheid', een religieuze beweging veronderstelt. We zullen bespreken hoe Kierkegaard, nadat we bij Job hebben gezien hoe Kierkegaard de herhaling aanduidt als verzoening met de eeuwigheid, deze verzoening met de eeuwigheid onlosmakelijk verbindt aan de opdracht waarmee het christendom het individu confronteert, aan de hand van het voorbeeld van Christus' existentie, d.w.z.: de herhaling als religieuze beweging is de herhaling van Christus' existentie, als voorbeeld en leidraad voor onze persoonlijke existentie. Het is deze navolging die voor Kierkegaard de hoogste vrijheid van de concrete individuele existentie constitueert.

Om dit zo zorgvuldig mogelijk op te bouwen, en zo helder mogelijk uit te leggen wat Kierkegaard hiermee bedoelt, dienen we terug te gaan naar een opmerking van Constantin Constantius aan het begin van het vorige hoofdstuk aangaande de verhouding tussen de herhaling zoals Constantin Constantius die beschouwt, en de rol van de herhaling in de filosofie van Hegel, die stelt dat de gehele werkelijkheid een noodzakelijk en logisch proces is, dat zich voortbeweegt d.m.v. de herhaalde verzoening van tegenstellingen. Kierkegaard wijst er onvermoeibaar op dat Hegels

¹⁴⁰ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 24

¹⁴¹ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 90 (vertaling Dylan Prins)

systeemdenken de concrete individuele existentie als mogelijkheid veronachtzaamt ten faveure van een objectief systeem dat alles in zich opneemt en alles weet te verklaren, en als zodanig ook het christendom reduceert tot een gebeuren binnen de noodzakelijke en logische ontwikkeling van de werkelijkheid. Hier zet Kierkegaard zich tegen af in de pseudonieme geschriften, want het geloof is een hartstochtelijke keuze omwille van wat het christendom verkondigt: de absolute opdracht tot naastenliefde: 'het christendom neemt er geen genoegen mee een ontwikkeling binnen het geheel van de menselijke natuur te zijn; een dergelijk engagement is te weinig om God aan te bieden'.¹⁴² Hierbij verschijnt ook zijn nadruk op de beweging van de herhaling, die niet een beweging van de werkelijkheid is, waarin tegenstellingen met elkaar verzoend worden, en waaruit de werkelijkheid zich logisch ontwikkelt, maar een transcendente beweging die alleen door het individu zelf tot stand kan worden gebracht, door het individu die existeert als mogelijkheid te midden van het gebeuren van de werkelijkheid (*inter-esse*), en uitstaat naar het absolute dat in het geloof wordt verkondigd.

Laten we daarom voordat we Kierkegaards pseudonieme geschriften bespreken, eerst een helder overzicht geven van Hegels denken, om beter te kunnen begrijpen vanuit welke positie Kierkegaard vertrekt, want Hegel fungeert in vrijwel ieder pseudoniem werk van Kierkegaard, als toonbeeld van waarom het in de filosofie misgaat wanneer het zich tot het christendom verhoudt.

B.

De dialectiek van Hegel

Hegels dialectiek laat zich in het kort als volgt uitleggen: de werkelijkheid is opgebouwd uit begrippen die aan elkaar zijn tegengesteld. Tegenover ieder begrip staat een ander begrip die de negatie van de eerstgenoemde behelst, wat Hegel het negatief-redelijke noemt. Deze negatie van het eerste begrip, oftewel: de tegenstelling, is een 'bepaalde' negatie (aangezien het de directe negatie is van een begrip waar ze tegenover staat).¹⁴³ Maar juist omdat het bepaald is als de negatie van het begrip, is de tegenstelling van een hogere orde, d.w.z.: pas in de negatie van een begrip, verschijnt de betekenis van het begrip. Bijvoorbeeld: 'het zijn' kan pas worden begrepen wanneer 'het niets' wordt begrepen als haar tegenstelling. Volgens Hegel is daarom iedere negatie productief, omdat de negatie verschijnt als de voortdrijvende macht en de voortzetting van kennis in het algemeen.¹⁴⁴ In de negatie van de tegenstelling gebeurt iets opmerkelijks, waardoor de tegenstellingen uiteindelijk met elkaar verzoend worden in een hogere synthese, wat Hegel ook wel het positief-redelijke noemt. Uit de negatie ontstaat een synthese van de twee tegenstellingen, die aantoon dat ze in wezen helemaal niet aan elkaar zijn tegengesteld, maar identiek zijn, zonder dat ze hun particuliere identiteit verliezen. In de synthese ontstaat er een absolute eenheid van de tegenstellingen, waarin de tegenstelling wordt opgeheven (*Aufhebung*), en waarin de tegenstellingen als deelverschijnselen van één geheel verschijnen.¹⁴⁵ Uit iedere synthese ontstaan nieuwe tegenstellingen, die vanuit ditzelfde proces worden opgeheven en waaruit respectievelijk nieuwe tegenstellingen, en nieuwe syntheses ontstaan. De voortdurende herhaling van dit proces is hoe, volgens Hegel, de werkelijkheid zich voortbeweegt en ontwikkelt.

Laten we deze ontwikkeling verder belichten aan de hand van een voorbeeld, aan de hand van de begrippen 'zijn, niets, en worden', die Hegel aan het begin van de *Logik* gebruikt om zijn dialectiek op gang te brengen, en die de zelfbeweging die schuilgaat in de ontwikkeling van de

¹⁴² S. Kierkegaard (J. Climacus), *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, 1995, p. 317

¹⁴³ G. Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1927/1928, Band 4, p. 51

¹⁴⁴ Ibid., p. 51

¹⁴⁵ R. Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx*, Het Spectrum, Utrecht, 1969, p. 92

werkelijkheid, inzichtelijk maakt.

Hegel begint bij 'het zijn', dat hij 'het onbepaalde onmiddellijke' noemt. 'Zijn' is het 'meest algemene begrip', omdat het alles omvat waarvan we spreken dat bestaat, zonder daar verder iets aan toe te voegen.¹⁴⁶ 'Het zijn' is, omdat het zijn wel degelijk 'iets' is, zonder dat een verdere bepaling van *wat* het is mogelijk is, alleen als stelling 'bepaald', oftewel: 'het zijn' is 'bepaald' als het meest onbepaalde begrip. Hier begint de dialectische beweging al vorm te krijgen, aangezien 'het zijn' als zodanig 'leegte' is, en het *niets* specifiek 'bepaald'. Er is daarom voor Hegel in 'het zijn' 'nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dieß reine, leere Anschauen selbst. Es ist eben so wenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dieß leere Denken. Das Seyn, das unbestimmte Unmittelbare ist in der Tat Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts'.¹⁴⁷ Het ontbreekt 'het zijn' aan 'bepaaldheid', oftewel: de inhoud van 'het zijn' is leeg, en alleen op deze wijze kan ze 'bepaald' worden.

Vervolgens behandelt Hegel 'het niets', als tegenstelling van 'het zijn', en komt daarbij tot de conclusie dat 'het niets' eveneens op dezelfde wijze 'bepaald' dient te worden als 'het zijn'. 'Het niets' is de afwezigheid van bepaling en inhoud en kan daarom alleen 'bepaald' worden als de afwezigheid van inhoud, waardoor 'het niets' op eigenaardige wijze samenvalt met wat hij onder 'zijn' verstaat. 'Zijn' en 'niets' worden hier als begrippen, begrepen als volkomen hetzelfde, hoewel ze tegelijkertijd elkaars absolute tegenstellingen zijn. En toch blijft het zo, dat ze onafscheidelijk van elkaar zijn en intrinsiek aan elkaar zijn verbonden.¹⁴⁸ Hegel stelt dat hieruit volgt dat de waarheid die aan de kern van beide begrippen ligt, gevonden dient te worden in de beweging van de onmiddellijke wisselwerking die tussen beide begrippen plaatsvindt, waarin het ene in het andere wordt opgenomen. Deze gedachte leidt volgens Hegel tot een beweging waarin beide begrippen van elkaar worden onderscheiden, maar waarin de intrinsieke eenheid van de twee onherroepelijk naar voren komt: de beweging van 'het worden', als de synthese van 'zijn' en 'niets'.¹⁴⁹ In 'het worden' vindt zowel 'het zijn', als 'het niets' op zelfde wijze plaats, en in 'het worden' bestaan beide evenredig en tegelijkertijd. Voor Hegel betekent dit dat 'het worden' de tegenstelling opheft, en ze tot eenheid maakt, waardoor zowel 'het zijn' als 'het niets' in hun volledigheid begrepen kunnen worden, oftewel: de werkelijke bepaling en de werkelijke inhoud van zowel 'het zijn' en 'het niets', die op zichzelf beide als 'onbepaald' werden 'bepaald', komt pas tot stand door de hogere synthese van de twee: 'het worden': 'Das Werden ist das Bestehen des Seyns so sehr als des Nichtseyns; oder ihr Bestehen ist nur ihr Seyn in *Einem*, gerade dieß ihr Bestehen ist es, was ihren Unterschied eben so sehr aufhebt'.¹⁵⁰

Voor Hegel ontwikkelt zich vanuit 'het zijn' en 'het niets', 'als vastomlijnde begrippen, 'het worden', als vloeiend begrip. Hegel duidt dit aan als de zelfbeweging van de begrippen, oftewel: de ontwikkeling vloeit voort uit de begrippen zelf.¹⁵¹ De werkelijkheid is vanuit deze structuur opgebouwd, en dus wordt de werkelijkheid gedragen en ontwikkelt ze zich door een logica en een noodzakelijkheid die in de werkelijkheid zelf besloten ligt, die in de structuur van de werkelijkheid is

¹⁴⁶ G. Hegel, *Wissenschaft der Logik,, Band 1: Die Objektive Logik*, Jazzybee Verlag, Altenmünster, 2016, p. 43

¹⁴⁷ Ibid., p. 59

¹⁴⁸ Ibid., p. 60

¹⁴⁹ G. Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1927/1928, Bd. 4, p. 87ff,

¹⁵⁰ G. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Band 1: Die Objektive Logik*, Jazzybee Verlag, Altenmünster, 2016, p. 51

¹⁵¹ R. Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx*, Het Spectrum, Utrecht, 1969, p. 97

ingebied.¹⁵² De hele werkelijkheid is daarom één groot dialectisch proces, dat zich voortdurend ontwikkelt vanuit de synthese van de tegenstellingen, en een proces toont dat d.m.v. het denken, aangezien dit proces zich op logische en noodzakelijke wijze ontvouwt, volledig kan worden begrepen. In deze zin is iedere gebeurtenis in de werkelijkheid een gebeuren dat niet anders had kunnen zijn.

De beweging van de werkelijkheid is voor Hegel de ontwikkeling van de werkelijkheid in haar streven naar het absolute weten; oftewel: de dialectische methode heeft de taak om de historische ontwikkeling van de werkelijkheid op basis van logische principes te volgen en te begrijpen als een streven naar de kennis waarmee de werkelijkheid op absolute wijze met zichzelf samenvalt. De werkelijkheid kent als doel zichzelf te actualiseren en te verwerkelijken vanuit zichzelf, d.w.z. vanuit de begrippen waaruit de werkelijkheid is opgebouwd, en het is dit doel, dat voortdurend in iedere beweging van de werkelijkheid schuilgaat en haar voortbeweegt. Het einde van deze beweging, waarin er geen nieuwe tegenstellingen meer kunnen ontstaan leidt volgens Hegel tot het absolute weten, waarin denken en werkelijkheid op absolute wijze met elkaar worden verzoend en waardoor de werkelijkheid in z'n geheel begrepen kan worden.¹⁵³ Wanneer dit bereikt wordt, dan zal het eindige in het oneindige worden opgeheven, en het oneindige in de eindigheid aanwezig zijn, oftewel: de eeuwigheid zal gekend worden, de werkelijkheid zal samenvallen met het denken, en de werkelijkheid zal idealiteit zijn.¹⁵⁴

Hegel stelt dat het christendom van alle religies het meest beantwoordt aan de term 'absolute religie', omdat het christendom het meest samenvalt met de religie die de werkelijkheid noodzakelijkerwijs dient te ondergaan om bij het absolute weten te komen.¹⁵⁵ Het christendom is een noodzakelijke ontwikkeling binnen de werkelijkheid, en biedt een deel van de kennis die noodzakelijk is voor de beweging van de werkelijkheid in haar streven naar het absolute weten, *maar ze is niet het doel zelf*. Het is uitsluitend de filosofie die de ontwikkeling van de werkelijkheid in haar streven naar het absolute weten vermag te duiden, want de filosofie is nodig om in concepten te brengen wat het religieuze alleen kan verkondigen; oftewel: in het religieuze gaat het in wezen om een gevoel, en alleen de filosofie kan dit gevoel begripsmatig duiden.¹⁵⁶

C.

Kierkegaards voorlopige gedachten

Volgens Kierkegaard is Hegels filosofie geen 'levend' denken, oftewel: het is niet een denken dat stilstaat bij de innerlijke werkelijkheid van de concrete individuele existentie. Hegel wil alles systematiseren, waardoor hij volgens Kierkegaard voorbij gaat aan dat het individu als existerende de werkelijkheid innerlijk ervaart. Het systeem kan nooit stilstaan bij wat het individu als existerende ondergaat en voelt, zoals de liefde, het lijden, de schuld, hoop, berouw, haat, en het verdriet; het systeem kan nooit werkelijk stilstaan bij wat het individu voelt wanneer hij eenzaam is, of verdrietig, wanneer hij lijdt, of wat hij ondergaat in de mogelijkheid om zijn vijand te vergeven; oftewel: deze innerlijke en persoonlijke gevoelens kunnen nooit objectief worden geduid, en daarmee net zomin

¹⁵² G. Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1927/1928, Band 4 p. 52

¹⁵³ R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Nabu Press, 2010, p. 255

¹⁵⁴ G. Hegel, *Sämtliche Werke*, J. Lasson, G Hoffmeister, Leipzig, 1911, p. 105

¹⁵⁵ P. Gardiner, *Kierkegaard*, Lemniscaat, 2001, Rotterdam, p. 42

¹⁵⁶ G. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, J. Lasson, Leipzig, 1920, p. 7, verwijst naar de tweede druk van het boek uit 1827, niet naar de eerste druk uit 1817

de mogelijkheid van het individu om zijn leven in verhouding tot deze innerlijke ervaringen vorm te geven.¹⁵⁷ Ieder systematisch onderzoek, iedere logische analyse van het bestaan gaat voorbij aan de concrete werkelijkheid van het existierende individu, aan de innerlijke verhouding van het individu tot de werkelijkheid om hem heen, en de vrijheid waarmee het individu zich tot deze werkelijkheid verhoudt.

In het objectieve denken verdwijnt ook de mogelijkheid van het geloof, aangezien het systeem, waarin de individuele vrijheid als erkenning van de noodzakelijkheid wordt beschouwd, de meest absolute en meest volhardende mogelijkheid ontkent waar de existierende door de eeuwigheid mee geconfronteerd wordt: de paradox van het geloof, dat de zoon van God stierf aan het kruis.¹⁵⁸ Zo schrijft Kierkegaard in een dagboeknotitie: "Geloven is eigenlijk verder gaan op een weg, waar alle menselijke wegwijzers in één richting wijzen: terug, terug, terug."¹⁵⁹ De verschijning van het christendom als paradox onttrekt zich aan iedere rationele verklaring, en roept op tot geloof, tot een verhouding die zowel vanuit de existentie ontstaat, als te midden van het concrete gebeuren van de existentie beslist wordt, een verhouding die zich als geloof ontvouwt, en door de absolute ernst van het bestaan dient te worden gedragen, d.w.z.: de opdracht tot naastenliefde waar Christus' existentie van getuigt.¹⁶⁰ Want, zo stelt Kierkegaard, wat kan het individu werkelijk met het christendom wanneer het louter een deel van het systeem is, wat kan het christendom betekenen voor het existierende individu gedurende zijn bestaan op aarde wanneer het hem niet confronteert met het voorbeeld van Christus zelf? Wat betekent het werkelijk om te beschrijven wat het christendom betekent voor de structuur, de geschiedenis en de ontwikkeling van de werkelijkheid, zolang dit het individu niet aanspreekt en een hartstocht in hem doet ontwaken, die hem bewust maakt van zijn persoonlijke existentie en de mogelijkheid die zijn existentie in zich draagt?¹⁶¹ En het is in dit kader waarbinnen de beweging van de herhaling verschijnt, als een hartstocht van de vrijheid, als een mogelijkheid die de eeuwigheid omarmt, een mogelijkheid die de liefde die in de eeuwigheid verschijnt, herhaalt te midden van de concrete werkelijkheid.¹⁶²

Laten we dit aan de hand van Kierkegaards pseudonieme geschriften verder uitwerken door de beslissende thema's uit deze werken te bespreken, om stapsgewijs, beginnend bij Kierkegaard' meest primaire intuïtie aangaande de concrete individuele existentie, een helder en overzichtelijk beeld te kunnen geven van hoe het individu bij het geloof komt, en daarmee tot een dieper inzicht te komen van de rol van de herhaling binnen zijn schrijverswerkzaamheid.

¹⁵⁷ R. Heiss, *Hegel, Kierkegaard, Marx*, Het Spectrum, Utrecht, 1969, p. 265

¹⁵⁸ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn 1995, p. 67-77

¹⁵⁹ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, X, 4 A, 489

¹⁶⁰ S. Kierkegaard, *For Self-Examination and Judge for Yourselves*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 188

¹⁶¹ S. Kierkegaard, *Dagboeken*, Arbeiderspers, Amsterdam, 1991, p. 28-35

¹⁶² S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117, p. 293

Hoofdstuk II

De kritiek op de filosofie, en de filosofische analyse van het religieuze in dienst van het religieuze bij Kierkegaard

A.

Subjectiviteit is waarheid

Het is Kierkegaard er niet om te doen systematisch de werkelijkheid te onderzoeken vanuit een logische analyse van begrippen, of om een waarheid te vinden die objectief geformuleerd en vastgesteld kan worden, waardoor de werkelijkheid in haar geheel kan worden verklaard door het denken. Het is een andere waarheid waar Kierkegaard zich op richt: de waarheid van de subjectiviteit.¹⁶³

Subjectiviteit betekent voor Kierkegaard de werkelijkheid van de concrete en onherleidbare existentie van het individu in de werkelijkheid, de persoonlijke en innerlijke verhouding van het individu tot zichzelf en tot het gebeuren van de werkelijkheid om hem heen.¹⁶⁴ In de filosofie en de wetenschap wordt het individu veelal beschreven als een rationeel autonoom subject, die zich vanuit het denken tot de werkelijkheid verhoudt, om zichzelf en de werkelijkheid om zich heen (voor zover mogelijk) te begrijpen. Maar voor Kierkegaard is het denken maar een manier van het existerende individu om zich tot de werkelijkheid te verhouden, en niet de beslissende verhouding, want het individu is primair existerende in de werkelijkheid. Iedere verhouding van het individu tot de werkelijkheid komt voort uit zijn existentie, en wordt vanuit zijn existentie beslist, d.w.z.: het individu kiest hoe hij zich tot de werkelijkheid wil verhouden, waardoor hij zich voortdurend onttrekt aan iedere poging om zijn existentie vast te leggen. Door de vraag naar de objectieve waarheid te stellen, verdwijnt voor Kierkegaard de vraag naar de waarheid van de concrete individuele existentie, de waarheid van de innerlijke verhouding van het individu tot de vragen: 'Hoe moet ik leven?', en: 'Wat betekent het om als mens op aarde te bestaan?', die binnen het domein van de individuele mogelijkheid verschijnen, en vanuit de individuele mogelijkheid voortdurend opnieuw beantwoord worden.¹⁶⁵ We dienen daarom ook niet te spreken van 'de taak van de filosofie', of de taak van welke andere discipline die zich tot de werkelijkheid wil verhouden, omdat primair het individu als existerende geconfronteerd wordt met 'zichzelf te verstaan in zijn existentie'.¹⁶⁶

Het gaat bij Kierkegaard dus niet om de waarheid van de werkelijkheid en van de concrete individuele existentie, maar om de waarheid van dat het individu de werkelijkheid als existerende ervaart; het gaat hem niet om de waarheid van hetgeen waartoe het individu zich verhoudt, maar om de waarheid van de verhouding zelf. Kierkegaard schrijft in *Afsluitend Onwetenschappelijk Naschrift* (1846) onder het pseudoniem Johannes Climacus, een van zijn belangrijkste pseudonieme auteurs in de strijd tegen het objectieve denken:

Binnen een objectieve reflectie, verschijnt de waarheid als iets objectiefs, d.w.z.: als een object, en is alles erop gericht het subject te veronachtzamen. Binnen een subjectieve reflectie verschijnt de waarheid als iets dat op innerlijke en subjectieve wijze toegeëigend dient te worden, en waar het werkelijk om draait is al existerende steeds dieper door te dringen in de

¹⁶³ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 107, 167, 170-177

¹⁶⁴ Ibid., p. 164-165

¹⁶⁵ Ibid., p. 105, 167

¹⁶⁶ S. Kierkegaard (Anti-Climacus), *De ziekte tot de dood*, Damon, Eindhoven, 2010, p. 158

subjectiviteit (...) De objectieve reflectie maakt van het subject iets toevalligs, en reduceert daarbij de existentie tot iets onverschilligs, en verdwijnend.¹⁶⁷

Voor Kierkegaard is de werkelijkheid van de concrete individuele existentie een hartstocht, en niet een probleem dat opgelost kan worden; het is een zoektocht naar *een* waarheid waarvoor het individu wil leven en sterven, en dat nooit een deel van het systeem kan worden.¹⁶⁸ Het is deze waarheid, deze innerlijke waarheid van het existierende individu *als mogelijkheid*, waar Kierkegaard zich op richt in de pseudonieme geschriften, een waarheid die niet objectief vastgelegd kan worden, welk systeem er ook van de werkelijkheid wordt opgetekend, want het existierende individu, vanuit de vrijheid die hij als existierende in zich draagt, is te contingent om erin te worden opgenomen.¹⁶⁹

B.

Mogelijkheid en noodzakelijkheid

Het is van cruciaal belang te vermelden dat Kierkegaard in de pseudonieme geschriften voortdurend schrijft over subjectief-*worden*, over christen-*worden*, en al zijn beslissende religieuze categorieën aanduidt als bewegingen. ‘Herhaling’, ‘oneindige resignatie’, ‘sprong naar het geloof’, ‘angst’, ‘vertwijfeling’, ‘zonde’, ‘vergeving’, worden allemaal expliciet aangeduid als innerlijke ontwikkelingen, als ‘bewegingen van de vrijheid’, ‘bewegingen op geestelijk vlak’, en als ‘transcendente bewegingen’.¹⁷⁰ Kierkegaard doet dit om de gespannen verhouding tussen de noodzakelijkheid van beweging bij Hegel, en zijn eigen duiding van beweging als mogelijkheid te belichten, waarmee hij de lezer wil wijzen op de beweging van de concrete individuele existentie, i.p.v. de beweging van de werkelijkheid.

Voor Hegel kent de werkelijkheid, zoals we eerder besproken hebben, een inherente logische structuur, die, d.m.v. de voortdurende verzoening van tegenstellingen (mediatie), zich noodzakelijkerwijs ontvouwt. In deze logische analyse van Hegel worden de werkelijkheid, het individu en de existentie opgenomen, en zo verschijnt de mogelijkheid van het individu binnen Hegels categorie van de modaliteit (werkelijkheid, mogelijkheid, noodzakelijkheid) als ‘opgeheven’ moment binnen de noodzakelijkheid, waardoor mogelijkheid als het ware gedragen wordt door noodzakelijkheid.¹⁷¹ De noodzakelijkheid ligt voor Hegel aan de grondslag van de werkelijkheid, wat begrepen zal worden wanneer de werkelijkheid als redelijk wordt begrepen en de redelijkheid als werkelijk.¹⁷² Volgens Hegel bestaat mogelijkheid dus wel, maar ze is vanuit de rede niet in de volste zin van het woord *werkelijk*. Bij Hegel is alles wat is noodzakelijk, en alles wat noodzakelijk is, is het ‘ontwikkelde’ werkelijke, d.w.z.: wanneer het werkelijke redelijk wordt, en het redelijke werkelijk, zal duidelijk worden dat de werkelijkheid noodzakelijkheid is, en dat iedere geactualiseerde mogelijkheid *in wezen* noodzakelijk is geweest.¹⁷³

¹⁶⁷ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 161, 164-165 (vertaling Dylan Prins)

¹⁶⁸ Ibid., p. 167, 226

¹⁶⁹ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 29, 33, 171, 279

¹⁷⁰ J. Taels, nawoord bij S. Kierkegaard (Constantin Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 139

¹⁷¹ J. Sperna Weiland, commentaar bij S. Kierkegaard (V. Haufniensis) *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 313

¹⁷² G. Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1927/2928, Band 7, p. 32ff

¹⁷³ J. Sperna Weiland, commentaar bij S. Kierkegaard (V. Haufniensis) *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 313

Johannes Climacus stelt in *Wijsgerige Kruimels* (1844) dat dit geen werkelijke beweging constitueert, want ‘alles wat wordt, bewijst juist door te worden, dat het niet noodzakelijk is; want het enige wat niet kan worden is het noodzakelijke, omdat het noodzakelijke *is*’ (...) ‘in de logica mag geen beweging *worden*, want de logica *is*’.¹⁷⁴ Mogelijkheid is geen ‘opgeheven’ moment binnen de werkelijkheid, maar het concrete gebeuren van de individuele existentie zelf, en het beslissende in de beweging van de werkelijkheid, want de werkelijkheid wordt wat ze wordt door de keuzes van ieder afzonderlijk individu.

Laten we daarom kijken naar hoe mogelijkheid als beweging van de subjectiviteit zich volgens Johannes Climacus ontplooft.

Hegels denken gaat ervanuit dat hetgeen dat wordt, iets wordt vanuit wat het is, dat iedere verandering die in het worden plaatsvindt, al in hetgeen dat wordt, besloten ligt; maar, zo stelt Johannes Climacus, dit ligt anders bij het worden dat plaatsvindt binnen de subjectiviteit.¹⁷⁵ Johannes Climacus stelt dat ‘worden’ door Hegel als ontwikkeling wordt opgevat, terwijl Johannes Climacus wil benadrukken dat ‘worden’ eerder begrepen dient te worden als ‘een in het bestaan treden’.¹⁷⁶ Dit is het cruciale onderscheid, aangezien het niet gaat om een verandering van hetgeen dat bestaat, maar om een ontstaan van hetgeen dat wordt. Voor Johannes Climacus wordt hetgeen dat wordt iets anders door de beweging van het worden zelf, oftewel: iedere wording brengt iets nieuws tot stand, wat het in essentie nog niet was voorafgaand aan het worden; hiermee staat of valt het worden als beweging, anders is worden alleen een verandering van wat het al was, en blijft de essentie van hetgeen dat wordt onveranderd.¹⁷⁷ De verandering die plaatsvindt dient volgens Johannes Climacus niet te worden beschouwd vanuit de essentie van dat wat wordt, maar vanuit de existentie van het wordende, als beweging naar het zijn van iets nieuws. De werkelijke beweging van het worden kan alleen vanuit de subjectiviteit worden verstaan. Deze beweging naar het zijn van iets nieuws geschiedt vanuit het niet-zijn van hetgeen dat in wording is. Maar wat is dit niet-zijn in de beweging van het worden? Johannes Climacus stelt dat het niet-zijn van het wordende toch altijd zijn is; en dit belooft de crux te zijn van het worden als beweging van de subjectiviteit.¹⁷⁸ Dit niet-zijn dat toch is, en wat het beslissende is voor het ontstaan van het zijn van iets nieuws, is wat Johannes Climacus ‘mogelijkheid’ noemt.¹⁷⁹ Dit ogenblik van niet-zijn, dat tegelijkertijd *is*, is de mogelijkheid tot iets nieuws, de mogelijkheid tot iets wat voorheen nog niet bestond. Mogelijkheid is, maar is tegelijkertijd ook niet omdat het mogelijke pas ontstaat in het ogenblik dat *de mogelijkheid* werkelijkheid wordt, wanneer het actueel wordt in de beslissing van het individu, gedragen door de vrijheid: ‘alle worden geschiedt door vrijheid (...) worden is de verandering van de werkelijkheid door vrijheid’.¹⁸⁰

Wanneer Johannes Climacus de verhouding stelt tussen mogelijkheid en het ogenblik, en dat mogelijkheid iets nieuws tot stand brengt en een ‘in het bestaan treden’ bedraagt, dan schuilt hier een verwijzing in naar de mogelijkheid van het geloof, de mogelijkheid waar Gods menswording het

¹⁷⁴ S. Kierkegaard (J. Climacus) *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, 1995, p. 107; S. Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 152

¹⁷⁵ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, 1995, p. 107

¹⁷⁶ Ibid., p. 107

¹⁷⁷ Ibid., p. 107

¹⁷⁸ Ibid., p. 107

¹⁷⁹ Ibid., p. 107

¹⁸⁰ Ibid., p. 107-108, 110

individu mee confronteert.¹⁸¹ Gods menswording heeft zich voltrokken in het ogenblik, en in dit ogenblik, waar het tijdelijke en het eeuwige elkaar raken, wat hij in Bijbelse termen aanduidt als ‘de volheid des tijds’ (Gal. 4: 4-7), verschijnt, voorbij iedere poging van het verstand om dit ogenblik te verklaren, de mogelijkheid van het geloof.¹⁸² Wat Johannes Climacus hiermee stelt is dat in het ogenblik van Gods menswording, als het binnentreden van de eeuwigheid in de tijdelijkheid, het individu geconfronteerd wordt met een *transcendente* mogelijkheid waarin alles nieuw kan worden gemaakt, een mogelijkheid die het individu van nieuw leven kan voorzien, vanuit de liefde waardoor God mens is geworden, een liefde die alles kan en alles *wil* vergeven (Joh. 3:16, 13:34, II Kor. 5:17, Op. 21:5). In de confrontatie met deze mogelijkheid, verschijnt aan het individu de waarheid van Gods menswording: om gelijkend naar Christus’ voorbeeld, op absolute wijze anderen lief te hebben zoals Christus hem liefheeft, om anderen te vergeven, zoals Christus hem vergeeft, als de wijze waarop het individu zijn geloof dient uit te drukken (Matt. 25: 45, Joh. 12:24).¹⁸³ En het is deze mogelijkheid, een mogelijkheid die een transcendentie vereist, een sprong voorbij iedere zekerheid, die Kierkegaard aanduidt als de meest absolute mogelijkheid van de concrete individuele existentie, en het belang van de mogelijkheid van de concrete individuele existentie, ten volle indachtig is.¹⁸⁴

We hebben inzake Job gezien hoe Kierkegaard de herhaling verbindt aan de verzoening met de eeuwigheid, en we zullen ons nu richten op hoe in deze verzoening, in de verhouding tot Christus, de opdracht van het geloof verschijnt: de opdracht van de absolute wil tot liefde.¹⁸⁵ En het is deze opdracht die de ware beweging van de herhaling behelst, en daarmee de hoogste vrijheid van de concrete individuele existentie.

We zullen dit wederom, zoals Kierkegaard zelf ook doet in de pseudonieme geschriften, afzetten tegen het gedachtengoed van Hegel.

C.

Het geloof als objectieve onzekerheid door hartstocht gedragen

Voor het objectieve denken is het christendom een louter historisch gebeuren, dat uitsluitend als zodanig benaderd dient te worden. In een objectief onderzoek naar het christendom dient de onderzoeker zich te baseren op de diverse historische bronnen die hem ter beschikking staan, die hij met een kritische blik dient te benaderen om de waarheid van het gebeuren dat hij onderzoekt zo objectief mogelijk te kunnen achterhalen. Het christendom en haar bronnen dienen te worden onderzocht als ieder ander object van onderzoek, met dezelfde criteria als waarmee andere historische gebeurtenissen zouden worden onderzocht.

Een probleem naar een objectief onderzoek naar het christendom, zo stelt Johannes Climacus, is dat het christendom van zichzelf stelt dat het de waarheid van het bestaan is: de eeuwige waarheid.¹⁸⁶ Dit is voor het objectieve denken nooit een reden geweest om van een

¹⁸¹ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, 1995, p. 107

¹⁸² Ibid., p. 62

¹⁸³ S. Kierkegaard, *Kierkegaard's Journals and Notebooks Volume 4*, Princeton University Press, Princeton, 2011, p. 212

¹⁸⁴ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, 1995, p. 113-117

¹⁸⁵ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117, p. 293

¹⁸⁶ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 19-50; J. Sperna Weiland, commentaar bij S. Kierkegaard (V. Haufniensis) *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 307

onderzoek naar het christendom af te zien. Het christendom is gedurende vele eeuwen, zowel vanuit de geschiedkunde, de wetenschap, de filosofie, de filologie, en zelfs vanuit de theologie (die vast wil stellen wat niet vastgesteld kan worden, en daarmee voorbij gaat aan de waarheid die ze zegt te verdedigen), meerdere malen onderzocht, telkens met de pretentie dat er beslissende objectieve waarheden over het christendom kunnen worden uitgesproken.¹⁸⁷

Johannes Climacus benadrukt dat een dergelijk onderzoek het christendom nooit serieus neemt, omdat het objectieve onderzoek de waarheid die het christendom beweert te zijn, noch kan ontkennen, noch bevestigen. Wanneer het christendom van zichzelf stelt dat het de eeuwige waarheid is, dan kan de waarheid van een dergelijke bewering niet objectief vastgesteld kan worden. Het gaat voor Johannes Climacus daarom niet om de objectieve/historische waarheid van het christendom, maar om de waarheid van de verhouding van het individu tot het christendom.¹⁸⁸ De waarheid die het christendom beweert te zijn, behelst voor het individu een confrontatie met zijn existentie en de mogelijkheid van zijn existentie, het is een waarheid waar het individu voor kan te kiezen, en waar hij of zij alleen in kan geloven aan de hand van Christus' existentie: 'Deze beslissing (is) er voor de mens op een heel andere manier: of hij geloven wil, wat Hij gezegd heeft te zijn, dat Hij God is, of dat hij dat niet geloven wil'.¹⁸⁹ Iedere andere wijze waarop het christendom benaderd wordt, gaat volgens Johannes Climacus voorbij aan wat het christendom zelf ter sprake wil brengen:

Het christendom protesteert tegen iedere vorm van objectiviteit, want het wil dat het individu zich oneindig en hartstochtelijk bekommerd om de mogelijkheid van zijn existentie. Waar het naar vraagt, is subjectiviteit; de waarheid van het christendom, als het christendom waarheid is, dan ligt deze waarheid in deze verhouding, in objectieve zin bestaat het niet. Als het alleen in de enkeling aanwezig is, dan is het ook daadwerkelijk alleen in hem aanwezig, en er is een grotere christelijke vreugde in de hemel over deze enkeling, dan over de hele wereldgeschiedenis en het systeem, die, als objectieve krachten, onevenredig zijn met dat wat christelijk is.¹⁹⁰

Voor Johannes Climacus levert een objectief onderzoek naar de waarheid van het christendom voor niemand iets op. Het zal het individu dat niet gelooft maar zoekende is niet dichterbij het geloof brengen, en geen enkele gelovige zal zijn geloof sterker zien worden door een dergelijk onderzoek. Het onderzoek wordt zelfs een struikelblok, aangezien geloof met kennis wordt verward, en het individu hierdoor voorbij gaat aan waar het christendom zelf toe oproept en waar het hem of haar mee wil confronteren.¹⁹¹

Ook voor de tegenstanders van het geloof levert het objectieve onderzoek niets op, want geen enkel onderzoek kan over het christendom beweren dat het niet is wat het beweert te zijn, aangezien het christendom oproept tot geloof, is geen enkele kennis sterk genoeg is om *de mogelijkheid van het geloof* betekenisloos te verklaren en af te schaffen. Als God ons oproept om in hem te geloven, zo merkt Climacus op, dan zal hij zichzelf niet ten behoeve van objectief onderzoek kenbaar maken.¹⁹²

De waarheid van het christendom is een innerlijke waarheid, die het individu alleen kan

¹⁸⁷ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978 V, B, 53, p. 6

¹⁸⁸ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 16, 28

¹⁸⁹ S. Kierkegaard (Anti-Climacus), *Oefening in christendom*, Damon, Budel, p. 29, 30

¹⁹⁰ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 108 (vertaling Dylan Prins)

¹⁹¹ Ibid., p. 26

¹⁹² Ibid., p. 26-27

bereiken in het ogenblik van de beslissing:

Dus ik neem het tegenovergestelde aan, dat de vijanden van het christendom geslaagd zijn in wat zij wensen aan te tonen aangaande de bijbelse teksten, met een zekerheid die de volijverigste hartstocht van hun tegenstanders overstijgt- en wat nu? Hebben zij het christendom af weten te schaffen? Beslist niet. Hebben ze de gelovige geschaad? Evenmin. Hebben ze het gelijk verworven en objectief bewezen dat een mens niet gelovig kan zijn? Ook niet. Dat wil zeggen, ook al zijn deze boeken niet door die en die auteurs geschreven, en zijn ze niet authentiek, niet integer, het zal nooit zo zijn dat ze kunnen bewijzen dat deze auteurs niet hebben bestaan, en dat Christus ook niet bestaan heeft. Hieruit volgt dat de gelovige nog steeds evenveel recht heeft en geheel vrij is in zijn keuze om te geloven. Laten we hier behoedzaam zijn. Want als het individu de keuze maakt om niet meer te geloven aan de hand van een demonstratie die de mogelijkheid tot geloof weet af te schaffen, dan is hij het geloof al kwijt omdat hij een dergelijke demonstratie überhaupt voor mogelijk houdt. Als het zover zou komen, dan zou de gelovige enige schuld moeten worden toebedeeld, aangezien hij de eerste stap maakt, en geheel in de handen speelt van het ongeloof omdat hij zelf bewijs denkt nodig te hebben.¹⁹³

De subjectiviteit vraagt niet 'Wat is het christendom?', maar 'Hoe is het christendom?', en daarmee vraagt de subjectiviteit naar de existentie van Christus en de opdracht die hij stelt, en niet naar de beschouwing, waarin de keuze om te geloven voortdurend wordt uitgesteld.¹⁹⁴ Dit is de vergissing van ieder objectief denken, en het is voor Johannes Climacus tegelijkertijd de vergissing van de filosofie, want de filosofie wil de werkelijkheid begrijpen, ze wil de werkelijkheid verklaren, i.p.v. te ervaren. Constantin Constantius en Johannes Climacus stellen in hun geschriften dat het individu, zoals we in het eerste deel gezien hebben, als 'inter-esse' existeert, te midden van het gebeuren van de werkelijkheid, dat niet alleen als mogelijkheid aan hem verschijnt, maar waar hij zich altijd zelf als mogelijkheid toe verhoudt. Interesse in iets tonen, verhoudt zich volgens Kierkegaard altijd tot deze gedachte: dat het individu zich positioneert te midden van hetgeen waar hij interesse in toont, en zich er hartstochtelijk toe verhoudt. Het objectieve onderzoek naar het christendom is voor degene die het onderzoekt een zoektocht naar de objectieve waarheid, een waarheid die vastgesteld kan worden, en niet naar de waarheid ervan voor zijn of haar persoonlijke individuele existentie. De onderzoeker is geïnteresseerd in de waarheid van het christendom, maar hij is niet 'oneindig geïnteresseerd' in de waarheid van hetgeen waar het christendom hem of haar mee confronteert.¹⁹⁵ Als zodanig gaat hij voorbij aan dat hij als existerend individu te midden van het gebeuren van de werkelijkheid, geconfronteerd wordt met de mogelijkheid van het geloof, en dus gaat hij aan het christendom voorbij, op hetzelfde moment dat hij denkt zich ertoe te verhouden.¹⁹⁶ In het objectieve onderzoek is er geen innerlijke verhouding tot het christendom, het objectieve onderzoek wil niets weten van de opdracht, de *persoonlijke* opdracht van Christus tot onvoorwaardelijke liefde voor alles en iedereen, en hierdoor verliest een dergelijk onderzoek het christendom geheel uit het oog.¹⁹⁷

Wanneer iets van zichzelf stelt dat het de eeuwige waarheid van het bestaan is, dan is dit onmogelijk te bewijzen, onmogelijk om door het denken gevat en verklaard te worden. Daarom toonde Christus de eeuwige waarheid die hij beweerde te zijn als handeling, als voorbeeld van naastenliefde. Alleen wanneer het individu zich hartstochtelijk verhoudt tot de existentie van Christus, die oproept tot geloof, en *de keuze* voor een existentie die lijkt op de zijne, kan hij of zij

¹⁹³ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 27 (vertaling Dylan Prins)

¹⁹⁴ Ibid., p. 170-171, 514

¹⁹⁵ Ibid., p. 28-29, 271-273

¹⁹⁶ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, 197, IV, C, p. 100

¹⁹⁷ S. Kierkegaard, *Opbouwende toespraken in verschillende geest*, Damon, Budel, 2016, p. 253

het christendom serieus nemen:

Je kunt daarom een apostel, een christen vragen wat waarheid is, en dan wijst de apostel en wijst deze christen in antwoord op die vraag naar Christus en zegt: 'Kijk naar hem, leer van hem, hij was de waarheid. Dat wil zeggen, de waarheid in de zin waarin Christus de waarheid is, is niet een som van stellingen, niet een begripsbepaling en dergelijke, maar een leven.'¹⁹⁸

Het christendom leent zich hierom niet voor een filosofische uiteenzetting of een wetenschappelijke analyse van de ontstaansgeschiedenis ervan, of voor een objectief onderzoek aangaande de waarheid van haar beweringen, want het geloof is, zoals Johannes Climacus stelt, in een van zijn meest omvattende beschrijvingen van het geloof, een beslissing in objectieve onzekerheid, gedragen door een voortdurende en innerlijke hartstocht van het individu omwille van wat het geloof verkondigt:

Objectieve onzekerheid, volgehouden in de toewijding van de hartstochtelijkste innerlijkheid, is de waarheid, de hoogste waarheid die er is voor het existierende individu (...) deze definitie is een parafrasering van wat geloof inhoudt.¹⁹⁹

D.

De paradox van het geloof

Wanneer het christendom van zichzelf stelt dat het de eeuwige waarheid is, dan verschijnt deze bewering aan het individu als een paradox.²⁰⁰ Het christendom presenteert zich als de menswording Gods, die uit liefde is gestorven voor de mens, wat Kierkegaard in zijn dagboeken aanduidt als 'ongetwijfeld de hoogste metafysische en religieuze paradox'.²⁰¹ Johannes Climacus stelt dat de onmogelijkheid van het verstand om de paradox te verklaren, zich verhoudt tot de wijze waarop het christendom zich tot het individu verhoudt. God is de existentie binnen getreden, en alleen vanuit de existentie kan hij worden benaderd, uit liefde is God op aarde gekomen, en alleen uit liefde kan hij worden benaderd, d.w.z.: het is liefde die de keuze motiveert, en het is deze wil tot liefde, waardoor het individu bij het geloof kan komen.²⁰² Dat het christendom zichzelf presenteert als een paradox, is de verhouding van het christendom tot de subjectiviteit, en daarmee de keuze waar het de subjectiviteit op wil wijzen, oftewel: het christendom is de wereld ingetreden als paradox, God is mens geworden, en existeerde als mens op aarde, om te benadrukken dat alleen het individu, die zich hartstochtelijk verhoudt tot de existentie van Christus, als de bron en het voorbeeld van het geloof, *het christendom serieus kan nemen*.²⁰³

Gods menswording kent volgens Johannes Climacus het doel om alles gelijk te maken, door niet alleen als gelijke van de mens te verschijnen, maar door als gelijke van de mens *te existen*, want juist door zijn existentie als liefde te tonen, toont hij de waarheid van de liefde waaruit hij op

¹⁹⁸ S. Kierkegaard (Anti-Climacus), *Oefening in christendom*, Damon, Budel, 2011, p. 220

¹⁹⁹ S. Kierkegaard (J. Climacus) *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 171, 182, 203, 514 (vertaling Dylan Prins)

²⁰⁰ Ibid., p. 165-167, 176

²⁰¹ S. Kierkegaard, *Dagboeken*, Arbeiderspers, Amsterdam, 1991, p. 85

²⁰² S. Kierkegaard (J. Climacus), *Wijsgerige kruimels* Ambo, Baarn, 1995, p. 92, 100

²⁰³ S. Kierkegaard (J. Climacus) *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 189-191, 193, 514

aarde is gekomen.²⁰⁴ God is uit liefde mens geworden, en als mens, als gelijke van ieder mens, roept hij op tot geloof, een geloof in de liefde waaruit hij op aarde is verschenen, een liefde die hij met zijn existentie heeft getoond, waarmee hij bedoelt: navolging, als de weg tot geloof:

Christus is in de wereld gekomen met de bedoeling de wereld te redden, en tevens met de bedoeling - dit ligt weer in zijn eerste bedoeling besloten - 'het voorbeeld' te zijn, een voetspoor na te laten voor wie zich bij hem aan zou willen sluiten, en die dus zo een 'navolger' moest worden, dat correspondeert immers met 'voetsporen'.²⁰⁵

Christus maakte zichzelf gelijk aan ieder mens in het ogenblik waar het tijdelijke en het eeuwige met elkaar in liefde worden verbonden, om de ongelijkheid in haar geheel op aarde te doen verdwijnen door een onverdeelbare liefde voor allen te tonen, zowel met zijn verschijning, als met zijn existentie, want de waarheid van zijn verschijning ligt in de wijze waarop zijn existentie zich heeft ontplooft; oftewel: als paradox wijst het christendom op de opdracht die Christus' existentie ons toont als de werkelijkheid van de eeuwige waarheid die Christus beweerde te zijn, een werkelijkheid, die hij ons in de vorm van een keuze presenteert, een keuze om te geloven in deze liefde, door deze liefde zelf te tonen in verhouding tot ieder ander individu.²⁰⁶ Kierkegaard schrijft onder het pseudoniem Johannes Climacus in *Wijsgerige kruimels*:

Zie, daar staat hij dan-de god. Waar? Daar; kun je hem niet zien? Hij is de god, en toch heeft hij geen plaats om zijn hoofd neer te leggen, opdat die zich niet aan hem zal ergeren. Hij is de god, en toch loopt hij voorzichtiger dan wanneer engelen hem droegen: niet opdat hij zijn voet niet zal stoten, maar opdat hij de mensen niet zal neertrappen in het stof, doordat ze zich aan hem ergeren. Hij is de god, en toch rust zijn oog bezorgd op de schare, omdat de enkeling even snel kan worden geknakt als een riethalm. Welk een leven niets dan liefde en niets dan kommer; de eenheid van de liefde te willen uitdrukken en dan niet te worden begrepen; voor het verloren gaan van ieder te moeten vrezen en toch alleen zo in waarheid één enkeling te kunnen redden; niets dan kommer, terwijl toch iedere dag en ieder uur gevuld is met de zorg om de lerende; die zich aan hem toevertrouwt. Zo staat de god dus op de aarde, aan de geringste gelijk door zijn almachtige liefde. Hij weet dat de lerende de onwaarheid is-wanneer hij eens niet goed zag, wanneer hij eens neerviel en de vrijmoedigheid verloor! O, hemel en aarde te dragen met een almachtig: 'er zij...' zodat alles in het niets moest verzinken, wanneer dat ook maar één moment achterwege bleef-wat is dat gemakkelijk vergeleken met het dragen van de mogelijkheid dat de schare zich zal ergeren, wanneer men uit liefde zijn verlosser is geworden! Maar de gedaante van de dienstknecht was niet alleen maar aangenomen, daarom moet de god alles lijden, alles verdragen, alles verzaken, honger en dorst lijden in smarten, verlaten zijn in de dood, volkomen gelijk aan de geringste- zie, welk een mens; want niet alleen het lijden van de dood is zijn lijden, dit hele leven is een lijdensgeschiedenis en het is de lijdende liefde, de alles gevende liefde, die zelf in nood is. Wonderlijke zelfverloochening; of de lerende nu de geringste is, toch vraagt hij bekommerd: Heb je mij waarlijk lief?' want hij weet zelf waar het gevaar dreigt, en toch weet hij dat iedere minder-eisende manier een bedrog zou zijn, ook al zou de lerende dat niet begrijpen (...) en toch moet het zo zijn... omdat de god in liefde aan de geringste gelijk wil zijn.²⁰⁷

De paradox van het christendom is de oproep tot de navolging naar het voorbeeld van Christus' existentie, en het is in deze navolging, waar het individu zijn of haar geloof dient waar te maken. Geloven betekent opoffering, liefhebben, navolging, zoals Christus' existentie op aarde ons toont als de weg om daadwerkelijk te geloven.²⁰⁸ Zonder risico is er geen geloof, en hoe groter het geloof, hoe

²⁰⁴ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, 1995, p. 67; S. Kierkegaard, *Opbouwende Toespraken in verschillende geest*, Damon, Budel, 2016, p. 253-254

²⁰⁵ S. Kierkegaard (Anti-Climacus), *Oefening in christendom*, Damon, Budel, 2011, p. 253

²⁰⁶ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, 1995, p. 67; S. Kierkegaard, *Wat de liefde doet*, Damon, Budel, 2007, p. 236

²⁰⁷ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, 1995, p. 73-75

²⁰⁸ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, X, A, 134

groter het risico dat het individu zal durven te nemen in navolging van het geloof in liefde als de eeuwige waarheid (Joh. 12:24, Joh. 15:13).²⁰⁹ Het christendom presenteert zichzelf niet op objectieve wijze opdat wij allemaal plotseling de waarheid ervan kunnen omarmen, of opdat wij allen d.m.v. een beweging van het denken bij het geloof kunnen komen, en onszelf 'christen' kunnen noemen alsof het het makkelijkste is wat maar bestaat; *nee, het christendom durft zichzelf op het spel te zetten als waarheid*, ze wil als paradox verschijnen, opdat wij onszelf op het spel durven zetten, omwille van de wil van het individu tot de opdracht die Christus ons geeft, en het is in deze opdracht, waar de waarheid van het christendom, *mocht het christendom waarheid zijn*, beslist wordt. Zo schrijft Kierkegaard verder onder het pseudoniem Anti-Climacus in *Oefening in christendom* (1850):

Heer Jezus Christus, niet om u te laten dienen bent u in de wereld gekomen en dus ook niet om u te laten bewonderen of in die zin te laten aanbidden. Zelf was u de weg en het leven en u wenste alleen maar 'navolgers'. Zo wek u ons dan op als we zijn ingesluimerd in deze waan. Red ons van deze dwaling, dat we u willen bewonderen of aanbeddend bewonderen in plaats van u te willen navolgen en op u te lijken.²¹⁰

En verder:

Wat is dan het verschil tussen 'een bewonderaar' en een 'navolger'? Een navolger is wat hij bewondert of streeft ernaar dat te zijn. Een bewonderaar houdt zich persoonlijk buiten schot, bewust of onbewust ontdekt hij niet dat het bewonderde voor hem een eis inhoudt: de eis het bewonderde te zijn of althans ernaar streven het te zijn (...) de bewonderaar wil geen offers brengen, niets verzaken, niets aards opgeven, zijn leven niet veranderen, niet het bewonderde zijn, het niet met zijn leven uitdrukken (...) de navolger daarentegen tracht het bewonderde te zijn (...) dankzij het leven van 'de navolger' zal weer aan het licht komen wie de bewonderaars zijn.²¹¹

De afstand die tussen de eindigheid en de oneindigheid ligt, tussen de eindigheid van het denken en de eeuwigheid, is oneindig groot; en de enige mogelijkheid om deze afstand te overbruggen is door 'een sprong naar het geloof' te maken, een sprong die voorbij het verstand en het denken geschiedt, die de verzoening wil tussen de eindigheid en de oneindigheid, tussen de tijdelijkheid en de eeuwigheid, een verzoening die Christus ons met zijn menswording bracht, die hij ons met zijn existentie als mens toonde, en die hij ons in de vorm van een beslissing heeft gepresenteerd, een beslissing die zich ontvouwt als geloof, d.w.z.: als navolging.²¹² Niemand kan het individu hierbij helpen, geen enkel onderzoek, geen enkele hulp van buitenaf, omdat de confrontatie met de paradox wijst op een innerlijke beslissing, die geheel uit het individu zelf dient voort te komen; een innerlijke beslissing die door hartstocht en vrijheid dient te worden gedragen, opoffering vereist, gevaar durft te trotseren, en liefde als doel ziet, net als Christus zelf.²¹³ Zo schrijft Kierkegaard, onder zijn eigen naam in *Oordeel zelf!*, na zijn dood gepubliceerd:

Navolging, de navolging van Christus, is waar de gehele mensheid bij huivert, dit is waar de moeilijkheid werkelijk zichtbaar wordt, en hier is het waar het werkelijk beslist wordt of het individu voor het christendom zal kiezen of niet.²¹⁴

²⁰⁹ S. Kierkegaard (J. Climacus) *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 171, 356, 360, 512

²¹⁰ S. Kierkegaard (Anti-Climacus), *Oefening in christendom*, Damon, Budel, 2011, p. 248

²¹¹ Ibid., p. 256, 267

²¹² S. Kierkegaard (J. Climacus) *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 13, 89

²¹³ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, 1995, p. 299

²¹⁴ S. Kierkegaard, *For Self-Examination and Judge for Yourself*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 188 (vertaling Dylan Prins)

En zo komen we bij de kern van de confrontatie met de paradox: de vergeving van zonden, zowel de vergeving door God van onze zonden, als de zonden van anderen die wij dienen te vergeven, naar het voorbeeld van God, als de herhaling van wat God zelf ons getoond heeft (Matt. 6: 9-13, Joh. 13:34, Kol. 3:13). Want het is de vergeving van zonden, dat de hoogste uitdrukking van de liefde is, de zuiverheid van het geloof uitdrukt, en het absolute in de wil van het individu tot de navolging van Christus toont.

E.

Angst, zonde, vergeving en herhaling

In *Het Begrip Angst*, verschenen in 1844 onder het pseudoniem Vigilius Haufniensis, bespreekt Kierkegaard de concrete ervaring van het individu dat voor God staat vanuit de angst en het zondebewustzijn. Het zijn deze twee ervaringen die het individu bewust maken van de ernst van de confrontatie met de mogelijkheid van het geloof.

Vigilius Haufniensis stelt dat de primaire emotie die het individu ondergaat in de verhouding tot God, de angst is. De angst ontstaat in het individu wanneer hij wordt geconfronteerd met de mogelijkheid van Gods werkelijkheid, en de werkelijkheid van de mogelijkheid om te kiezen hoe hij wil dat zijn verhouding tot God geschiedt. Als zodanig is de angst een vormende ervaring, de eerste reflex van de mogelijkheid, die het individu wijst op de actualiteit en de noodzaak van de beslissing van zijn existentie, en de verantwoordelijkheid die met deze beslissing gepaard gaat: 'de angst is de werkelijkheid (actualiteit) van de vrijheid als mogelijkheid voor de mogelijkheid'.²¹⁵ Voor Vigilius Haufniensis is de ervaring van de angst, die ontstaat in de verhouding tot God, om twee redenen een cruciale emotie in de confrontatie van het individu met zichzelf als *absolute* mogelijkheid. Zo schrijft hij: 'de angst is de mogelijkheid van de vrijheid, alleen deze angst is door het geloof absoluut vormend (...) wie door de angst wordt gevormd, wordt gevormd door de mogelijkheid, en alleen hij die door de mogelijkheid wordt gevormd, wordt gevormd naar zijn oneindigheid'.²¹⁶ In de angst ervaart het individu de werkelijkheid van een mogelijkheid die geheel voorbij iedere zekerheid ligt, een mogelijkheid die de eindigheid overstijgt. Als zodanig is de keuze, de keuze voor wat in de verhouding tot God wordt geopenbaard, een keuze die op absolute wijze uit het individu zelf dient voort te komen. Het individu kan alleen in God geloven, hem kennen is onmogelijk, en als het individu kiest te geloven, dan doet hij dit op absolute wijze, d.w.z.: hij *wil* geloven in de werkelijkheid waar God hem mee confronteert. Ten tweede, en dit is wat de angst werkelijk vormgeeft, is de verhouding tot God een confrontatie met goed en kwaad in absolute zin, d.w.z.: God openbaart zich als de werkelijkheid van goed en kwaad.²¹⁷

Vigilius Haufniensis stelt dat de ervaring van de angst als zodanig wordt gedragen door het zondebewustzijn, wat hij aanduidt als de *conditio sine qua non* van het hele christendom, want het is de zondigheid die de mogelijkheid van Gods werkelijkheid waarachtig weet te stellen: als de mogelijkheid waarin het goede en het kwade in absolute zin verschijnen.²¹⁸ De ervaring van de eigen zondigheid is de ervaring waarin de angst ontstaat en waardoor de angst gevormd wordt, want de

²¹⁵ S. Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 176

²¹⁶ Ibid., p. 275

²¹⁷ Ibid., p. 183

²¹⁸ J. Sperna Weiland, commentaar bij S. Kierkegaard (V. Haufniensis) *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 290

angst komt voort uit het zondebewustzijn, en is tegelijkertijd angst voor de zonde.²¹⁹ In de ervaring van de individuele zondigheid verschijnt de actualiteit en de noodzaak van de keuze die verschijnt in de verhouding tot God (waardoor de angst ontstaat), en wordt het individu geconfronteerd met wat er op het spel staat voor het individu die voor deze keuze staat (wat de angst vormgeeft, en wat de mogelijkheid die in de angst verschijnt in concrete zin voor het individu betekent). De ervaring van de zondigheid wijst het individu op de ernst van de verhouding tot God, een ernst die gedragen wordt door de werkelijkheid van goed en kwaad in absolute zin, d.w.z.: in de verhouding tot God ontstaat de transcendente mogelijkheid om zonden vergeven te zien worden.²²⁰ God als het absoluut goede wil het goede voor ieder mens; dit is wat in de openbaring besloten ligt, en alleen wanneer het individu dit op absolute wijze ook wil, verhoudt hij zich werkelijk tot God, tot het absoluut goede dat God openbaart, en daarmee tot de absolute mogelijkheid van zijn vrijheid als existierende. De openbaring van God als het absoluut goede confronteert het individu met een beslissing, die voorbij de zekerheid geschiedt, en uit het individu zelf dient voort te komen, een beslissing die zich als geloof ontvouwt, en dit geloof dient gedragen te worden door een absolute wil tot het goede, gelijk naar de wil van God. Wanneer het individu op absolute wijze het goede dat God openbaart, voor anderen wil, en dit als de ernst en de opdracht van zijn bestaan kiest, leert hij de absolute vrijheid kennen die zijn existentie in zich draagt.²²¹

Het is in de verhouding tussen de vrijheid en het goede, en de wijze waarop deze twee in het geloof samenkomen, waardoor we de mogelijkheid van het geloof en de religieuze existentie bij Kierkegaard in hun volheid kunnen presenteren, en tevens het belang en de betekenis van de herhaling in Kierkegaards schrijverswerkzaamheid. Maar enkele opmerkingen over het belang van de zonde in de verhouding tussen de vrijheid en het goede moeten daaraan vooraf gaan.

In *Het Begrip Angst* betoogt Vigilius Haufniensis dat het begrip 'zonde' gewoonlijk tot het domein van de ethiek wordt gerekend, waarmee volgens hem de problematiek onmiddellijk duidelijk wordt. De ethiek beschouwt zichzelf als de wetenschap die zich richt op goed en kwaad, als de wetenschap waarin gezocht wordt naar wat het goede is, en hoe de mens een goed leven kan leiden. De ethiek als wetenschap probeert op systematische wijze en in het denken gefundeerd, voorschriften tot handelen te formuleren waarbinnen goed en kwaad bepaald worden, en gaat ervan uit dat de mensheid in staat is om het ethische ideaal dat ze stelt, te realiseren; als wetenschap is dit haar hoogste ideaal, en haar bestaansgrond.²²² Het fenomeen van de zonde plaatst de ethiek echter voor een probleem, aangezien de ethiek de zonde opvat als iets wat de gehele mensheid aangaat, waardoor ze onontkomelijk stuit op het probleem van de zondigheid van de enkeling, die ze niet kan verklaren, noch het berouw, de (on)schuld, het verdriet en de hoop dat het individu ondergaat in verhouding tot de persoonlijke zondigheid.²²³ Het fenomeen van de zonde veronderstelt volgens Vigilius Haufniensis het absoluut persoonlijke, en betreft de directe confrontatie van het zelf met zichzelf 'waar de enkeling als enkeling met de enkeling spreekt'.²²⁴ Er is geen enkele beschouwing van de zonde mogelijk, omdat ieder individu als existierende zelf zich dient te verhouden tot hoe de zonde in de wereld is gekomen, en hoe zijn verhouding tot zijn eigen zonde geschiedt, want het gaat hier om geloof, niet om kennis: 'Hoe de zonde in de wereld is gekomen, begrijpt ieder mens enkel en

²¹⁹ S. Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 185-187

²²⁰ Ibid., p. 185

²²¹ Ibid., p. 275-280

²²² Ibid., p. 155

²²³ Ibid., p. 156, 158

²²⁴ Ibid., p. 154

alleen door zichzelf; wil hij het van een ander leren, dan zal hij het *eo ipso* misverstaan'.²²⁵ Omdat de ethiek zich tot taak stelt over *de mens* te spreken, en een ideaal in het denken fundeert dat ze op de mensheid als geheel toepast, verliest zij de concrete werkelijkheid uit het oog en daarmee de vrijheid van de beslissing waarmee het existierende individu zich tot zijn persoonlijke zondigheid verhoudt, want het is juist in de confrontatie van het existierende individu met de vrijheid waar het onderscheid tussen goed en kwaad werkelijk begint: 'Laat men de vrijheid beginnen als een liberum arbitrium, dat evengoed het goede kan kiezen als het kwade, dan komt dat erop neer dat men het begrip van de vrijheid geheel opheft en dat men zich vertwijfeld moet gaan afvragen of men de vrijheid ooit zal kunnen begrijpen. Vrijheid is kunnen. Goed en kwaad hebben nergens een bestaan buiten de vrijheid, omdat dat onderscheid juist met de vrijheid en door de vrijheid ontstaat.'²²⁶ De ethiek kan alleen eisen, en vanuit de idealiteit het goede in het denken funderen en het tot een plicht verheffen of als deugd duiden; het geloof wil echter bij ieder afzonderlijk individu wijzen op de noodzaak van de absolute wil tot het goede, d.w.z.: goed en kwaad verschijnen pas in verhouding tot de vrijheid, wanneer het individu als mogelijkheid te midden van de concrete werkelijkheid zich ertoe verhoudt.²²⁷ Kant komt nog het dichtst bij een dergelijke gedachte, wanneer hij stelt dat het enige dat zonder restrictie voor goed kan worden gehouden, de goede wil is, waardoor hij het goede onlosmakelijk verbindt aan de gezindheid waarmee de mens naar het goede handelt: 'Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille'.²²⁸ Waar het bij Kant echter mis gaat volgens Kierkegaard, is dat Kant ieder moreel handelen fundeert in de aard van de mens als rationeel en autonoom wezen, d.w.z.: het morele handelen bij Kant is een handelen naar een universele morele wet die aan de mens verschijnt omdat hij een rationeel en autonoom wezen is, en het is deze rationaliteit die de wil dicteert om moreel te handelen, een morele wet die: 'Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum handeln zu bestimmen. Und ein solches Vermögen kan nur in Vernünftigen Wesen anzutreffen sein'.²²⁹ Kant stelt dat de mens niet alleen in staat is het goede te doen en het ethische te realiseren, maar als rationeel en autonoom wezen, het goede ook *wil*, waardoor het morele handelen van de mens in verhouding tot de vrijheid in wezen voortkomt uit een erkenning van zijn aard als rationeel wezen. Het gaat bij Kant om het idee van transcendentale vrijheid in combinatie met het imperatief van de rede, terwijl Kierkegaard de nadruk wil leggen op een existentiële confrontatie met de vrijheid, d.w.z.: alleen wanneer het goede zuiver gewild wordt, voorbij de rede, en voorbij iedere zekerheid, is er werkelijk sprake van een absoluut zuivere wil tot het goede.²³⁰ Een dergelijke confrontatie, verschijnt volgens Kierkegaard uitsluitend in de mogelijkheid van het geloof.²³¹

In de ervaring van de zondigheid wordt het individu geconfronteerd met de werkelijkheid van de mogelijkheid van Gods bestaan, die het individu wijst op de absolute vrijheid die hij als existierende in zich draagt, een vrijheid die in het geloof verschijnt als de absolute wil tot het goede.

²²⁵ S. Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 183-184

²²⁶ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, C, 39; S. Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 158; S. Kierkegaard (Anti-Climacus), *De ziekte tot de dood*, Damon, Eindhoven, 2010, p. 135-138, 155

²²⁷ S. Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 155, 158, 185, 364

²²⁸ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Verlag von L. Heimann, Berlin, 1870, p. 10

²²⁹ Ibid., p. 51

²³⁰ R. Scruton, *Kant*, Lemniscaat, Rotterdam, 2001, p. 83

²³¹ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 108

De verzoening met God kan alleen tot stand komen wanneer het individu daadwerkelijk wil waar God hem mee confronteert, wanneer het individu in de vergeving van zijn zonden het goede zelf wil dat in deze openbaring besloten ligt. De sprong naar het geloof maken, waarin verzoening met God wordt gezocht, is de sprong naar de absolute wil tot het goede voor ieder mens, en alleen wanneer het individu dit op absolute wijze wil, verhoudt hij zich werkelijk tot God en waar hij het individu mee confronteert in de mogelijkheid van de verzoening.²³² Wil het individu alleen vergeving voor zichzelf, dan maakt hij in wezen de sprong naar het geloof niet, en raakt hij niet aan waar het geloof hem daadwerkelijk mee confronteert. De wil tot vergeving door God, is de wil tot een existentie die, naar het voorbeeld van God, anderen vergeeft, want alleen wanneer het individu het goede dat in het geloof wordt geopenbaard op absolute wijze wil zoals God dat wil voor hem, 'als enkeling onder enkelingen', kan de vergeving die het individu God vraagt, zuiver zijn; iedere andere verhouding tot het geloof, gaat voorbij aan wat God openbaart: de absolute wil tot het goede, voor ieder mens. Zo schrijft Kierkegaard in *Wat de liefde doet* (1847):

Er staat geschreven: 'vergeef, dan wordt ook aan jullie vergeven'. Nu zou het iemand misschien kunnen lukken deze woorden zo mis te verstaan, dat hij zichzelf zou inbeelden dat het mogelijk is vergeving te krijgen ook als hij zelf niet vergeeft. Maar dat is beslist een misverstand. De bedoeling van het christendom is: vergeving is vergeving. Jouw vergeving is jouw vergeving. Jouw vergeving aan een ander is jouw eigen vergeving. De vergeving die jij geeft, die krijg je, en niet andersom, de vergeving die je krijgt, die geef je. Het is alsof het christendom wil zeggen: bid God ootmoedig en vol vertrouwen om vergeving voor jezelf, want hij is barmhartig zoals geen mens dat is. Maar als je wilt toetsen hoe het met de vergeving gesteld is, let dan op jezelf. Als jij oprecht voor God van ganser harte je vijand vergeeft (maar of je dat ook doet, vergeet niet dat God het kan zien), dan mag je ook hopen op vergeving voor jezelf, want dat is een en hetzelfde. God vergeeft jou niet meer en niet minder en niet anders dan zoals jij hen vergeeft die jou iets schuldig zijn. Het is louter zinsbedrog als je je inbeeldt dat jij zelf vergeving ontvangt, terwijl je traag bent om anderen te vergeven. Nee, er bestaat geen nauwkeuriger overeenstemming tussen de hemel boven en zijn spiegelbeeld in de zee, dat even diep is als de hemel hoog, dan er is tussen vergeving en vergeving. En dit ook is een inbeelding dat je, terwijl je niet wilt vergeven, zelf wel gelooft in vergeving voor jezelf. Want hoe kan een mens werkelijk in vergeving geloven, als zijn eigen leven weersprekt dat er vergeving bestaat! (...) Als je daarom een ander mens voor God aanklaagt, is dat hetzelfde als jezelf aanklagen, dat gaat gelijk op.²³³

Deze vergeving, deze wil tot vergeving in verhouding tot anderen is de getuigenis van het geloof, de getuigenis van de zuiverheid van het geloof van het individu dat zich met God heeft verzoend, want alleen in de zuivere wil tot het vergeven van anderen, in de zuivere wil tot het goede dat in de vergeving besloten ligt, kan het individu zijn geloof *waarmaken*. Vergeving schenken omwille van een plicht, omwille van de plicht 'het juiste' te doen, verbergt wat de vergeving werkelijk betekent; alleen wanneer het individu vergeving schenkt als absolute beslissing, omwille van niets anders dan het goede dat de vergeving uitdrukt, is er werkelijk sprake van vergeving, en ten gevolge, van geloof in God, wiens werkelijkheid de vergeving van zonden openbaart. Er is geen zekerheid in vergeving, vergeving wil alleen het goede zien, en zo is de vergeving een geloof in de mogelijkheid tot het goede in ieder mens, net zoals God, in het goede in ons gelooft.²³⁴ De handeling van de vergeving ziet geen kwaad, ziet geen einde, alleen het goede, en de mogelijkheid tot het goede; vergeving verbergt het kwaad van een ander met het goede dat in de wil tot vergeving besloten ligt, want het *wil* het kwaad verbergen en bedekken met het goede; en met dezelfde vrijheid waarmee het goede gewild wordt, gelooft de vergeving in de vrijheid waarmee een ander het goede kan willen, voorbij iedere

²³² S. Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 155

²³³ S. Kierkegaard, *Wat de liefde doet*, Damon, Budel, 2007, p. 411-412

²³⁴ Ibid., p. 236, 248, 281, 302

zekerheid, want het gaat hier om een geloof, en alleen een geloof kan op absolute wijze het goede uitdrukken, omwille van niets anders dan het goede zelf.²³⁵ Zo schrijft Kierkegaard, wederom in *Wat de liefde doet*:

Dit is een wonderlijke gedachte, het is dan ook een gedachte van het geloof. Want geloof staat altijd in relatie tot wat niet te zien is. Ik *geloof* dat het zichtbare ontstaan is uit wat niet te zien is. Ik zie de wereld, maar het onzichtbare zie ik niet, dat geloof ik. Zo is er ook in de verhouding 'vergeving-zonde' sprake van een geloofsrelatie, waar maar zelden aandacht aan wordt besteed. Wat is hier namelijk het onzichtbare? Het onzichtbare is dat vergeving iets wegneemt wat er wel is. Het onzichtbare is dat iets wat te zien is, toch niet te zien is. Want als het wel te zien is, is het feit dat het niet te zien is duidelijk onzichtbaar. Wie liefheeft ziet de zonde die hij vergeeft, maar hij gelooft dat de vergeving die wegneemt. Dat kun je natuurlijk niet zien, omdat je de zonde kunt zien. En aan de andere kant, als de zonde niet zichtbaar aanwezig was, zou ze ook niet vergeven kunnen worden. Zoals je dus door het geloof *het onzichtbare gelovend* zichtbaar maakt, zo *geloof* een liefdevol mens door de vergeving het zichtbare weg. Het is allebei geloof. Gelukkig wie gelooft, hij gelooft wat hij niet zien kan, gelukkig wie liefheeft, hij gelooft wat hij wel zien kan weg! Wie kan dit geloven, een liefdevol mens kan het.²³⁶

De ethiek komt niet verder dan een ideaal van het goede en een reflectie op dit ideaal in het denken gefundeerd. Omdat de ethiek als 'tuchtmeester' vanuit de idealiteit eisen stelt, en niet bij de concrete werkelijkheid begint, kan ze het individu niet met zichzelf als absolute mogelijkheid confronteren, en daarmee net zo min met waar het geloof het individu op wil wijzen: de absolute noodzaak van de zuiverheid van de wil tot het goede, wil er werkelijk sprake van het goede zijn.²³⁷ Want alleen in de zuivere wil tot het goede, voorbij iedere zekerheid, ongeacht het risico en de opoffering die het vergt, verschijnt de werkelijkheid van het goede en kan het individu werkelijk het goede nastreven... ja, hoe groter het risico en hoe groter de opoffering het individu bereid is te doorstaan, hoe zuiverder het geloof van het individu daadwerkelijk is, d.w.z.: het toont hoezeer hij het goede wil, en niets anders dan het goede, het toont hoezeer hij in de mogelijkheid tot het goede *geloof*.²³⁸ In het geloof ervaart het individu de werkelijkheid van de absolute vrijheid als de wil tot het goede, een werkelijkheid die als bron de eeuwigheid heeft, en alles wat uit die bron voortkomt, kent het absolute karakter van de ernst die het bestaan kenmerkt. Het goede dat in het geloof wordt verkondigd, confronteert het individu met een keuze, een keuze waar het individu op absolute wijze voor dient te kiezen, en dus wil het individu dat gelooft, wil hij werkelijk geloven, voortdurend handelen naar hetgeen waar hij in gelooft (aangezien hij ervoor kiest), voorbij iedere zekerheid, met niets anders dan het goede, en alleen het goede voor ogen; oftewel: hij wil op absolute wijze wat in deze openbaring verkondigt wordt, als ernst en opdracht van zijn bestaan op aarde. En dit te willen, constitueert de absolute vrijheid, d.w.z.: de absolute vrijheid, is uitsluitend het goede willen, en voorbij iedere zekerheid, in het goede te geloven. Kierkegaard schrijft onder het pseudoniem Johannes Climacus in *Afsluitend Onwetenschappelijk Naschrift*:

Het geloof biedt de weg tot het goede, d.w.z., het geloof biedt de weg tot navolging, een weg die zo lang is als het leven zelf (...) maar er is geen korte weg die tot het absoluut goede leidt, en aangezien de ware weg gedragen wordt door de toeëigening van het individu, is de absolute moeilijkheid van deze weg tot het goede, het enige teken dat het individu zich daadwerkelijk verhoudt tot het absoluut goede.²³⁹

²³⁵ S. Kierkegaard, *Wat de liefde doet*, Damon, Budel, 2007, p. 23-35

²³⁶ Ibid., p. 320

²³⁷ S. Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 158, 335

²³⁸ S. Kierkegaard (J. Climacus) *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 171, 176

²³⁹ Ibid., p. 358-359 (vertaling Dylan Prins)

Het individu dat de sprong naar het geloof maakt, ontdekt de ernst in de eeuwigheid, en iedere handeling van het individu die dit ontdekt heeft, kent een absoluut karakter, gedragen door de verantwoordelijkheid van de vrijheid die in de eeuwigheid wordt geopenbaard: de verantwoordelijkheid van het individu om het goede te willen en voortdurend naar het goede te streven. Alleen wanneer dit niet eenmaal, niet tweemaal, maar voortdurend gewild wordt, en voortdurend gekozen en herhaald wordt, wanneer het een opdracht voor het leven wordt, raakt het individu aan waar het christendom het individu aan de hand van Christus' existentie op aarde op wil wijzen, d.w.z.: de wil tot een leven dat gelijkt op de zijne. Christus *is* de absolute wil tot het goede, zijn leven op aarde getuigt van een voortdurende liefde voor allen, die nimmer iets anders dan deze liefde toonde, noch iets anders wilde tonen. Over deze absolute wil tot het goede, schrijft Kierkegaard in *Opbouwende toespraken in verschillende geest* (1847) het volgende:

Hij kwam niet om 'zich te laten dienen', niet om anderen lasten op te leggen. Hij droeg de lasten, de zware last die iedereen, ieder afzonderlijk, het liefst van zich af zou schuiven (...) En het werd hem lastig gemaakt die te dragen, hij werd verlaten, veracht, vervolgd, gehoond (...) Toch droeg hij de last die het menselijk geslacht hem had opgelegd, of die hij op zich had genomen. En niet alleen dat, zijn hele leven en ieder moment daarvan werd geofferd om de lasten van anderen te dragen. Want deze woorden zijn van hem gehoord: 'komt allen die vermoeid en belast zijn' (Matt. 11:28) Het is daarentegen nooit gehoord dat hij zei: 'Nee, vandaag heb ik geen tijd, vandaag ben ik niet in de stemming omdat ik uitgenodigd ben voor een feest, vandaag ben ik niet capabel, ik heb nu zelf zorgen, vandaag heb ik mijn geduld met de mensen verloren, ik ben al zo vaak bedrogen'. Nee, een dergelijk woord is nooit uit zijn mond vernomen (...) Van geen enkele mens was het lijden zo verschrikkelijk dat hij er niet van wilde weten om zijn vreugde niet te laten verstoren of omdat het zijn zorgen zou vergroten, want zijn enige vreugde was de lijdende mens rust voor zijn ziel te verschaffen en zijn grootste verdriet was het als de lijdende mens zich niet wilde laten helpen. Waar je hem ook aantrof, ergens op een afgelegen plaats om de eenzaamheid te zoeken of in de tempel of op de markt om te onderwijzen: hij was meteen bereid (...) Hij kwam als een overste een boodschapper naar hem stuurde en als in het voorbijgaan een vrouw de zoom van zijn kleed aanraakte, dan hoorde je niet: 'houd me niet op', nee, hij bleef staan, en als de discipelen het gedrang op afstand wilden houden, nam hij ze dat kwalijk. – O, indien het wijsheid zou zijn en al te gemakkelijk meteen te begrijpen dat eenieder zichzelf het meest nabij is, dan was het leven van Christus dwaasheid, want zijn leven was in die mate opoffering dat het leek of hij ieders naaste was, maar van zichzelf het verste afstond. Als hij onvoorwaardelijk en eeuwig het voorbeeld is, laat ons dan van hem leren zoals hij zelf vraagt 'neem mijn juk en leer van mij'. Laat ons van hem leren de last te dragen, onze eigen last en die van anderen.²⁴⁰

Het geloof herkent de zuivere wil tot het goede als de ernst van het bestaan, terwijl de ethiek 'een vuur (is) dat kan uitdoven zodra de ernst er niet meer voor zorgt (...) de ernstige is ernstig juist door de oorspronkelijkheid, waarmee hij in de herhaling terugkeert (...) alleen de ernst is in staat om geregeld (...) met dezelfde oorspronkelijkheid terug te komen op hetzelfde'.²⁴¹ Wat in de eeuwigheid haar bron heeft, wordt door het individu hartstochtelijk gewild, en draagt voortdurend een nieuw verworven oorspronkelijkheid in zich; iedere herhaling, iedere herhaalde handeling binnen het geloof is daarom iets nieuws, omdat het goede dat in iedere handeling wordt uitgedrukt, zuiver gewild wordt, en met liefde wordt herhaald, hoe vaak het ook nodig is: 'En als ze zevenmaal op een dag tegen je zondigen, en zevenmaal naar je terugkeren en zeggen: "ik heb berouw", dan moet je hun vergeven' (Luk. 17:4).²⁴² Er is geen gewoonte in de eeuwigheid, geen plicht omwille van de plicht zelf, er is alleen de ervaring van de ernst van het bestaan: de keuze voor een voortdurende en hartstochtelijke zorg om de naaste, als innerlijke waarheid waarvoor het individu wil leven en

²⁴⁰ S. Kierkegaard, *Opbouwende toespraken in verschillende geest*, Damon, Budel, 2016, p. 253-254

²⁴¹ S. Kierkegaard (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995, p. 268

²⁴² Ibid., p. 268-269

sterven, wat zich keer op keer herhaalt, en waarvan gewild wordt dat het zich herhaalt.

‘De ware herhaling is die van de eeuwigheid’, stelt Constantin Constantius. De ware herhaling is de verzoening met de eeuwigheid, en deze verzoening met de eeuwigheid komt tot stand door een absolute wil tot het goede, door een herhaling van het goede dat God aan het individu openbaart, in verhouding tot anderen.²⁴³ Zo wordt teruggebracht wat verloren is (Luk. 19:10), en wordt alles nieuw gemaakt (Op. 21:5), omwille van het goede, vanuit een absolute wil ertoe, een absolute wil die in de vergeving wordt uitgedrukt, waardoor het individu niet alleen naar de wil van God handelt, maar in navolging van God handelt, en Gods waarheid herhaalt te midden van het bestaan op aarde, want de wil van God is het goede voor ieder mens, en zo dient de wil tot God, ditzelfde karakter te bezitten (Ezechiël 33:11, Luk. 23:34). De ethiek kan niet bij de herhaling komen, bij de zuivere wil tot het goede voorbij iedere zekerheid, omdat de ethische idealiteit niet bij de vrijheid begint en het individu niet van nieuw leven kan voorzien, want een immanente continuïteit met het voorbijgegaane is een tegenstrijdigheid. Hiervoor is transcendentie nodig, hier is een religieuze idealiteit nodig, een breuk met de immanentie, oftewel: een mogelijkheid die nieuw leven schept, een mogelijkheid die uit liefde, alles nieuw kan, en alles nieuw wil maken.²⁴⁴ De ethiek kan alleen eisen, het religieuze wil verzoening, en ons tegemoetkomen, door de verantwoordelijkheid, beslissing, en de wil tot wat het verkondigt bij het individu zelf te plaatsen. God eist niet en stelt zich niet op als een tuchtmeester, God vergeeft allen die dit willen, en vraagt in deze gift om net zo te doen in de verhouding tot anderen, om te herhalen wat hij het individu biedt, want het tweede gebod is gelijk aan het eerste, en het ene is onmogelijk zonder het andere (Matt. 22: 36-40). God liefhebben, betekent de mensen liefhebben; hier draait alles om.

Het gaat hier niet om een plicht, maar om een oprechtheid, om een liefde die gewild wordt, een liefde waarin geloofd wordt, voorbij iedere zekerheid, vanuit de wil ertoe van het existierende individu. Christus zegt tegen Petrus in Mattheüs 18: 21-22, dat het zelfs niet gaat om de hoeveelheid, maar om een absolute wil tot het goede, om een absoluut geloof in de liefde die in de handeling besloten ligt: ‘Daarop kwam Petrus bij hem staan en vroeg: “Heer, als mijn broeder of zuster tegen mij zondigt, hoe vaak moet ik dan vergeving schenken? Tot zevenmaal toe?” Jezus antwoordde: “Niet tot zevenmaal toe, zeg ik je, maar tot zeventig maal zeven”’. Deze gedachte in de bijbel omvat de diepste waarheid van de herhaling, omdat Christus hier zegt dat de vergeving dient voort te komen uit de wil van het individu, omwille van niets anders dan liefde, dat voortdurend, keer op keer gezocht moet worden, en tot stand moet worden gebracht. Het gaat niet om de hoeveelheid, maar om de wil ertoe, een wil die absoluut gericht dient te zijn op liefde en niets anders, een wil die keer op keer deze liefde dient te zoeken, en erin te geloven, *door het te herhalen*.

²⁴³ S. Kierkegaard (Constantin Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008, p. 92

S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117, p. 293

²⁴⁴ S. Kierkegaard (J. Climacus), *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, p. 62-64, 72

Afsluitende beschouwing: de actualiteit van Kierkegaard

*Stel je eens een ziekenhuis voor. De patienten sterven er als vliegen. En hoe men de methoden ook verandert, niet helpt. Waaraan kan het dan liggen? Het ligt aan het gebouw, heel het gebouw is besmet. En dat de ene patient aan deze, een ander weer aan die ziekte sterft is helemaal niet waar: allen sterven aan het vergif dat het gebouw besmet.*²⁴⁵

S. Kierkegaard

Kierkegaards werk is geschreven in naam van het evangelie dat oproept tot de navolging van Christus. De principiële aanzet tot het beginnen van een dergelijk werk was de geest des tijds. In Kierkegaards tijd waren kerk en samenleving zo ver verwijderd van de hartstochtelijkheid en de innerlijkheid van het geloof, dat het Kierkegaard toescheen dat het noodzakelijk was om zijn tijdgenoten hier opmerkzaam op te maken.²⁴⁶ Door de gemiddelde kerkelijke en conservatieve 'christenen' werd zijn werk, zoals in de inleiding is besproken, menigmaal aangeduid als het gevolg van een mogelijke krankzinnigheid, een krankzinnigheid die steeds verder vorderde. Deze receptie bracht Kierkegaard ertoe om tegen het einde van zijn leven een directe en polemische aanval te lanceren op de gevestigde kerkelijkheid en de 'christelijke' samenleving van zijn tijd, die hij gezamenlijk pejoratief aanduidt als 'de christenheid'.²⁴⁷ Deze aanval werd hem niet in dank afgenomen en bracht de kritiek die zijn werk en persoon kregen te verduren tot een hoogtepunt. Maar Kierkegaard hield vol en bleef schrijven, om zijn tijdgenoten zo direct mogelijk te confronteren met hun vervalsing van het evangelie: 'Eens moet het hoge woord er uit (...) jij zult datgene wat jij te zeggen hebt zeer nauwkeurig moeten zeggen. Van maand tot maand dringt het zich sterker aan mij op: "jij mag niet sterven zonder dat bepaalde heel bepaald te hebben gezegd"'.²⁴⁸

In deze geschriften, in Nederland uitgegeven onder de naam *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, geeft Kierkegaard een genadeloze kritiek op het religieuze leven van zijn tijdgenoten, en een vlijmscherpe en onbarmhartige analyse van kerk en samenleving. Voor Kierkegaard was het christendom van zijn tijd niets meer dan een gevestigde orde vol huichelarij en hypocrisie, bestuurd door goed betaalde functionarissen en ambtenaren in dure gewaden, sprekend in prachtige gebouwen over het 'christelijke' van de cultuur en samenleving, waarbinnen ieder mens niet alleen 'christen' is, maar 'ideale christen', want het was voor allen zeker dat zij volkomen leefden naar wat Christus van hen verlangt.²⁴⁹ Het handelen van de kerk, die 'onder de firmanaam 'Jezus Christus'' rijkdom, macht en zelfverheerlijking nastreefde, en het handelen van de gemeente van 'ideale christenen', die niet 'geestrijk maar talrijk' was, noemt Kierkegaard o.a. 'christendom-spelen', 'de grootste zinsbegoocheling van zijn tijd', en 'een misdaad die niet eens als misdaad werd erkend'.²⁵⁰ Kierkegaard stelt dat zijn kritiek op het christendom van zijn tijd nauw aansluit bij de kritiek van Christus zelf op de schriftgeleerden en de Farizeeën, die volgens Christus van het geloof een aanfluiting wisten te maken (Matt. 23: 1-33).²⁵¹ Christus waarschuwt in de evangeliën de mensen om niet zo te worden als degenen die het geloof zeggen te vertegenwoordigen, maar er zelf niet naar

²⁴⁵ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 85

²⁴⁶ Ibid., p. 149

²⁴⁷ Ibid., p. 40

²⁴⁸ S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, X, 4, A, 664, X, 6, B 232, 371

²⁴⁹ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 38, 86

²⁵⁰ Ibid., p. 29, 66, 70, 91-92

²⁵¹ Ibid., p. 74-78

leven (Matt. 23:1-12). Ook waarschuwt hij de mensen voor de zelfoverschatting en inbeelding dat ze rechtvaardig leven in de ogen van God, terwijl ze helemaal niet handelen naar wat van hen verlangd wordt (Luk. 6:46, 8:9-14). Wat er volgens Kierkegaard echter gebeurd is, is dat de christenheid de schriftgeleerden en de Farizeeën *zegt* te verafschuwen, maar in wezen heeft de christenheid, zonder dat ze er bij stilstaat, hun plaats ingenomen.²⁵² De mensen binnen de christenheid denken dat ze een dergelijk oordeel bespaard zal worden, en dat Christus' waarschuwingen niet op hen van toepassing zijn, maar ze doen precies dat waar Christus voor waarschuwt, en ze maken de godslastering nog groter door niet alleen aan Christus' waarschuwingen voorbij te gaan, maar door geheel overtuigd te zijn dat ze, omdat ze immers in Christus 'geloven', rechtvaardig leven in de ogen van God:

Stel je eens voor dat de mensen in een kerk van de christenheid bijeen zijn en dat dan plotseling Christus binnenkomt. Wat zou hij doen, denk je? Wel, wat hij zou doen kun je in het Nieuwe Testament lezen. Hij zou zich tegen de leraren keren want over de gemeente zal hij wel oordelen zoals hij vroeger deed: zij worden misleid. Hij zou zich keren tegen de mannen 'in lange kleren', tegen de kooplui, de potsenmakers die Gods huis, zo niet in een rovershol, dan toch in een winkel, een toonbank veranderd hebben.²⁵³

De christenheid predikt dat het geloof in Christus als de zoon van God het enige is dat uitmaakt wie 'christen' is en wie niet. Hierdoor wordt 'geloven' volgens Kierkegaard de makkelijkste opgave die er maar bestaat, omdat het wordt gereduceerd tot het hebben van een overtuiging, waarmee ieder mens plotseling 'christen' kan worden, zonder er werkelijk iets voor hoeven te doen, behalve een kleine uiterlijke indruk van hun 'geloof' te tonen, zoals naar de kerk gaan, zo nu en dan bidden, en iedereen discrimineren die niet in Christus 'geloofd', om de 'christelijke' identiteit van de samenleving te beschermen.²⁵⁴ En hiermee staat ieder mens een eeuwige gelukzaligheid te wachten, alsof het een zekerheid en een gegeven is.²⁵⁵ Zo wordt het offer (de kruisiging) van Christus door de christenheid geduid als de verlossing van allen die in hem 'geloven'.²⁵⁶ Binnen de christenheid wordt dit offer verstaan als een lijdensweg die Christus aflegde, opdat 'christenen' zo min mogelijk hoeven te lijden. Christus had het 'oncomfortabel' aan het kruis, opdat de 'gelovigen' het zo comfortabel mogelijk zouden hebben; aldus de christenheid.²⁵⁷ De christenheid denkt dat Christus alles heeft gedaan en alles heeft geleden, om een samenleving tot stand te brengen zoals die van de christenheid, terwijl hij zelf, en dit is waar Kierkegaard zijn tijdgenoten aan wilde herinneren, glashelder stelt dat 'ieder die zijn volgeling wil zijn, zichzelf dient te verloochenen, en zijn kruis op zich dient te nemen', en dat 'ieder die zijn kruis niet draagt, en zijn weg niet volgt, geen volgeling van hem kan zijn' (Mark. 8:34, Luk 14:27). Kierkegaard schrijft:

In het Nieuwe Testament stelt de verlosser van de wereld, onze Heer Jezus Christus, de zaak als volgt voor: de weg die tot het leven voert is smal, de poort is eng en slechts weinigen vinden haar. Maar tegenwoordig zijn wij, om maar in Denemarken te blijven, allen christen en de weg is zo breed als maar mogelijk is; want op zo'n brede weg lopen wij allen, *ergo* is het Nieuwe Testament geen waarheid meer.²⁵⁸

Kierkegaard benadrukt dat Christus het leven niet makkelijker wilde maken, maar juist alles

²⁵² S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 101

²⁵³ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 76

²⁵⁴ Ibid., p. 36

²⁵⁵ Ibid., p. 62

²⁵⁶ Ibid., p. 98

²⁵⁷ Ibid., p. 161

²⁵⁸ Ibid., p. 64

moeilijker wilde maken, door elk individu te confronteren met de absolute opdracht van naastenliefde, als de enige weg die tot God leidt, omwille van de zorg voor 'de minsten der aarde' en de 'armsten der armen'.²⁵⁹ Het offer van Christus brengt volgens Kierkegaard geen magische verlossing teweeg, maar behelst een *confrontatie* met de vrijheid, met de wil tot geloof, omwille van de opdracht tot naastenliefde (Joh. 12:24). Hier wil de christenheid niets van weten, omdat het de positie van 'de hoogste vertegenwoordigers' van het christendom in twijfel trekt, en voor de 'gemiddelde christen' een te zware opgave stelt, wat de gemoedsrust van de mensen binnen de gemeente kan verstoren in hun waan dat ze 'goede christenen' zijn. Daarom is het makkelijker aan te nemen dat het offer van Christus ieder mens verlost die 'gelooft' in wie hij beweerde te zijn, onder de dreiging dat een andere interpretatie een belediging is van Christus en van de grootsheid van zijn liefde voor ons, terwijl het in wezen een excuus is om zelf zo min mogelijk te hoeven doen. Want zelf zo min mogelijk te hoeven doen, is waar het de christenheid om te doen is, omwille van het gevoel in de waarheid te staan, en de wens zo gemakkelijk en comfortabel mogelijk de dag door te kunnen komen binnen een samenleving die zichzelf 'christelijk' noemt.²⁶⁰ En zo denkt de christenheid dat ieder mens het wonderlijke vooruitzicht van een eeuwige gelukzaligheid te wachten staat. Kierkegaard verzucht:

Met het Voorbeeld (van Christus) is het dus afgelopen. Toen schafte men ook nog het voorbeeld van de apostel af en vervolgens dat van de eerste christenen. En zo gelukte het tenslotte weer op vier poten terecht te komen, onder de bewering dat dit het ware christendom zou zijn. Met behulp van dogma's stelde men zich veilig tegen alles wat ook maar met enig recht een christelijk voorbeeld genoemd zou kunnen worden en zo ging men met volle zeilen af op... de vervolmaking! {...} Het einde is dan dat men het voorbeeld helemaal afschaft, om dan datgene wat men zelf is, t.w. middelmatigheid, te laten gelden voor het ideaal {...} Zo wordt de navolging van Christus verborgen, zodat men zich in zijn fantasie tot zijn voorbeeld kan verhouden, terwijl men zelf in totaal andere categorieën leeft {...} Een scheutje water over een kinderhoofd in naam van de drieënige God: dat is dan de verplichting. Nee, de verplichting is navolging van Christus {...} En als de zaak zo staat, dan is God het belachelijkste wezen dat ooit geleefd heeft, zijn woord het belachelijkste boek dat ooit het licht heeft gezien.²⁶¹

Het is voor Kierkegaard een krankzinnige gedachte dat God uit liefde op aarde is gekomen, een liefde voor ieder mens predikte, en hiervoor is gestorven, om een samenleving tot stand te brengen zoals de 'christelijke' samenleving van zijn tijd.²⁶² Dat de christenheid deze gedachte volledig heeft geaccepteerd en het verkondigt als 'de waarheid', is voor Kierkegaard een aanfluiting en een verraad, niet alleen t.o.v. God, maar t.o.v. de laagste klassen binnen de samenleving, die in wezen aan hun lot worden overgelaten, door hen die allen 'christen' zijn.²⁶³ Ja, de enige hulp die de laagste klassen binnen een samenleving mogen verwachten van deze 'gelovige mensen' is een zelfgenoegzame preek dat ze in Christus dienen te geloven, en het gehamer op de noodzaak om zich bij een kerk aan te sluiten, opdat ook zij 'gered' zullen worden, en het hen in de eeuwigheid makkelijker zal vergaan. Deze mensen onvermoeibaar in liefde bijstaan, zoals Christus deed, daar wil de christenheid niets van weten, want dat is niet werkelijk nodig om christen te zijn, dat is immers allemaal afgeschaft, en dus hangt de zaak er niet vanaf. Bovendien zal de hoeveelheid zieltjes die ze gewonnen hebben hen mogelijk ook wat meer aanzien brengen in de ogen van God, omdat ze wat meer lege plekken in de

²⁵⁹ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 161, 163-165

²⁶⁰ Ibid., p. 119, 161

²⁶¹ Ibid., p. 71, 98, 187

²⁶² Ibid., p. 68

²⁶³ W.R. Scholtens, Inleiding bij S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 14

kerk hebben weten te vullen, en de gemeente van 'christenen' op aarde hebben vergroot. Van de dominees en predikanten, waarvan velen zich zelfs 'waarheidsgetuigen' noemden, mogen ze al helemaal niets verwachten, want ze lezen wel over de tien melaatsen, en noemen de genezing in hun preek op zondag als een voorbeeld van de grootsheid van Christus' liefde, maar deze mensen zelf bijstaan, daar beginnen ze niet aan.²⁶⁴ In augustus 1853 brak er in Kopenhagen een cholera-epidemie uit, die in twee maanden ruim 7000 slachtoffers eiste. Wat Kierkegaard ziedend maakte was dat vrijwel alle dominees en predikanten onmiddellijk na de uitbraak met hun gezin naar het platteland vertrokken, en pas terugkeerden toen het gevaar geweken was.²⁶⁵

Kierkegaard vroeg zijn tijdgenoten om eerlijkheid aangaande hun overtuigingen, om eerlijkheid tegenover zichzelf en tegenover God.²⁶⁶ Hij hoopte dat zijn tijdgenoten zouden inzien dat Christus niet uitsluitend verlosser is, maar voorbeeld, opdat ieder afzonderlijk individu naar dit voorbeeld begint te streven, als de ware boodschap van het evangelie. Want het is de zorg en de liefde voor de naaste, voor de 'minsten der aarde, en de 'armsten der armen', waarvoor Christus in de eerste plaats op aarde is verschenen, en het is door dit voorbeeld na te volgen, door deze waarheid ter harte te nemen, dat Christus als verlosser verschijnt.²⁶⁷

De kerk van vandaag, zowel de katholieke kerk als de verscheidene protestante denominaties, heeft veel van haar macht moeten inleveren binnen de moderne samenleving in vergelijking met de positie die ze bekleedde in de tijd van Kierkegaard. Ze is echter nog steeds een gevestigde orde, en neemt nog steeds grotendeels dezelfde standpunten in als 160 jaar geleden. Ook de gemiddelde 'christen' van vandaag de dag is grotendeels hetzelfde gebleven: de navolging van Christus staat voor de gemiddelde 'christen' ook nu niet centraal, en nog steeds is er weinig 'vrees en beven' in het geloof van de gemiddelde 'christen'. Dit toont de actualiteit van Kierkegaard, en daarmee het dringende belang van zijn werk voor ons in de 21^{ste} eeuw, want de wijze waarop wij in het westen het christendom verstaan, maakt zich nog steeds schuldig aan hetzelfde verraad als waar Kierkegaard zijn tijdgenoten voor heeft gewaarschuwd. We kunnen de kritiek van Kierkegaard op de huichelarij en hypocrisie van het religieuze leven van zijn tijdgenoten volledig overnemen, en toepassen op het religieuze leven in het westen van vandaag. Het punt dat Kierkegaard wil maken is bedoeld als een aanklacht tegen iedere 'christen' die niets wil weten van het christendom van het evangelie, d.w.z.: het christendom dat oproept tot een leven in navolging van Christus.²⁶⁸ De actualiteit van Kierkegaard kan daarom niet onderschat worden, want niet alleen blijkt zijn werk nog even onverbiddelijk scherp en treffend te zijn wanneer we naar de huidige staat van het christendom kijken, zijn werk zal een blijvende urgentie en betekenis in zich dragen zolang de mens de ware confrontatie met Christus als voorbeeld uit de weg blijft gaan.

In de moderne samenleving wordt het christendom, zowel door 'christenen', als door degenen die dat niet zijn (en kunnen we het ze eigenlijk wel kwalijk nemen dat ze het niet zijn, zolang de vervalsing van het christendom voor het ware christendom wordt gehouden), nog steeds en voortdurend gereduceerd tot een identiteit van de samenleving en cultuur, tot een bron van bepaalde normen en waarden die, aldus de 'christenen', in stand dienen te worden gehouden. Alles

²⁶⁴ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 34, 36

²⁶⁵ W.R. Scholtens, Inleiding bij S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 23-24

²⁶⁶ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 41-42

²⁶⁷ W.R. Scholtens, Inleiding bij S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 26

²⁶⁸ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 38

wat hier niet mee strookt dient buiten de deur te worden gehouden, en wordt streng veroordeeld als zondig; ‘maar wat is zondig?’, vragen we hier... Het verdedigen van traditionele christelijke elementen binnen de cultuur, het afkeuren van alles wat hier tegen in gaat, discrimineren op basis van cultuur, nationaliteit, religie, en sociale status binnen de samenleving, eurosceptis, nationalisme, zo min mogelijk immigratie uit andere culturen en zo veel mogelijk grenzen stellen om dit in stand te houden, familie als het fundament van de samenleving, een strenge orde waarbinnen misdaad ongenadelijk bestraft wordt, anti-abortus, en tegen het homohuwelijk zijn, zijn allemaal standpunten en ideologieën van wat we de ‘moderne christenheid’ kunnen noemen. Stuk voor stuk zijn het standpunten, ideologieën, normen en waarden die de gemiddelde ‘christen’ in het westen voor waar en in hoog aanzien houdt, en niet alleen onlosmakelijk met het christendom associeert, maar ze zelfs als hoogste uitdrukkingen duidt van wat het christendom verkondigt. Maar is alles wat hierboven genoemd wordt niet in wezen onchristelijk, en behelst het niet het absoluut tegenovergestelde van alles waar Christus’ existentie van getuigt, waar hij toe oproept en wat hij van ons verlangt? Onchristelijke standpunten als anti-immigratie, wordt binnen de christenheid geduid als ‘christelijk’, terwijl Christus juist het compleet tegenovergestelde beweert en oproept tot een liefde voor allen die vluchten van gevaar, vervolging, oorlog, en iedere ontbering en rampspoed die een mens op aarde maar kan overvallen:

Dan zal de koning tegen de groep rechts van zich zeggen: “Jullie zijn door mijn Vader gezegend, kom en neem deel aan het koninkrijk dat al sinds de grondvesting van de wereld voor jullie bestemd is. Want ik had honger en jullie gaven mij te eten, ik had dorst en jullie gaven mij te drinken. Ik was een vreemdeling, en jullie namen mij op, ik was naakt, en jullie kleedden mij. Ik was ziek en jullie bezochten mij, ik zat gevangen en jullie kwamen naar mij toe”. Dan zullen de rechtvaardigen hem antwoorden: “Heer, wanneer hebben wij u hongerig gezien en te eten gegeven, of dorstig en u te drinken gegeven? Wanneer hebben wij u als vreemdeling gezien en opgenomen, u naakt gezien en gekleed? Wanneer hebben wij gezien dat u ziek was of in de gevangenis zat en zijn we naar u toe gekomen?” En de koning zal hun antwoorden: “Ik verzeker jullie: alles wat jullie gedaan hebben voor een van de onaanzienlijkste van mijn broeders of zusters, dat hebben jullie voor mij gedaan”. Daarop zal hij ook de groep aan zijn linkerzijde toespreken: “Jullie zijn vervloekt, verdwijn uit mijn ogen naar het eeuwige vuur dat bestemd is voor de duivel en zijn engelen. Want ik had honger en jullie gaven mij niet te eten, ik had dorst en jullie gaven me niet te drinken. Ik was een vreemdeling en jullie namen mij niet op, ik was naakt en jullie kleedden mij niet. Ik was ziek en zat in de gevangenis en jullie bezochten mij niet”. Dan zullen ook zij antwoorden: “Heer, wanneer hebben wij u hongerig gezien of dorstig, als vreemdeling of naakt, ziek of in de gevangenis, en hebben wij niet voor u gezorgd?” En hij zal hun antwoorden: “Ik verzeker jullie: alles wat jullie voor een van deze onaanzienlijke niet gedaan hebben, hebben jullie ook voor mij niet gedaan”. (Matt. 25:34-45)

Voor Christus gaat het er om ieder mens lief te hebben, ongeacht cultuur, nationaliteit, en religie, maar toch blijft de christenheid hierop discrimineren, geheel overtuigd dat wat ze doet rechtvaardig is, omdat wat ze doet het ‘christelijke’ op aarde beschermt. Wanneer Christus het over de naaste heeft, dan bedoelt hij dat ieder die in hem gelooft de naaste dient te zijn van alle andere mensen, d.w.z.: de naaste van een ander ben je zelf, en zo dien je lief te hebben, onvoorwaardelijk en onvermoeid, omwille van de ander, wie het ook is. Christus stelt dat je moet liefhebben zoals hij liefhad, en hij had ieder mens lief, oftewel: wie zichzelf ‘christen’ noemt, heeft ieder mens lief, zoals Christus ieder mens liefhad. De naaste in de parabel was een Samaritaan, d.w.z.: een vreemdeling, iemand uit een andere cultuur, en juist hij was het die de naaste werd van de man die van alles beroofd was, en voor dood werd achtergelaten, omdat hij hem liefhad. Hier wil de christenheid niets van weten, omdat ze van het christendom een gevestigde orde heeft gemaakt, die beschermd moet worden tegen alles wat niet ‘christelijk’ is. Zelf onchristelijk handelen om dit veilig te stellen, dat is voor de christenheid geen onoverkomelijk probleem, zolang het christendom als gevestigde orde maar in stand blijft, want ieder mens binnen de christenheid zal toch wel bij God worden

opgenomen, aangezien allen immers 'christen' zijn.

Ook de nadruk op familie als een fundamentele waarde binnen het christendom is in wezen volkomen onchristelijk. Nergens in het evangelie wordt het belang van familie benadrukt en Paulus zegt zelfs dat het beter is om niet te trouwen omdat je je dan meer kunt richten op de opdracht die God je stelt (1 Kor. 7:38). Christus zegt dat de liefde voor je familie de liefde voor anderen nooit in de weg mag staan en je weerhouden van de opdracht waar hij toe oproept: een liefde voor *allen*, d.w.z.: een liefde die geen onderscheid maakt en niemand uitsluit (Lukas 14:26). En toch stelt de christenheid dat familie en gezin hoekstenen zijn van wat het christendom verkondigt, en wordt de zorg en verantwoordelijk voor je eigen familie niet alleen aangeduid als een cruciaal onderdeel van een 'christelijke' existentie, maar verheven tot een van de belangrijkste plichten die een 'christen' heeft (men leze het partijprogramma van het CDA en de SGP erop na).

En wat te denken van het stigma dat velen binnen de christenheid toekennen aan mensen die zich aan de onderkant van de samenleving bevinden: prostituees, verslaafden, bedelaars, en daklozen, die ondanks alle mooie woorden van medelijden en begrip toch op afstand worden gehouden en beschouwd worden als zondaars, terwijl Christus, 'vriend van zondaars', stelt dat prostituees, verslaafden, bedelaars en daklozen eerder het koninkrijk van de hemel zullen zien dan de huichelaars en de hypocrieten die zichzelf 'christen' noemen, maar op geen enkele wijze handelen naar zijn voorbeeld (Matt. 21:31). Dan is er het stigma op mensen die gehandicapt zijn, mensen die door velen binnen de christenheid beschouwd worden als 'mindere mensen', en waarvan de zorg binnen de christenheid niet zelden aan instanties wordt 'uitbesteed', terwijl Christus voortdurend de gehandicapten, de mensen die aan lepra lijden, die hij als 'vrienden' aanduidt (Luk. 5:20), geneest, liefheeft, voor ze zorgt, en ons oproept hetzelfde te doen (Luk. 14:13). Ook wordt rijkdom binnen de christenheid veelal geduid als een zegen die van God komt, en een beloning voor degenen die prudent en deugdzaam leven, terwijl Christus zelf stelt dat een 'volmaakte' christen al zijn geld aan de armen behoort te geven en dat er eerder een kameel door het oog van een naald zal kruipen dan dat een rijke de hemel zal binnentreden (Matt. 9:21, Luk. 18:22, 18:25). Verder is het zo dat de gemiddelde 'christen' misdadigers veroordeelt als zondaars, en harde maatregelen en vergelding tegen deze mensen eist omwille van veiligheid en orde binnen de samenleving. Het gaat voor de christenheid om het straffen van misdadig handelen, om het straffen van ieder handelen dat de veiligheid en orde binnen de samenleving verstoort en in gevaar brengt, i.p.v. vergeving en liefde te tonen, zoals Christus deed. Denk hierbij bijvoorbeeld ook aan de doodstraf, die eeuwenlang en tot vrij recentelijk in vele 'christelijke' landen nog werd uitgevoerd, en in delen van Amerika vandaag de dag nog steeds. Eeuwenlang werd een dergelijke praktijk verstaan als iets dat volledig in overeenstemming is met het christendom, en zo zullen sommige 'christenen' vandaag de dag nog steeds een voorstander zijn van de doodstraf, ook al is een van de tien geboden 'gij zult niet doden', ook al predikt Christus een liefde voor ieder mens gedragen door vergeving, wie hij of zij ook is, en ook al was Christus zelf een van de mensen die de doodstraf heeft gekregen! Het harde optreden tegen misdaad wordt door de christenheid verstaan als een noodzaak om de samenleving te beschermen en veilig te houden, maar de noodzaak inzien van Christus' boodschap van liefde en vergeving, als de ware weg om misdaad tegen te gaan, naar Christus' voorbeeld, daar gaat ze volledig aan voorbij.

Twee van de belangrijkste standpunten van de moderne christenheid zijn de oppositie tegen abortus en de oppositie tegen homoseksualiteit, waar beide streng tegen dient te worden opgetreden. Christus zelf heeft zich hier echter nimmer over uitgesproken, en predikte voortdurend liefde tegen ieder vorm van discriminatie en waarschuwde tegen ieder misbruik van vrijheid om zelf

een oordeel te vellen over anderen. De moderne christenheid laat zich volledig leiden door de overtuiging dat abortus en homoseksualiteit 'zondig' zijn in de ogen van God, en tegen dienen te worden gehouden, omwille van 'de christelijke levensstijl', en hierdoor gaat de christenheid voorbij aan wat Christus werkelijk van het individu verlangt die zichzelf 'christen' noemt. Christus noemt talloze wijze waarop een christen zijn geloof dient uit te drukken: liefde en zorg voor de armen, de zieken, de gehandicapten, de onderdrukten en de wanhopigen, en toch kiest de christenheid voor de oppositie tegen abortus en homoseksualiteit als de hoogste uitdrukkingen van een moderne christelijke existentie. En waarom doet ze dit? Omdat het makkelijker is en minder moeite kost, omdat je alleen een mening hoeft te hebben en een standpunt hoeft in te nemen, en daarmee lichter is dan in een leprakolonie werken, en zo gaat de christenheid de ware opdracht die Christus stelt uit de weg. Vrijwel iedere 'christelijke' politieke partij van vandaag de dag wordt gedefinieerd door haar standpunt aangaande abortus en homoseksualiteit. En als een christelijke partij hier niet tegen is, en de nadruk wil leggen op de ware boodschap van Christus, dan kan ze op weinig steun rekenen van degenen die zich 'christenen' noemen. De christenheid gebruikt de politiek als middel om 'christelijke' normen en waarden te verdedigen, en 'het christelijke' binnen de samenleving van vaste grond te voorzien, en ook dit getuigt van een onchristelijke houding want Christus stelt dat zijn koninkrijk niet van deze aarde is, en daarom ook nooit vaste grond op aarde kan hebben (Joh. 18:36).²⁶⁹

W.R. Scholtens schrijft in de inleiding bij *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*: 'Wat sinds het emancipatieproces van de mens in het Westen aan de christenheid steeds pijnlijker ontbreekt, is niet alleen de daadwerkelijke navolging van Jezus (die ontlopen wordt met het excuus dat men immers in de zuivere leer staat), maar bovendien een *praxeologie*, d.w.z. een doordachte visie die van *theoretische* instemming voert tot daadwerkelijk in praktijk-gebracht christendom *en die daarin ook leidraad blijft*'.²⁷⁰ Dat dit ontbreekt komt volgens Kierkegaard voort uit de gedachte dat de waarheid van het christendom binnen de christenheid onbetwist is, d.w.z.: het is voor de christenheid een zekerheid en een aanvaard feit dat God bestaat, dat Christus zijn zoon was, en dat ze allemaal 'christen' zijn. Hiermee gaat de christenheid volgens Kierkegaard er aan voorbij dat Christus oproept tot geloof.²⁷¹ Dit is waar volgens Kierkegaard alles fout gaat in de verhouding tot het christendom, een fout die, zoals eerder werd aangegeven, al vanaf de aanvang van het christendom aanwezig is, en die vandaag nog steeds gemaakt wordt.²⁷²

Alle normen en waarden die de moderne christenheid in hoog aanzien houdt, en de nadruk die ze legt op een 'christelijke' samenleving en cultuur, komen voort uit de zekerheid dat het christendom de eeuwige waarheid is. Zodra het om de zekerheid van de waarheid van het christendom gaat, wordt het christendom een gevestigde orde, een bron van bepaalde normen en waarden, en een identiteit van cultuur en samenleving, waardoor het evangelie dat oproept tot navolging, verloren gaat en de hele christelijke boodschap vervormd en verdraaid wordt. Zo neemt de christenheid bepaalde elementen uit het christendom die hun gevestigde orde nog net een beetje een 'christelijk' aanzien geven, maar waartoe absolute naastenliefde en zorg voor de armen, de zieken, de gehandicapten en de vluchtelingen niet behoren. Alles wat de moderne christenheid doet, is een excuus om zo min mogelijk te doen en nog net dat beetje over te houden waardoor ze

²⁶⁹ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 81

²⁷⁰ W.R. Scholtens, inleiding bij *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 13

²⁷¹ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 65

²⁷² Ibid., p. 71

overkomt als 'christelijk', volledig overtuigd dat ze het ware christendom vertegenwoordigt.²⁷³ Deze onwil om tot handelen over te gaan is het meest wezenlijke kenmerk van de christenheid als gevestigde orde. Het christendom is een geloof dat hartstochtelijk en innerlijk beleefd dient te worden, en als geloof wijst het christendom op handelen, op actie, zoals Kierkegaard zelf schrijft: 'geloof moet onmiddellijk overgaan tot handelen, tot actie. Onmiddellijk!'²⁷⁴ Het gaat de christenheid niet om een geloof waaraan gewerkt wordt in vrees en beven (Fil. 2:12), om een geloof dat in Christus een voorbeeld ziet (Joh. 13:15), en dat dood is zonder daden (Jak. 2:14-19). De christenheid denkt dat Christus met zondigheid bedoelt dat de mens bepaalde dingen doet die hij of zij niet had moeten doen, maar de enige werkelijke zonde waar hij op wijst, is het nalaten van de naaste lief te hebben. Zondigheid betekent niet iets doen wat niet mag, *maar iets niet doen wat moet*. Alles is een zekerheid voor de christenheid, en er is daarom geen enkele wil tot de navolging van Christus. Op deze wijze verschijnt Christus uitsluitend als verlosser, terwijl het bij geloof om navolging gaat, want als het individu daadwerkelijk gelooft, dan zoekt hij of zij voortdurend de waarheid van het christendom, en moet hij of zij zich verhouden tot de hoogste eis die het christendom stelt: de navolging van Christus.²⁷⁵ Als er geen zekerheid is en alleen geloof dan zou de mens overgaan tot handelen, dan zou de mens verzoening met de eeuwigheid zoeken door Christus na te volgen, i.p.v. er vanuit uit te gaan dat hij of zij al verzoend is met de eeuwigheid. Zo herinnert Kierkegaard zijn tijdgenoten eraan (en we kunnen met Kierkegaard de christenheid van vandaag de dag er ook aan herinneren) dat Christus een profetie heeft uitgesproken, een profetie die de fout van de christenheid al aankondigt: 'als de Mensenzoon komt, zal hij dan geloof vinden op aarde?' (Luk. 18:8) Of hij zal, zoals de christenheid denkt, dit bij iedereen aantreffen, bij alle drie miljard christenen op aarde, of bij enkelen, d.w.z. bij degenen die hem op aarde hebben nagevolgd, bij degenen die daadwerkelijk geloven in wat hij verkondigt en van hen verlangt, en daar voortdurend naar streven.²⁷⁶

Een ware christen *gelooft* in Christus, en hij gelooft door hem na te volgen, *door hem na te willen volgen*, omwille van de liefde voor de naaste. Een ware christen gelooft in zijn of haar verzoening met de eeuwigheid, maar hij gaat er niet van uit alsof het een zekerheid is, nee, hij gelooft met vrees en beven dat de verzoening met de eeuwigheid een voortdurende opgave behelst, gekenmerkt door de navolging van Christus. Dit is waar Kierkegaard zijn tijdgenoten aan probeerde te herinneren, en waar hij ons, ook nu nog aan kan herinneren. In het essay "Rondom Kierkegaard" (1994) citeert filosoof en theoloog Etienne Kuypers Wittgenstein, die Kierkegaard 'de meest diepzinnige denker van de vorige eeuw' heeft genoemd. Kuypers voegt daar de indringende en hoopvolle vraag aan toe of Kierkegaard misschien 'de meest diepzinnige denker voor de volgende eeuw zal zijn'.²⁷⁷ De diepzinnigheid waar Kuypers op doelt is geen gevolg van een academische krachttoer, maar betreft direct en onverbiddelijk de diepe zin van wat het betekent een mens te zijn, in het volle besef dat elk menselijk leven gedragen en geleid wordt door de liefde van Christus. Fenomenoloog Jan Patočka heeft opgemerkt dat het christendom zijn eigen wezen nog niet heeft doordacht.²⁷⁸ Derrida, benadrukt in *De gave van de dood* n.a.v. de woorden van Patočka, dat

²⁷³ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 119

²⁷⁴ S. Kierkegaard, *For Self-Examination and Judge for Yourself!*, Princeton University Press, Princeton, 1990, p. 120 (vertaling Dylan Prins)

²⁷⁵ W.R. Scholtens, Inleiding bij *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 19

²⁷⁶ S. Kierkegaard, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980, p. 40

²⁷⁷ E. Kuypers, "Rondom Kierkegaard" in E. Kuypers red. *De Levende Kierkegaard*, Garant, Leuven, 1994, p. 37

²⁷⁸ Vgl. J. Derrida, *De gave van de dood*, Klement, Kampen, 2006, p. 98

Kierkegaard als weinig anderen heeft getracht de mens met het wezen van het christendom te confronteren. Men zou kunnen betogen dat bij de toenemende secularisering, hedendaagse vormen van humanisme en moraalfilosofie een antwoord bieden op de vraag naar de menselijkheid van de mens. Het is de vraag of het humanisme en welke morele filosofie dan ook, hierbij uitkomst kunnen bieden. Voor de strekking van deze scriptie, en met name voor het in deze slotbeschouwing betoogde, maakt Derrida een belangrijk onderscheid tussen wat hij noemt 'de ridders van het schone geweten', en, naar Kierkegaards eigen beeld, 'de ridders van het geloof'. Waar de ridders van het geloof zich realiseren in de paradox te staan en de vertwijfeling omarmen en deze doorstaan door voortdurend te streven naar de waarheid van naastenliefde, daar zoeken de ridders van het schone geweten, 'de moralistische moralisten', zoals Derrida ze ook wel noemt, de zelfgenoegzaamheid van een gevoel van ethische of politieke verantwoordelijkheid.²⁷⁹ Derrida noemt het de grote verdienste van Kierkegaard dat hij benadrukt dat het geloof een 'geheime waarheid' behelst, gedragen door een absolute verantwoordelijkheid en een absolute hartstocht. Deze toewijding aan de geheime waarheid van het geloof is een voortdurende herhaling van de opdracht die Christus stelt, en behelst een confrontatie die iedere dag opnieuw aan de mens verschijnt, en die hij of zij iedere dag opnieuw dient waar te maken.²⁸⁰ In tegenstelling tot de ridders van het schone geweten, erkennen de ridders van het geloof dat er geen rust is wat betreft moreel handelen en naastenliefde. Moreel handelen en naastenliefde zijn niet afhankelijk van stemmingen en kunnen niet gereduceerd worden tot idealen wanneer het de mens uitkomt. Voor de ridders van het geloof is naastenliefde absoluut, en hetgeen waar zij voortdurend naar streven gedragen door een absolute wil. Wat dit streven absoluut maakt, zo beaamt Derrida, is dat er geen enkele zekerheid is, alleen de hartstochtelijke wil tot liefde; oftewel: voor de ridders van het geloof is er niets anders dan naastenliefde, zoals er niets anders voor Christus was dan naastenliefde. Om nogmaals de woorden van Kierkegaard te herhalen: 'Het is daarentegen nooit gehoord dat hij (Christus) zei: "Nee, vandaag heb ik geen tijd, vandaag ben ik niet in de stemming omdat ik uitgenodigd ben voor een feest, vandaag ben ik niet capabel, ik heb nu zelf zorgen, vandaag heb ik mijn geduld met de mensen verloren, ik ben al zo vaak bedrogen". Nee, een dergelijk woord is nooit uit zijn mond vernomen'.²⁸¹ Voor Derrida is deze onzekerheid van het geloof, en het geheim van de waarheid van het geloof, de crux van waar Kierkegaard ook de seculiere samenleving mee confronteert, en waar de seculiere samenleving *mee geconfronteerd dient te worden*. Want alleen in deze voortdurende confrontatie met de onzekerheid en vertwijfeling die de paradox oproept, verschijnt de absolute verantwoordelijkheid van de mens voor ieder ander mens, en daarmee een waarachtig en daadwerkelijk moreel handelen.

Zoals ik in deze scriptie heb proberen aan te tonen, is het de beweging van de herhaling die de confrontatie met het geloof in haar juiste vorm weet te stellen, d.w.z. God confronteert ons met de mogelijkheid om lief te hebben zoals hij liefhad, om te leven naar zijn voorbeeld (Joh. 13:34), een mogelijkheid die het individu keer op keer hartstochtelijk en op absolute wijze dient te willen en te kiezen, en voortdurend *waar* dient te maken.²⁸² Het individu dient de sprong naar het geloof zelf te maken, de keuze rust geheel op zijn schouders, en een ware christen maakt deze sprong uitsluitend omwille van ieder ander mens. Dit is wat het ware christendom volgens Kierkegaard inhoudt, en hoe een christelijke existentie zich dient te ontvouwen: door zelf tot handelen over te gaan, door zelf lief

²⁷⁹ J. Derrida, *De gave van de dood*, Klement, Kampen, 2006, p. 99-101

²⁸⁰ Ibid, 115

²⁸¹ S. Kierkegaard, *Opbouwende toespraken in verschillende geest*, Damon, Budel, 2016, p. 253

²⁸² S. Kierkegaard, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978, IV, B, 117

te hebben, *en dit voortdurend te herhalen*, omwille van ieder ander mens.

Geraadpleegde Literatuur:

- Bijbel, De Nieuwe Bijbelvertaling, Nederlands Bijbelgenootschap, Haarlem, Uitgeverij Jongbloed, Heerenveen, 2013
- Deleuze, G, *Verschil en herhaling*, Damon, Boom, 2011
- Derrida, J, *De gave van de dood*, Klement, Kampen, 2008
- Dijk van, A.F.L., *Perspectieven bij Kierkegaard*, H. J. Parijs, Amsterdam, 1940
- Gardiner, P, *Kierkegaard*, Lemniscaat, Rotterdam, 2001
- Hannay, A, *Kierkegaard: A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003
- Haym, R, *Hegel und seine Zeit*, Nabu Press, 2010
- Hegel, G, *Wissenschaft der Logik*, Jazzybee Verlag, Altenmünster, 2016
- Hegel, G, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, J. Lasson, Leipzig, 1920
- Hegel, G, *Sämtliche Werke*, J. Lasson, G Hoffmeister, Leipzig, 1911
- Hegel, G, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1927/1928
- Heidegger, M, *Zijn en tijd*, Sun, Nijmegen, 1998
- Heidegger, M, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950
- Heiss, R, *Hegel, Kierkegaard, Marx*, Het Spectrum, Utrecht, 1969
- Hohlenberg, J, *Soren Kierkegaard, a Biography*, Pantheon, New York, 1954
- Kant, I, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Verlag von L. Heimann, Berlin, 1870
- Kierkegaard, S (C. Constantius), *De herhaling*, Damon, Budel, 2008
- Kierkegaard, S (Johannes de silentio), *Vrees en beven*, Damon, Budel, 2007
- Kierkegaard, S (Johannes Climacus), *Wijsgerige kruimels*, Ambo, Baarn, 1995
- Kierkegaard, S (Vigilius Haufniensis), *Het begrip angst*, Ambo, Baarn, 1995
- Kierkegaard, S, *Opbouwende toespraken*, Damon, Budel, 2011
- Kierkegaard, S (Johannes Climacus), *Concluding unscientific postscript*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995
- Kierkegaard, S, *Opbouwende toespraken in verschillende geest*, Damon, Budel, 2016
- Kierkegaard, S, *Wat de liefde doet*, Damon, Budel, 2007
- Kierkegaard, S (Anti-Climacus), *De ziekte tot de dood*, Damon, Eindhoven, 2010
- Kierkegaard, S (Anti-Climacus), *Oefening in christendom*, Damon, Budel, 2011
- Kierkegaard, S, *Mijn schrijverswerkzaamheid*, Damon, Budel, 2015
- Kierkegaard, S, *Schotschriften tegen gevestigde kerkelijkheid*, Ten Have, Baarn, 1980
- Kierkegaard, S, *Papirer*, uitgegeven door P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, N. Thulstrup, N.J. Cappelorn, Kopenhagen, 1969-1978
- Kierkegaard, S, *Dagboeknotities*, Ten Have, Baarn, 1971
- Kierkegaard, S, *Dagboeken*, Arbeiderspers, Amsterdam, 1991
- Kierkegaard, S, *Kierkegaard's Journals and Notebooks Volume 4*, Princeton University Press, Princeton, 2011
- Kierkegaard, S, *For Self-Examination and Judge for Yourself*, Princeton University Press, Princeton, 1990
- Kuypers, E, (red.) *De Levende Kierkegaard*, Garant, Leuven, 1994
- Plato, *Verzameld werk (Deel II)*, De Nederlandse Boekhandel, Ambo, Baarn, Antwerpen, 1980
- Scruton, R, *Kant*, Lemniscaat, 2001

