

Kierkegaard over geloof en ongeloof

Lezing voor de Earnewaldster Rûnte op 6 februari 2018

Gerben J. Stavenga

Vanavond zullen we nagaan welk licht het werk van Kierkegaard kan werpen op de problematiek geloof en ongeloof, dus op het thema dat dit jaar centraal staat hier in de Earnewaldster Rûnte.

U hebt in vorige lezingen gehoord dat de scherpe scheidslijn die vroeger bestond tussen gelovigen en ongelovigen tegenwoordig nogal vervaagt, o.a. omdat het theistische geloof in God als een soort opperwezen sterk tanende is. Ik neem aan dat Rick Benjamins, een van de belangrijkste auteurs van het boek "Liberaal Christendom", het daarover heeft gehad. Ook Teade Smedes heeft, denk ik, in de tweede lezing verteld, in de geest van zijn recente boek "God, iets of niets", dat in onze tijd de grenzen tussen 'geloof' en 'ongeloof' sterk vervloeien; wat vooral komt door de transcendentie ervaringen die allerlei groepen mensen hebben, ook zij die doorgaans als atheïst of ongelovig bestempeld worden. (Als grapje wordt wel gezegd: "nogal wat mensen zijn atheïst maar ze doen er niet meer aan".) Dat vervagen van de oude grenzen signaleert Smedes bij stromingen als religieus atheïsme, religieus naturalisme en vormen van posttheïstische spiritualiteit. Vermoedelijk strookt wat u van deze inleiders gehoord hebt ook wel min of meer met uw eigen ideeën en ervaringen.

Als we dan vandaag de aandacht richten op het werk van Kierkegaard, dan kan ik me voorstellen dat u denkt: Dat zijn ideeën van meer dan 150 jaar geleden. Hoe relevant kan dat nu nog zijn, vooral gezien de door de vorige sprekers beschreven nieuwe, sterk door ons tijdsgewricht bepaalde, ontwikkelingen. Wel, dat zullen we nu moeten nagaan. In ieder geval is het werk van Kierkegaard niet iets dat alleen in zijn tijd van belang was. Integendeel. De invloed ervan kwam weliswaar slechts langzaam op gang, maar in de vorige eeuw was die immens, zowel op de filosofie (denk aan de existentiële filosofie) als op de theologie; en nog steeds is die invloed heel groot.

Uiteraard kan ik in de tijd van een uur maar heel weinig over K en zijn werk dat bepaald niet eenvoudig is ter sprake brengen. Over K zelf zal ik niet meer vertellen dan wat ivm ons thema beslist nodig is. Als u meer over hem als persoon wilt weten, dan zijn er tal van biografieën. Een goede en zeker de uitvoerigste is die van Joakim Garff, "Kierkegaard. Een biografie". Het is recent in 2016 ook in het Nederlands vertaald. Een dikke pil van 800 blz. Auteur en titel kunt u vinden in de hand-out.

Nu toch eerst enkele noodzakelijke biografische gegevens. Kierkegaard leefde van 1813 tot 1855; in Kopenhagen. Hij is dus slechts 42 jaar geworden. Hij werd primair opgeleid als theoloog, maar hij is zeker ook als filosoof en psycholoog te beschouwen en vooral was hij schrijver en daarbij een geweldig stylist. In de korte periode van ruim 10 jaar heeft hij ongelooflijk veel geschreven: belangrijke filosofisch-theologische werken (die hij onder pseudoniem publiceerde, hoewel ieder in zijn tijd wel wist wie de schrijver was) en veel stichtelijke redevoeringen (die onder zijn eigen naam verschenen).

Als je let op de tijd dat zijn belangrijkste boeken verschenen, de jaren 1843-49, dan is het opvallend (meerderen hebben dat gesignaleerd) dat gelijktijdig een andere grote denker, nl Karl Marx, ideeën formuleerde die, hoe inhoudelijk verschillend ook, op een bepaalde manier opvallende overeenkomsten vertonen met die van Kierkegaard. Beiden, K en Marx, waren hartstochtelijk gericht op de problemen waar de mensen in die tijd mee te maken hadden. Om daar zicht op te krijgen analyseerden ze de kwalitatief verschillende bestaansmogelijkheden. Beiden ontwikkelden daartoe een stadienleer: K analyseerde de stadia op de levensweg van de individuele mens, met de bedoeling zo zicht te krijgen op echt menszijn en ware vrijheid; Marx beschreef de samenlevingsstadia in de geschiedenis van de mensheid met als stadia het oercommunisme, de slaven m.ij., de feodale m.ij., de kapitalistische m.ij. Ook bij hem was het doel: echt menszijn en vrijheid van de mens. Het cruciale verschil is natuurlijk, dat K alle nadruk legde op de individuele mens en Marx juist op de maatschappij. Daarbij waren zowel K in zijn antropologie als Marx in zijn maatschappijtheorie sterk beïnvloed door Hegel, maar beiden hebben hem ook op essentiële punten gekritiseerd. En hetzelfde geldt mbt het christendom. Beiden zijn daardoor fundamenteel bepaald, maar ze hebben ook – zij het op heel verschillende manier – de christelijke religie van hun tijd fel bekritiseerd.

In de oplossing van de problemen van de moderne mens komen K en Marx dus met geheel verschillende antwoorden. Terwijl K in 1848 de mensen wil brengen tot een innerlijke revolutie, zeg maar bekering, roept Marx in datzelfde jaar in het Kommunistisch Manifest op tot een maatschappelijke revolutie. Doel bij K. de opheffing van de vertwijfeling van de mens, bij Marx opheffing van de vervreemding van de mens tgv bestaande productieverhoudingen.

Ik wijs op deze gelijktijdigheid van K met een andere geniale denker, enerzijds om inleidend al kort centrale thema's van K te benoemen en anderzijds om zo ook te laten zien hoezeer K door zijn tijd is bepaald. Ook voor hem geldt dus het bekende woord van Hegel: "Philosophie ist ihre Zeit in Gedanken erfasst". Een filosofie is altijd ook een doordenking vooral van de problemen van die tijd; maar tegelijk kan die filosofie als ze die problemen diep peilt zo een enorme en blijvende invloed uitoefenen.

Tot zover wat inleidende opmerkingen over K en zijn werk. Het vervolg van mijn verhaal bestaat nu uit drie delen.

1. Ivm het thema geloof-ongeloof moeten we het allereerst hebben over een centraal onderdeel van zijn werk, zijn stadienleer: de vier existentie mogelijkheden of –sferen van de mens die K onderscheidt.
2. Daarna focus ik op één bepaald boek, De ziekte tot de dood, dat gaat over vertwijfeling en het geloof als opheffing daarvan.
3. Tenslotte moeten we nagaan wat een en ander betekent voor ons thema geloof-ongeloof en ook over hoe zijn ideeën in onze tijd door m.n. latere theologen is opgenomen.

1. Vier existentiemogelijkheden

Anders dan in de voorafgaande filosofische traditie richt Kierkegaard zich in zijn analyses niet slechts op een bepaald aspect van de mens (b.v. op de kennismogelijkheid van de mens of de ontwikkeling van het bewustzijn), maar op de concrete existentie van het individu in relatie tot de wereld om zich heen. De centrale vragen die hij zich stelt zijn: Wat houdt menselijk bestaan eigenlijk in? Hoe kan de mens in harmonie komen met de wereld waarin hij leeft? Op welke manieren kan de mens zich verhouden tot de universele vereisten die het bestaan in de wereld hem stelt? Het zijn dus existentiële vragen die K stelt, uiteraard ook vanuit eigen persoonlijke betrokkenheid.

De antropologie die Kierkegaard als antwoord op deze vragen ontvouwt is niet een antropologie van het menszijn, maar eerder van de menswording. De verschillende stadia in de ontwikkeling van de mens die hij onderscheidt zijn stadia waarin de mens de persoon wordt die hij in aanleg en potentie reeds is. Let wel, hij beschrijft ze niet als stadia die een mens noodzakelijk moet doorlopen. Dat is dus anders dan de eerdere ontwikkelingsstadia die de mens wél noodzakelijk moet doormaken: van embryo naar zuigeling naar nog afhankelijk kind tot volwassen mens. De stadia in het leven van de volwassen mens zijn mogelijke stadia. K spreekt dan ook vaak i.p.v. over stadia over existentiemogelijkheden of -sferen.

De door Kierkegaard ontwikkelde theorie van de stadia of sferen krijgt pas in 1846 zijn definitieve vorm. In dat jaar verschijnt zijn filosofisch hoofdwerk met de ironische titel *Afsluitend onwetenschappelijk naschrift*, geschreven door zijn pseudoniem Johannes Climacus, de koele denker die hier zijn woordvoerder is. In dat werk wordt de theorie van de stadia in definitieve vorm uiteengezet. Er zijn, zegt Kierkegaard, vier fundamenteel verschillende stadia of sferen: de esthetische, de ethische, de algemeen religieuze en de christelijk religieuze sfeer. Hoewel hij in eerste instantie de laatste twee als één sfeer beschouwde zegt hij met deze opsplitsing (soms ook aangeduid als religiositeit A en B) uitdrukkelijk dat deze beide sferen fundamenteel verschillen en net als de eerste twee scherp van elkaar onderscheiden moeten worden. Volgens hem is zelfs van alle grenzen tussen de sferen die tussen de algemeen religieuze en de christelijk religieuze sfeer het belangrijkste en is die grensovergang het moeilijkst te voltrekken.

Op grond van uitvoerige studie meent Kierkegaard vier fundamenteel verschillende existentiemogelijkheden of sferen te moeten onderscheiden. In zijn pseudonieme geschriften heeft hij deze uitvoerig beschreven en vaak ook in literaire vorm ten tonele gevoerd. De vier sferen of existentiemogelijkheden die hij onderscheidt kunnen beknopt als volgt worden weergegeven.

In de esthetische sfeer leeft de mens als individu zonder een echte relatie met de ander en met de wereld om hem heen. Die mens heeft wel allerlei wisselende contacten maar geen echte relaties. In feite heeft deze mens ook geen echte relatie met zichzelf. De estheticus leeft 'onmiddellijk', 'genietend', van moment tot moment, zonder wezenlijke relatie met wat in de wereld algemeen geldig is. Deze levenshouding ziet K als typerend voor veel mensen in zijn tijd.

(Op een andere manier, vanuit een heel ander perspectief heeft ook Marx opgemerkt dat typerend voor de moderne tijd is dat echte relaties ontbreken en hij geeft ook aan wat de oorzaak daarvan is. In 1848 schrijven Marx en Engels, in hun Kommunistisch Manifest, dat de bourgeoisie waar ze heerst, (dus het kapitalisme), alle feodale, patriarchale idyllische verbanden heeft vernietigd. Niets blijft over. Alles wordt gereduceerd tot geld. Alleen de kille geldverhoudingen blijven over).

De esthetische levenshouding, dus leven zonder echte relaties, is typerend voor de moderne mens (en ook voor de huidige zgn postmoderne mens). Die staat veelal ironisch in het leven, met een sceptische houding van: je kunt een zaak zo bezien maar evengoed ook heel anders. K in Of/Of: (Lach over de dwaasheid van de wereld / huil erover, berouwen zal je beide; trouw een meisje of niet, hang je op of niet). Voor Kierkegaard is de Don Juan de estheticus bij uitstek. "Ik eet het lokvoer maar laat me niet vangen"; K zegt ergens over de Don Juan, dat het in feite een 'gestorven' individu is. Het leven van de estheticus zal uiteindelijk als leeg worden ervaren (één stemming, één kleur; beeld van éénkleurig schilderij). Zo schildert K in het eerste deel van Of/Of (uit 1843) a.h.w. van binnen uit de esthetische levenshouding van de individuele mens.

De ethische sfeer is geheel anders. In de ethische levenshouding heeft de mens wél een echte relatie met de ander en met de gehele situatie waarin hij leeft. De ethische mens maakt keuzes en neemt de verantwoordelijkheid daarvoor op zich. Hij heeft ook een echte relatie met zichzelf, want hij kiest zichzelf als iemand die kán kiezen. Hij heeft door deze houding ook een andere verhouding tot de tijd. Want de tijd is nu niet, zoals bij de estheticus, slechts een opeenvolging van toevallige momenten (zoals m.n. bij de Don Juan) , maar geschiedenis met continuïteit en duur. In het tweede deel van zijn eerste hoofdwerk Of/Of heeft Kierkegaard de ethische mens opgevoerd in de figuur van de getrouwde rechter Wilhelm, die de estheticus voortdurend oproept tot echt bestaan. Hij wil hem tot een keuze brengen, om vooral zichzelf te kiezen als één die kán kiezen en die dan ook verantwoordelijkheid wil nemen. Essentieel bij de ethische levenshouding is dat deze gebaseerd op de veronderstelling dat de mens dit ook werkelijk kan, dus zelf de algemene (ethische) vereisten kan realiseren.

Dit blijkt echter níét het geval. In het volgende stadium, de algemeen religieuze sfeer beseft de mens dat hij in feite níét altijd in staat is aan de algemene vereisten, aan de ethische wetten te voldoen. Wat de mens doet is vaak ontoereikend. Hij ervaart dat er noodlottige machten in en om hem zijn die hem in sterke mate bepalen in wat hij is en doet. Er zijn in de mens drijfveren en hartstochten die hij maar zeer ten dele doorziet maar die hem wel vergaand kunnen beheersen (denk aan Paulus die zegt: "wat ik wil dat doe ik niet en wat ik niet wil dat doe ik"). En behalve machten ín hem ervaart de mens ook dat er in de wereld allerlei machten zijn waar hij met een aspect van zijn bestaan onlosmakelijk bij betrokken en aan gebonden is (b.v. één of andere macht in de natuur (bv een levensbepalende rivier of een vuurspuwende berg die dreigend gromt), of het geld (de mammon) dat hem in de greep kan hebben, of de markteconomie en de mode waaraan offers gebracht moeten worden, of een eigen groep bv een voetbalclub die zijn

leven bepaalt maar waar hij tegelijkertijd ook zin aan ontleent). Deze machten zijn de mens transcenderende machten die, of hij wil of niet hem in sterke mate bepalen. Ze krijgen een goddelijk karakter want aan die machten hangt zijn hart. Ten gevolge van al deze machten (in hem en om hem), waar de mens van afhankelijk is en die hem vergaand bepalen, kan hij wezenlijk tekortschieten en schuldig worden. Welnu, dit is volgens K de ervaringswereld van de algemeen religieuze mens. Het is niet alleen de ervaringswereld van het heidendom met zijn goddelijke machten, maar evengoed, volgens hem, van veel gelovigen in het Kopenhagen van zijn tijd. Kenmerkend voor deze sfeer is, dat de mens toch nog wel in staat is een zeker inzicht in deze situatie te verwerven.

In de christelijk religieuze sfeer is, volgens K, ook déze veronderstelling niet meer vervuld. De mens is ten diepste zo totaal (en niet slechts met een aspect) met de wereld verbonden, dat hij uit zichzelf niet tot inzicht in zijn bestaan instaat is en zich niet zelf uit die toestand van tekortschieten en onwaarheid kan bevrijden. Inzicht en bevrijding moeten van de andere kant komen. Dat betekent (zo zet Kierkegaard met name in Wijsgerige Kruimels (1844) uiteen) dat het ogenblik in de tijd waarin deze bevrijding plaatsvindt van beslissende betekenis is. Als dit gebeurt, als de mens ervaart dat hij geliefd en zijn bestaan gegrond is, dan existeert de mens pas werkelijk. Dan is de persoonlijkheid geheel en al bij de waarheid betrokken.

Deze laatste sfeer noemt Kierkegaard dus de christelijk religieuze sfeer. Hij zegt echter nadrukkelijk dat het Christendom zoals dat feitelijk bestaat vaak helemaal niet deze religiositeit is maar gewoon de algemene religiositeit. Later, tegen het eind van zijn leven, zal Kierkegaard heel heftig en scherp betogen dat wat voor Christendom doorgaat veelal helemaal niet echt christelijk is. In de in zijn laatste levensjaar geschreven artikelen in het dagblad Faedrelandet en vervolgens in zijn pamflettenreeks Het Ogenblik attaqueert hij fel de Deense staatskerk en de gehele Christenheid van zijn tijd. Bijvoorbeeld in zijn artikel van 28 maart 1855 (een half jaar voor zijn dood): "Een these, slechts één enkele." (Dus één stelling in tegenstelling tot de 95 stellingen van Luther). Die stelling luidt: "Het Christendom van het Nieuwe Testament bestaat niet eens." Hij keert zich tegen het verburgerlijkt christendom waarin iedereen 'natuurlijk' christen en 'natuurlijk' gelovig is. Maar, ook al laat het bestaand Christendom dat doorgaans helemaal niet zien, ten principale zijn volgens K de algemene religieuze en de christelijke sfeer fundamenteel verschillend. Deze beide sferen moeten dus scherp onderscheiden worden. Vooral in het Afsluitend onwetenschappelijk Naschrift heeft hij de vier sferen uitvoerig beschreven en de kenmerken ervan geanalyseerd. Op grond van zijn analyses is hij van mening dat deze vier sferen de kwalitatief verschillende manieren zijn waarop de mens in relatie met de wereld kan bestaan. Ze verschillen fundamenteel van elkaar en daarom is de overgang van het ene stadium naar het andere niet gradueel. Zo'n overgang vereist een sprong waarin de gehele persoonlijkheid betrokken is. Ook blijft altijd een terugval mogelijk. Het zijn mógelijke sferen en daarom gaat het bij deze ontwikkelingsstadia van de volwassen mens niet om een proces dat vanzelf verloopt en dat iedereen precies in dezelfde vaste volgorde door zou moeten maken.

Voor een goed begrip: De overgang naar een volgend stadium houdt niet in dat de vorige sferen volledig aan de kant worden gezet. Door het realiseren van een nieuwe relatie komt een andere en vollere wijze van bestaan tot stand, waarin de andere sferen (het ethische maar ook het esthetische) in hun relatieve geldigheid zijn opgenomen. Volgens Kierkegaard bestaat de mens pas echt en ten volle wanneer hij als enkeling in de meest intense relatie met de werkelijkheid leeft en dat is in de christelijk religieuze sfeer. Nog eens, K onderscheidt dus vier sferen, vier bestaansmogelijkheden. In elk is de relatie van de mens met de ander en met de wereld kwalitatief verschillend. De estheticus is a.h.w. een atomair individu zonder wezenlijke relatie met de ander en met de mensheid als geheel. De ethische mens weet zich juist wel wezenlijk met anderen en met de algemene ethische waarden en normen verbonden. Nog sterker ervaart de algemeen religieuze mens dat hij met een belangrijk aspect van zijn bestaan deel uit maakt van en bepaald wordt door anderen en andere machten. Tenslotte weet, in de christelijk religieuze sfeer, de existierende enkeling, het unieke individu, zich als totale existentie maximaal verbonden met de ander en de gehele mensheid. Ik citeer wat K daarover zegt in *Het begrip angst* (1844).

"het essentiële in de menselijke existentie is, dat de mens individu is en als zodanig tegelijkertijd zichzelf en de hele mensheid: zo, dat de hele mensheid deel heeft aan het individu en het individu aan de hele mensheid. (..) Geen individu is onverschillig voor de geschiedenis van de mensheid, evenmin als de mensheid onverschillig is voor de geschiedenis van één enkel individu."

Dat betekent, dat de mens in zichzelf de humaniteit dient te realiseren die hij met alle mensen gemeen heeft. Zo heeft hij deel aan (de geschiedenis van) de mensheid. Met andere woorden, echt mens zijn betekent, dat een mens de gehele mensheid in zich draagt.

Het is opmerkelijk dat K dus vier kwalitatief verschillend mogelijke relaties en bijbehorende sferen onderscheidt. (Andere denkers onderscheiden vaak slechts twee mogelijkheden. B.v. Buber: er zijn twee soorten relaties ik-het en ik-gij. Tegenwoordig ook velen die ongedifferentieerd beklemtonen dat de mens een relationeel wezen is). Ik kan me voorstellen dat u vraagt: heeft K met zijn vier stadia gelijk? waarom precies vier? Waarom niet meer of minder relaties en sferen? Die vragen kan ik hier niet beantwoorden. In mijn boek uit 2011 geef ik daarvoor op heel algemene gronden een verklaring. Verheldering van de werkelijkheid; Inzicht in de ontwikkeling van wetenschap en samenleving middels een relationele systeemtheorie. Vught, 2011. (Hierin niet alleen tav de stadia van Kierkegaard maar ook op allerlei andere terreinen, o.a. de stadia van Marx.)

Voor ons thema geloof-ongeloof zijn vooral de twee laatste stadia of sferen van belang. In beide sferen is er sprake van religiositeit en dus ook van geloof, maar het geloof in de sfeer van de algemene religiositeit is een andere dan het geloof in de christelijk religieuze sfeer. Voordat we nagaan hoe dat zit en wat de betekenis hiervan is (dus van het fundamentele onderscheid tussen deze twee sferen en twee wijzen van geloven) voor ons thema geloof ongelooft, is het goed eerst nog te luisteren naar wat K zegt over het christelijk geloof in het boek dat hij in 1849 publiceerde.

2. Kierkegaard over vertwijfeling en geloof

We concentreren ons nu op wat K zegt over het christelijk geloof, door de aandacht te richten op een boek dat hij in 1849 publiceerde onder de titel *De ziekte tot de dood*.¹ In dit boek richt hij alle aandacht op een fundamentele en algemene ziekte van de mens, de vertwijfeling. Ieder mens is volgens K vertwijfeld in die zin dat ieder mens vertwijfeld zichzelf wil zijn. Ieder mens is, of hij zich daarvan nu bewust is of niet, ten diepste oneindig bezorgd over zijn zelf, zijn identiteit. Wie ben ik eigenlijk zelf? Ben ik wel iemand, iemand die er toe doet? Mensen willen iets bijzonders zijn. Het liefst leven ze als god op aarde. Kierkegaard zegt: In al die vragen en dat streven van de mens manifesteert zich een ziekte, die weliswaar vaak verborgen is, maar als je goed kijkt wijst het gedrag van mensen erop dat ze allen aan deze ziekte lijden. Veel mensen zijn zich misschien nergens van bewust. Die zeggen, ik vertwijfeld? Geen sprake van, ik leef lekker. Tegen hen zegt K: Dat zegt niets. Het is precies als bij lichamelijke ziektes. "Iedere arts weet: net zoals er ingebeeelde ziektes zijn, bestaat er ook ingebeeelde gezondheid." Deze ziekte, deze vertwijfeling, komt in verschillende vormen voor, maar ze is ten diepste "vertwijfeld zichzelf willen zijn". Ook als men niet degene wil zijn die men is; als men denkt: Oh als ik maar dit of dat zou worden, dan ben ik iemand. Krampachtig zijn mensen vaak bezig zich een naam te maken. Als ik maar in mijn club kampioen wordt, of directeur van het bedrijf, of als ik maar net als hij professor wordt. Kierkegaard geeft als voorbeeld: een heerszuchtig man (namelijk een beruchte zoon van de paus Borgia die leefde omstreeks 1500) die als devies had "aut Caesar aut nihil". K: zelfs als hij dat zou worden dan was hij vertwijfeld. Dus ook het niet zichzelf willen zijn (iets of iemand anders willen zijn), analyseert K als een vorm van deze vertwijfeling. Deze ziekte betreft dus het zelf van de mens. Het is een ziekte van het zelf, het is een "ziekte tot de dood", want je sterft er niet aan maar je draagt haar als een chronische kwaal tot je dood met je mee.

Om deze ziekte (de mogelijkheid ervan) te kunnen verklaren ontwikkelt Kierkegaard in het eerste deel van zijn boek een theorie van het menselijk zelf. Het zelf van de mens is niet een in zichzelf rustend iets. Integendeel. Het is een veelvuldige verhouding die verstoord kan raken en daarom is de mens zo vertwijfeld bezig een zelf te zijn.

In het tweede deel van zijn boek *De ziekte tot de dood* zet hij uiteen dat het precies deze vertwijfeling is die in de Christelijke traditie 'zonde' genoemd wordt. Deze 'oerzonde' heeft betrekking op het zelf, op het zijn van de mens dat aan alle handelen voorafgaat. Ze is daarom van transmorele aard. De kern van deze oerzonde is de verstoorde relatie van het zelf met wat K noemt "de macht die het gesteld heeft". De definitie van 'geloof' die hij geeft sluit dan ook direct hierbij aan.

Geloof is de toestand dat het zelf, in de verhouding tot zichzelf en in het zichzelf willen zijn, klaar en duidelijk gegrond is in de macht die het gesteld heeft. [2]

In die toestand is het zelf gezond en vrij van vertwijfeling. En dat betekent vrijheid, want het zelf is vrijheid.

We zien hier dat wat K duidelijk wil maken volledig staat in de lange traditie van de christelijke theologie. Sinds Paulus en Augustinus heeft men de verschijningsvormen van

de zonde teruggebracht naar de oorsprong van de zonde. De veelvormige zonden wortelen in de ene oerzonde van het niet geslaagde bestaan. Augustinus zegt: Oerzonde is niet-geslaagde liefde tot God. Deze oorspronkelijke zonde is dan ook van trans-morele aard, want zij heeft betrekking op het zijn van de mens, zijn zelf, dat aan alle handelen vooraf gaat. Slechts zo, vanuit dit fundamentele tekort, deze oerverstoring, deze oerzonde, is ook de kracht ervan te begrijpen, b.v. de onverzadigbare honger van mensen, b.v. van dictators naar macht, geld en bezit. Bij K vinden we dit dus geformuleerd in termen van vertwijfeling. En opheffing van deze vertwijfeling van deze oerverstoring van het zelf van de mens is geloof. Dat houdt in dat de mens weet van de fundamentele relatie die hem draagt en dat de mens ook daaruit leeft. Dat hij van genade leeft en zo in de vrijheid wordt gezet. (vergl Augustinus in de Confessiones: "Onrustig is mijn hart tot het rust vindt in U").

Als de mens erkent dat hij zo gegrond is, dan – aldus K - is hij waarlijk vrij. Dan is hij als enkeling zichzelf én de hele mensheid, dat wil zeggen volledig op de mensheid betrokken. Pas dan is hij waarachtig mens. Dan hoeft hij niet te proberen zich krampachtig, vertwijfeld, een naam te máken. Dan is hij bevrijd van eigenwaan en egoïsme, een vrij mens en dit niet op een passieve manier, maar een vrijheid die tot uiting komt in de essentiële verbondenheid met anderen en dat betekent zich inzetten voor de bevrijding van anderen. Geloof is bij K dus niet zoets als het onderschrijven van een geloofsleer, maar een relatie, een gebeuren waar de totale mens in betrokken is, die de mens eerst als vrij mens met een eigen naam doet zijn.

3. Conclusies m.b.t. geloof en ongeloof

Wat leert dit alles ons nu m.b.t. ons thema geloof en ongeloof en hoe hebben Kierkegaards ideeën daarover in onze tijd doorgewerkt?

We hebben gezien dat volgens K een scherp onderscheid gemaakt moet worden tussen enerzijds de algemene religieuze sfeer, zoals aan te treffen is in het heidendom en ook in veel zogenaamd Christendom zoals in de Deense staatskerk, én anderzijds de christelijk religieuze sfeer. In beide sferen is er sprake van geloof en ook van ongeloof. Hoe zit dat precies.

Allereerst kunnen we constateren dat dit fundamentele onderscheid dat Kierkegaard maakt tussen de twee religieuze sferen in overeenstemming is met de bijbelse verkondiging. Ik zal dit kort toelichten. Een centraal motief in het gehele Oude Testament, van de Pentateuch tot Jesaja en Jeremiah is de strijd tegen de afgoderij, tegen de idolen van de hen omringende religies. Vooral de grote Nederlandse theoloog Miskotte heeft gewezen op het anti-heidens getuigenis van de Schrift. Voor het oude Israël was -- vanuit de bijzondere relatie met Adonai, de god van abraham, Izaak en Jacob -- de afgrenzing van de andere religies van het grootste gewicht. Het ging in Israël daarbij dus niet om een eigen vorm van religie met een eigen god, maar om iets heel anders, namelijk het instandhouden van een wezenlijk andere manier van menszijn en omgaan met de werkelijkheid.

Dat Israël zich keert tegen de afgoden betekent niet dat het bestaan van die machten

wordt ontkend. Integendeel. Dat is ook bij K niet het geval. Net als in Israël erkent ook K dat de machten zoals geld, economie, nationale veiligheid, de vruchtbaarheid, enz., alle reële en belangrijke aspecten van de werkelijkheid zijn, maar ze worden vanuit het christelijk geloof fundamenteel gerelativeerd. Ze verliezen hun voor de mens allesbepalend karakter. Ze betreffen slechts aspecten van de mens. Het menszijn als zodanig mag er niet aan worden opgeofferd. De bestaande orde waar die machten heersen is dan ook niet sacrosanct. Deze orde staat integendeel steeds onder kritiek van wat een op de fundamentele geloofsrelatie gebaseerde humane samenleving zou moeten zijn. Kenmerkend voor de teksten van het Oude Testament is dus de strijd tegen vergoddelijking of sacralisering van bestaande machten en krachten. Dat geldt ook voor het Nieuwe Testament. Ook machtige personen zoals priesters en heersers (b.v. de keizer) verliezen hun sacraal karakter. Alle zaken en aspecten van de werkelijkheid worden ontgoddelijkt. Ellul (die sterk door K is beïnvloed) zegt het zo: "De eerste christenen werden wel genoemd (..) atheïsten en afbrekers van de godsdiensten. De Romeinen beschouwden het groeiende christendom dan ook niet als een nieuwe religie, maar juist als een 'anti-religie'." [3]

Maar in het oude Israël dreigde men voortdurend terug te vallen in de denk- en belevingswereld van de religies, waardoor de ware humaniteit verloren gaat. Vanwege de onzekerheden van het leven kiezen mensen steeds weer voor houvast aan allerlei machten, waarmee ze echter hun eigen vrijheid opgeven. Dat gaat dan ook de relaties tussen mensen onderling en de basale ordening van de samenleving bepalen. Net als in het Israël van het OT, dreigt later ook in de kerk een terugval in (wat K noemt) de algemene religiositeit. De godsdienst wordt dan zelf net zo'n religieuze macht die onderdrukkend werkt en de mens onvrij houdt. De felle kritiek van Kierkegaard op het christendom van zijn tijd is dus geheel in de geest van de oudtestamentische profeten en later van bv Luther.

Ik zei zojuist dat de eerste christenen, deze gelovigen, ook atheïsten genoemd werden, dus ongelovigen. Deze gelovigen waren dus ook óngelovigen. U merkt we dreigen hier met de termen geloof en ongeloof in verwarring te raken. In de christelijke religieuze sfeer is sprake van geloof én ongeloof, maar ook in de algemeen religieuze sfeer. Hoe zit dat precies?

In Israël en bij de eerste christenen, dus daar waar in bijbelse zin van christelijk geloof sprake is, daar is ten principale ook ongeloof, namelijk ongeloof t.o.v. de machten en ook t.o.v. een monotheïstische opperwezen. Dat wordt ook met nadruk naar voren gebracht door een groep Nederlandse theologen in 2004 in hun boek getiteld: Het protestants ongeloof. [4] Christelijk geloof impliceert dus ongeloof jegens de machten.

Maar ook in de algemeen religieuze sfeer (in heidendom en in veel traditioneel christendom) is er geloof (namelijk juist wel aan goddelijke machten of aan één god of opperwezen). Maar daar ontbreekt volgens K echt christelijk geloof; het is in die zin ongeloof. Dat beklemtoont ook Karl Barth, die sterk door K is beïnvloed. Barth: "Religion ist Unglaube". Er wordt in de religies wel van alles geloofd maar er is geen Glaube. Barth: "Die Religion ist die Angelegenheit des gottlosen Menschen" [5]. Juist waar de mens

godloos is, dus waar geen geloof is in christelijke zin, daar staat de mens weer open voor allerlei algemene religiositeit. Daar gelooft men vaak weer van alles.

Vanuit de christelijk religieuze existentie - dus vanuit het christelijk geloof, geloof als fundamentele relatie waarin de gehele persoon betrokken is, dat ons mens doet zijn en in de vrijheid zet - is dus wat in de algemene religiositeit aan de orde is geen geloof.

Het is wel duidelijk dat het gebruik van de termen geloof en ongeloof zo veel verwarring kan veroorzaken. Als je erover spreekt moet je goed aangeven wat je precies met deze termen bedoelt. Ik vat voor de duidelijkheid nog eens kort samen:

In allerlei religies is er wel geloof, maar het is in christelijke zin ongeloof. Zo was bv in Kopenhagen iedereen vanzelfsprekend gelovig, maar volgens K was dat in echt christelijke zin geen geloof, geen leven vanuit een totale betrokkenheid. Omgekeerd, als er sprake is van echt christelijk geloof, dan betekent dat ongeloof jegens wat in algemeen religieuze zin aan de orde is.

Ik concludeer, dat er volgens K en in lijn met de bijbelse verkondiging een scherp en fundamenteel onderscheid bestaat tussen deze twee vormen van geloof en van ongeloof. Er is dus geen sprake van een vervagen of vervloeien van dit onderscheid. Niet in het OT en NT, niet bij Kierkegaard, en ook niet bij bv Miskotte en Barth en niet bij de theologen die in die traditie staan, zoals de auteurs van Het protestants ongeloof.

Wel heeft Teade Smedes niet helemaal ongelijk als hij meent dat in onze tijd het onderscheid geloof en ongeloof vervaagt, omdat je bij veel traditioneel gelovigen én ongelovigen allerlei vergelijkbare vormen van transcendentie ervaringen aantreft. Maar Kierkegaard zou volgens mij al die moderne vormen van religiositeit en spiritualiteit rangschikken onder de ene sfeer van de algemene religiositeit. Er wordt wel van alles geloofd, maar de vraag is of er echt "geloof" is. Dat wil zeggen, of men leeft vanuit de bijzondere fundamentele relatie, vanuit de liefdesmacht waarin de mens gegrond is. Centraal kenmerk van dat geloof is, volgens Kierkegaard, vrijheid. Ellul zegt het zo: "Voor het besef van de meesten van onze tijdgenoten is het christendom vooral een moraal. Maar dat is het niét. (..) We zijn tot 'vrije mensen' gemaakt en het belangrijkste kenmerk van de vrije mens is nu juist dat hij niet buigt voor allerlei machten of gelooft in een opperwezen en niet aan morele geboden vastzit. (..) Het is de vrijheid van de liefde (..) en die liefde laat zich niet opsplitsen in principes en geboden. (..) Het gaat hier om gedrag dat de moraal te boven gaat, (..) wat hier wordt opgeroepen is een wijze van zijn, een bepaald model van leven dat onzeker is, voortdurend onder risico en voortdurend in vernieuwing"[6].

[1] The sickness unto death, Penguin Books, 1989. (ned. vert. Over de vertwijfeling, 1963)..

[2] Deze definitie van geloof geeft Kierkegaard helemaal aan het eind van zijn boek. Maar ze is in feite al eerder gegeven (The sickness unto death, p.44). (Er staat "gegrond is"; dus niet "grondt het zich", zoals de Nederlandse vertaling uit 1963 heeft; p.24, 145.)

[3] J. Ellul, La subversion du christianisme, Editions du Seuil Paris 1984, Ch.III. (ned. vert. Subversief Christendom, Kok Kampen 1987, p.64).

[4] Nico T. Bakker e.a., Het protestants ongelooft. De kritiek van het protestantisme, Kok Kampen 2004.

[5] Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/2 (1938) p. 324-356. (p.327).

[6] J.Ellul, op. cit. (ned. vert.)p.79-81