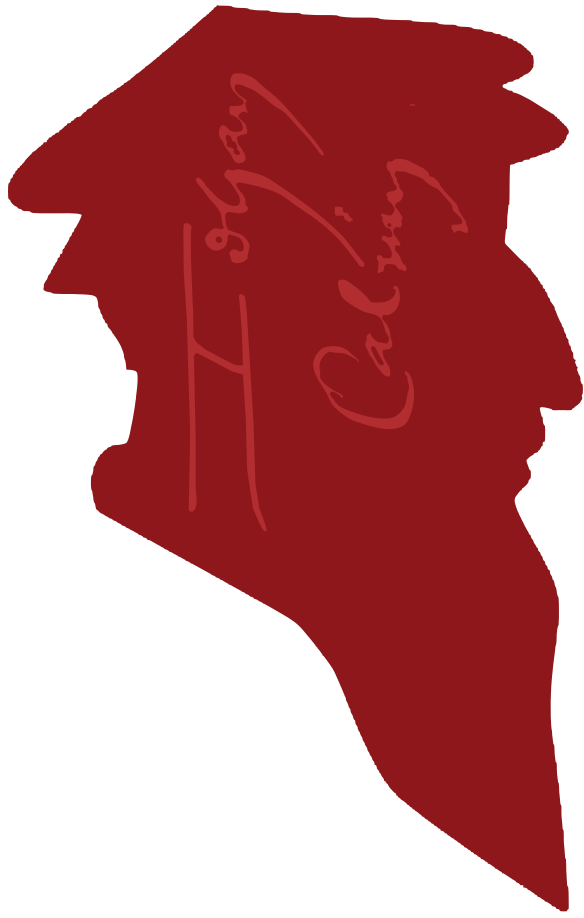


Op deze uitgave is de CC-BY-NC-licentie van toepassing.

Het is toegestaan om deze uitgave te kopiëren, distribueren, vertonen en op te voeren, en om afgeleid materiaal te maken dat op dit werk gebaseerd is zolang dit geen commerciële doeleinden heeft en uitsluitend als de auteur vermeld wordt als maker: J.P. van Rossum / Theologische Universiteit Apeldoorn



**J.P. VAN ROSSUM**

**HET LAATSTE VAN JOB**





# HET LAATSTE VAN JOB

*Een evaluatief onderzoek naar de waardering van Jobs klacht bij  
Johannes Calvijn en Søren Kierkegaard,  
toegespitst op hun theologische interpretatie van Job 42*

door

J.P. VAN ROSSUM

*Scriptie geschreven met het oog op het verkrijgen van de graad van  
Magister Artium (MA)*

Theologische Universiteit  Apeldoorn

**Studentnummer:** 1076

**Hoofdvak:** Systematische Theologie

**Begeleider:** prof. dr. A. Huijgen

**Tweede examiner:** prof. dr. P.H. Vos

**Datum van examinatie:** 22.1.2021

*«vere tu es Deus absconditus»*

Jes. 45:15

## INHOUD

|                                                                      |    |
|----------------------------------------------------------------------|----|
| Proloog .....                                                        | 7  |
| HOOFDSTUK 1   <i>Doelstelling, probleemstelling en methode</i> ..... | 8  |
| §1 Inleiding .....                                                   | 8  |
| §2 Doelstelling en relevantie .....                                  | 8  |
| §3 Probleemstelling .....                                            | 10 |
| §4 Methode .....                                                     | 13 |
| Deel 1 — <i>Calvijn</i> .....                                        | 17 |
| HOOFDSTUK 2   <i>Calvijns interpretatie van Job</i> .....            | 18 |
| §5 Calvijn en lijden .....                                           | 19 |
| §6 Een karakteristiek van de <i>Preken over Job</i> .....            | 23 |
| §7 Genealogie van de voorzienigheidsleer bij Calvijn .....           | 27 |
| §8 Calvijns <i>Preken over Job</i> in breder perspectief .....       | 33 |
| HOOFDSTUK 3   <i>Calvijn over Job 42 en de klacht</i> .....          | 37 |
| §9 Calvijn over Job 42 .....                                         | 38 |
| §10 Calvijn over de klacht van Job .....                             | 41 |
| §11 Balans .....                                                     | 42 |
| Deel 2 — <i>Kierkegaard</i> .....                                    | 45 |
| HOOFDSTUK 4   <i>Kierkegaards verstaan van Job</i> .....             | 46 |
| §12 Kierkegaard en lijden .....                                      | 47 |
| §13 <i>De herhaling</i> en het begrip herhaling .....                | 53 |
| §14 De functioneel paradoxale uitleg van Job .....                   | 61 |
| HOOFDSTUK 5   <i>Kierkegaard over Job 42 en de klacht</i> .....      | 66 |
| §15 Kierkegaard over Job 42 .....                                    | 67 |
| §16 Kierkegaard over de klacht van Job .....                         | 71 |
| §17 Balans .....                                                     | 72 |

|                                                     |     |
|-----------------------------------------------------|-----|
| Epiloog.....                                        | 77  |
| HOOFDSTUK 6   <i>Evaluatie</i> .....                | 78  |
| §18 Balans .....                                    | 79  |
| §19 Dialoog met de Bijbelse theologie.....          | 82  |
| §20 Eschatologische uitleiding .....                | 84  |
| LITERATUUR .....                                    | 86  |
| SAMENVATTING .....                                  | 96  |
| BIJLAGE 1   <i>Calvijns leven en werk</i> .....     | 98  |
| BIJLAGE 2   <i>Kierkegaards leven en werk</i> ..... | 100 |

# PROLOOG

*«Paradoxen troosten de mens het meest.»*

G.K. CHESTERTON



## HOOFDSTUK 1

### *Doelstelling, probleemstelling en methode*

#### **§1 Inleiding**

In zijn markante boek *Wet, tragedie, evangelie. Een andere benadering van het boek Job* (1980) stelt W. Aalders dat het boek Job in grofweg de eerste 1500 jaar van de receptiegeschiedenis een ‘gebonden boek’ is geweest.<sup>1</sup> Job is al die tijd ‘marionet van de traditie’ geweest en de spanning is uit het boek verdwenen. Dit wijt Aalders aan de invloed die het klassieke commentaar *Moralia in Iob* (579–585) van Gregorius de Grote uitgeoefend heeft. In het spoor van Gregorius hebben ook Thomas van Aquino en Johannes Calvijn in Job niet meer gezien dan een heilige martelaar die zijn lijden geduldig draagt. Job komt in hun uitleg niet tot leven. Pas bij Luther wordt het boek Job ‘tot leven gewekt’.<sup>2</sup> Reformator Luther heeft in tegenstelling tot de traditionele uitleg het boek Job dichtertlijk, invoelend benaderd.<sup>3</sup> Uit dit geslacht van Luther is de ‘telg’ Kierkegaard een ‘dichtertlijke theoloog’ die ons in zijn novelle *De herhaling* een onovertroffen levendige uitleg van Job heeft nagelaten.<sup>4</sup>

Volgens W. Aalders blijft het boek Job bij Calvijn dus gebonden maar is Job bij Kierkegaard tot leven gekomen. Zijn stelling is intuïtief maar daagt uit tot een grondige vergelijking van de uitleg die Calvijn en Kierkegaard van het boek Job hebben gegeven. Deze vergelijking zal in het kerngedeelte van deze scriptie worden gegeven. Dit eerste hoofdstuk bereidt de vergelijking voor door allereerst de doelstelling van deze scriptie weer te geven en daarnaast de relevantie van dit onderzoek aan te geven (§2). Vervolgens zal het onderzoek worden geproblematiseerd aan de hand van een aantal belangrijke bezwaren die rijzen op dit onderzoeksterrein (§3). Ten slotte wordt aangegeven welke methode deze scriptie volgt en wat de opzet van de rest van het onderzoek zal zijn (§4).

#### **§2 Doelstelling en relevantie**

Het onderzoek dat deze scriptie presenteert heeft een tweevoudige focus. Allereerst brengt deze scriptie systematische en Bijbelse theologie met elkaar in gesprek. Ten tweede draait het onderwerp van deze scriptie om het universele thema van het lijden, dat zowel gelovigen als niet-gelovigen bezig houdt. Gelovigen ervaren Gods

<sup>1</sup> Aalders, *Job*, 43.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 39.

<sup>3</sup> Cf. WA DB 10/1:4 | v–24 en WA DB 10/1:5–6 | v–45. Verwijzingen naar primaire theologische bronnen

worden afgekort; cf. de literatuuropgaaf voor het gebruikte systeem van afkortingen.

<sup>4</sup> Aalders, *Job*, 55.

verborgenheid in het lijden en niet-gelovigen ervaren lijden vaak als doelloos en voor velen wordt hun overtuiging dat God niet bestaat gevoed door de aanwezigheid van het lijden.

### *2.1 Het gesprek tussen systematische en Bijbelse theologie*

Deze scriptie presenteert in de gang van het onderzoek een dialoog tussen Bijbelse en systematische theologie. Calvijn en Kierkegaard hebben immers als systematische denkers een exegese van het Bijbelboek Job gepresenteerd. Deze scriptie geeft zodoende als zodanig een proeve van wat deze dialoog oplevert. Hoewel deze impliciete dialoog formeel en materieel de belangrijke doelstelling van deze scriptie vormt, zullen de exegeses die Calvijn respectievelijk Kierkegaard van Job 42 geven uiteindelijk ook expliciet met de huidige stand van zaken in de Bijbelse theologie in dialoog worden gebracht.

### *2.2 Het lijden en de klacht*

Voor gelovigen die met lijden worden geconfronteerd kan Job een belangrijke identificatiefiguur zijn. Mensen in lijden ervaren, evenals Job ervaren heeft, dat God een verborgen God is. Het boek Job tekent enerzijds de diepte van dat lijden en geeft anderzijds ook hoop op het spreken van God Zelf, zoals dat aan het eind van het boek Job gebeurt. In de ervaring van het lijden blijkt een maar al-te-menselijke houding die van het klagen. De vraag of iemand die lijdt mag klagen wordt echter binnen het gereformeerd protestantisme met schuchterheid beantwoordt. Kenmerkend voor deze schuchterheid is wat Nicolaas Beets dichtte rond 1885: 'Niet klagen / maar dragen / en vragen / om kracht.' Toch is het opvallend, dat een groot gedeelte van het boek Job juist de klachten van Job bevat. Doelstelling van deze scriptie is om te peilen hoe de klacht van Job is gewaardeerd door enkele markante theologen binnen de protestantse traditie om zodoende vanuit het Bijbelboek Job het vraagstuk te heroverwegen hoe de klacht in het lijden waarmee de huidige gelovige wordt geconfronteerd kan functioneren.

Tegelijkertijd zijn veel hedendaagse lijdens niet direct geholpen met Job. Onze tijd is immers ook te kenmerken als nihilistisch: velen geloven niet langer in het bestaan van God. Niet-gelovigen zien in de aanwezigheid van lijden vaak bewijs voor hun overtuiging dat God niet bestaat. Deze argumentatie vormt vervolgens regelmatig aanleiding voor het apologetisch en theologisch theodiceeproject.<sup>5</sup> Het nihilisme is ongetwijfeld een grote uitdaging voor de hedendaagse theologie. De verborgenheid van God die ervaren wordt door gelovigen kan immers ook wijzen op de afwezigheid van God, hoewel uit de mogelijkheid de noodzakelijk daarvan niet volgt. In de loop van de geschiedenis is men de verborgenheid van God steeds sterker gaan ervaren. De theologieën van

<sup>5</sup> Van den Brink, *Het probleem van het kwaad*, 18.

Calvijn en Kierkegaard zullen bevraagd worden op de relevantie ervan voor het omgaan met de ervaring van Gods verborgenheid temidden van het lijden. Het is de vraag hoe relevant hun theologie is voor niet-gelovigen die op basis van het lijden en het niet-ervaren van God concluderen dat God niet bestaat maar ook voor gelovigen die Gods verborgenheid van binnenuit ervaren.

### §3 Probleemstelling

Onderzoek naar hoe het boek Job gelezen is in de protestantse traditie zoals in deze scriptie gebeurt is in meerdere opzichten problematisch. Allereerst speelt de vraag waarom wat Calvijn en Kierkegaard over Job hebben geschreven relevant zou zijn. Vervolgens is naar aanleiding van het Bijbelboek Job vanaf Leibniz (1646–1716) wel geprobeerd een theodicee, een rationele verklaring voor het probleem van het lijden, te geven. De vraag is hoe de wijze waarop Calvijn en Kierkegaard Job lezen zich verhoudt tot een dergelijke theodicee. Ten derde wordt het Bijbelboek Job in de huidige Bijbelwetenschap als zeer problematisch beschouwd. Tot die problematiek zal de systematische bezinning die deze scriptie biedt zich moeten verhouden, aangezien een doelstelling ervan is om het gesprek tussen systematische en Bijbelse theologie verder te brengen.

#### 3.1 *Waarom Calvijn en Kierkegaard?*

Dat Calvijn en Kierkegaard behoren tot de grootste theologen uit de protestantse traditie, is onomstreden. Binnen de protestantse traditie is Calvijn te beschouwen als vader van de gereformeerde theologie en Kierkegaard als individueel en oorspronkelijk denker. Een commentaar op het boek Job zou de visie die beide theologen hebben op het boek Job verhelderen. Echter: Calvijn noch Kierkegaard schreven een commentaar op het boek Job ondanks dat ze zich beiden wel degelijk intensief bezig hielden met het boek Job. Calvijn presenteerde een uitleg van Job in de vorm van preken, Kierkegaard in de vorm van een novelle. De vraag is of hun uitleg systematische lijnen heeft en zo ja, hoe deze lijnen zich verhouden tot hun theologie en het grotere geheel van de protestantse theologie waarin ze een markante plaats hebben.

De theologieën van Calvijn en Kierkegaard zijn tot op heden zelden met elkaar vergeleken. Andrew Zach Lewis heeft in zijn studie naar Barth, Vischer en Kierkegaard en hun interpretatie van het boek Job ook Calvijn bestudeerd.<sup>6</sup> Zijn onderzoek beschrijft weliswaar de drie brandpunten van deze scriptie (Job, Calvijn & Kierkegaard) en is daardoor zeker bruikbaar maar hij richt zich vooral op Kierkegaard en diens invloed op Barth. Een tweede voorbeeld is het onderzoek van Randall C. Zachman. Hij heeft Calvijn gelezen met het oog op hedendaagse kwesties in de theologie waarbij hij ook

<sup>6</sup> Lewis, *Read Him Again and Again*, xv.

Kierkegaard betreft.<sup>7</sup> Zijn onderzoek heeft echter het zwaartepunt bij de hedendaagse theologische kwesties en de vergelijking tussen Calvijn en Kierkegaard is slechts intuïtief; daarmee is zijn boek niet goed bruikbaar voor deze scriptie. David Yoon-Jung Kim heeft onderzocht in hoeverre Calvijns *tertius usus legis* terugkomt bij Kierkegaard.<sup>8</sup> Zijn artikel toont aan dat Calvijn hoegenaamd geen invloed heeft uitgeoefend op Kierkegaard hoewel de laatste Calvijn zeker gelezen heeft. Ten slotte heeft Pieter H. Vos vergeleken hoe Calvijn en Kierkegaard Genesis 22 (de *akeda*) interpreteren.<sup>9</sup> De methode die hij hanteert biedt perspectief voor deze scriptie. Hij leest Calvijn en Kierkegaard postkritisch aan de hand van eenzelfde Bijbelgedeelte.

### 3.2 *Theodicee als modern discours*

Leibniz introduceerde eind zeventiende eeuw de term ‘theodicee’ en sindsdien is het gebruikelijk om door middel van deze term te verwijzen naar pogingen tot het geven van een rationele rechtvaardiging voor het probleem van het lijden. De klassieke verwoording van het probleem van het lijden is het zogenaamde trilemma van het lijden of *argumentum Epicurii*: (I) God is almachtig, (II) God is volmaakt goed of liefdevol en (III) er is desalniettemin lijden in de wereld.<sup>10</sup> Het is in strikte zin anachronistisch om bij het Bijbelboek Job of bij Calvijn van een formele theodicee à la Leibniz te spreken, maar theologen en filosofen hebben wel al zolang de wereld bestaat geworsteld met het zogenaamde ‘probleem van het lijden’. Epicurus (341–270 v.Chr.), die het theodiceediscours nog niet kende maar op wiens naam toch het klassieke trilemma staat waartoe elke theodicee zich verhoudt, is één van de eerste filosofen die een verklaring voor het lijden bood. Zijn filosofie, het Epicurisme, formuleerde met de noodlotsgedachte (*fatum*) een kosmologie die God voor het lijden excuseerde. De Stoa bood hier tegelijkertijd een alternatief voor, doordat deze het lijden verbond aan de voorzienigheid. Dit resulteerde erin, dat binnen het Stoïcisme het lijden (I) lijdelijk aanvaard moest worden en bovendien (II) heldhaftig gedragen.<sup>11</sup> In de christelijke Middeleeuwen werd deze antieke kosmologie weliswaar gekerstend en werd deze in de dogmatische handboeken ondergebracht onder de christelijke Godsleer, maar in de humanistische Renaissance herleefden de twee klassieke kosmologieën.<sup>12</sup>

Calvijns oudere tijdgenoot Erasmus (1466?–1536) greep in zijn visie op het lijden dan ook terug op de Stoïsche kosmologie en schreef als lijdenshouding voor om het lijden

<sup>7</sup> Cf. Zachman, *John Calvin*, m.n. hoofdstuk 3 en 5.

<sup>8</sup> Kim, KRSRR 5/11:81–110.

<sup>9</sup> Vos, *Protestant Readings of Genesis* 22, 247–260.

<sup>10</sup> Van den Brink, *Het probleem van het kwaad*, 13; cf. voor *argumentum Epicurii*: 1D 13,20–21.

<sup>11</sup> Zwanepol, *Luther en het lijden*, 11; 26.

<sup>12</sup> De Petris, *Calvin's Theodicy*, 16.

spreekwoordelijk ‘Stoïcijns’ gelaten en heldhaftig te dragen waardoor het lijden in feite zo goed mogelijk wordt genegeerd.<sup>13</sup> Luther heeft juist de Stoïsche houding in het lijden die Erasmus had fel bestreden in zijn *Over de onvrije wil*.<sup>14</sup> De vraag is hoe Luthers zelfstandige leerling Calvijn zich tot deze eigentijdse ontwikkeling heeft verhouden en hoe hij zich tegenover het probleem van het lijden heeft opgesteld. De Petris heeft betoogd dat Calvijn in elk geval geen rationele theodicee *avant la lettre* kent maar wel als rasechte jurist een verdediging geeft van Gods houding tegenover het lijden door te wijzen op Gods verborgenheid.<sup>15</sup>

Kierkegaards verhouding tot de theodicee is complex. Hij heeft Leibniz, ook diens *Essais de Théodicée* (1710), intensief gelezen. Hij verwijst juist in *De herhaling*, de novelle die hij wijdde aan het Bijbelboek Job, expliciet en in positieve zin naar Leibniz als ‘de enige nieuwere filosoof die hier [namelijk van het belang van herhaling, JR] een vermoeden van had’.<sup>16</sup> Volgens Waaler en Løkke is Leibniz echter voor Kierkegaard vooral *chiffre* voor een indrukwekkende theologische traditie die hij wil gebruiken in zoverre deze Kierkegaards eigen visie ondersteunt.<sup>17</sup> Bovendien verwerpt Kierkegaard het moderne theodiceediscours uitdrukkelijk.<sup>18</sup> Hij is vooral bezig met de existentiële houding *in* het lijden en niet met een rationele verklaring *voor* het lijden. De vraag is dus welke antwoorden Kierkegaard vanuit zijn uitleg van Job geeft op de vragen waartoe ook het door hem afgewezen theodiceediscours zich verhoudt.

### 3.3 Job in de Bijbelse theologie

Een derde probleemveld van deze scriptie is het boek Job zelf. De eindvorm van dit boek plaatst Bijbelwetenschappers voor grote vragen. De integriteit van het boek staat ter discussie. Het boek Job lijkt immers geen eenheid te zijn; het valt uiteen in een proloog, een dialogisch gedeelte en een epiloog.<sup>19</sup> De proloog en epiloog zijn in prozaïsche vorm geschreven en de dialoog heeft de vorm van poëzie. Er is gewezen op ontstaanslagen die in het boek zijn waar te nemen uit de patriarchale tijd, de negende eeuw voor Christus, de zesde eeuw voor Christus en de tijd na de ballingschap.<sup>20</sup> Niet alleen de vorm van het boek Job maar zeker ook de inhoud wordt in de wetenschap geproblematiseerd. De integriteit van het boek Job wordt vooral op basis van de waargenomen theologische

<sup>13</sup> Zwanepol, *Lutheren het lijden*, 23.

<sup>14</sup> WA 18:551–787 | DSA.

<sup>15</sup> Cf. De Petris, *Calvin's Theodicy*, 3, 35, 47–48.

<sup>16</sup> SKS 4:9 | G.

<sup>17</sup> Waaler / Løkke, KRSRR 5/1:53.

<sup>18</sup> Vos, *Het ogenblik*, 162; cf. Polk, KRSRR 1/1:115.

<sup>19</sup> Resp. Job 1–2, 3–41 en 42.

<sup>20</sup> Cf. Clines, *Job*, IX–XII, XXXVI, LVI–LXII, 6–8; Dillard / Longman, *Introduction*, 200; Fohrer, *Hiob*, 27–43; Horst, *Hiob*, IX–XII, 3–4, 6; Zenger, *Einleitung*, 422–427.

incongruenties in twijfel getrokken. De Job van de proloog accepteert immers het lijden bijna apathisch door het aan God toe te schrijven; de Job van het middenstuk klaagt daarentegen hevig en de Job van de epiloog krijgt alsnog de vergelding waartoe de Job van het middenstuk zich zo kritisch had verhouden. Daarbij komt dat uitspraken die in het boek over Job gedaan worden, in tegenspraak zijn met elkaar. In Job 1:22 wordt expliciet gesteld dat Job niet zondigde, terwijl Job in Job 42:6 'berouw heeft in stof en as' omdat hij door de Heere Zelf terechtgewezen is. De vrienden hadden gedurende de dialoog bovendien voortdurend gehamerd op het karakter dat de HEERE volgens hen had: Hij beloont de rechtvaardigen en straft de goddelozen; 'ergo: Job is goddeloos'. De vrienden worden in Job 42:7 weliswaar door de HEERE terechtgewezen maar Job krijgt in 42:7–17 alsnog de vergelding zodat het gewraakte standpunt van zijn terechtgewezen vrienden het laatste woord krijgt. Kortom, het boek Job is binnen de exegese op alle niveau's een uiterst problematisch boek. De historische uitleg van theologen uit de protestantse traditie die in deze scriptie wordt onderzocht, moet zich confronteren met het problematisch karakter dat het boek Job binnen de huidige Bijbelse theologie heeft.

#### §4 Methode

Deze scriptie wil klassieke teksten van Calvijn en Kierkegaard lezen. Het lezen van historische teksten is door de moderne historische kritiek en door de postmoderne filosofische hermeneutiek verregaand geproblematiseerd. De historische kritiek wil door middel van historisch onderzoek de bestudeerde tekst objectiveren door deze te benaderen met de middelen van methodische twijfel en achterdocht.<sup>21</sup> De filosofische hermeneutiek is te zien als verdere problematisering van deze historische kritiek. Binnen deze hermeneutische benadering wordt de tekst in tegenstelling tot de objectieve benadering van de historische kritiek subjectief bestudeerd. Filosofische hermeneutiek legt dan ook de nadruk op de lezer van de tekst. Dat een tekst een boodschap communiceert of dat de lezer deze boodschap te weten kan komen, wordt betwijfeld.

Iemand als Ricœur wil tegen de achtergrond van beide methodes (historische kritiek en filosofische hermeneutiek) waarin achterdocht centraal staat juist met een nieuwe onbevangingheid vertrouwen op de boodschap die de bestudeerde tekst wil communiceren. Deze houding noemt hij 'post-kritische naïviteit'.<sup>22</sup> In aan de zijne verwante benaderingen wordt vaak de nadruk gelegd op de manier waarop de vroege kerk teksten las: via de *regula fidei* die binnen de geloofsgemeenschap functioneerde.<sup>23</sup> Een dergelijke benadering probeert teksten te lezen op hun eigen voorwaarden.<sup>24</sup> Deze manier van lezen

<sup>21</sup> Cf. Zwiep, *Tussen tekst en lezer* 1:367.

<sup>22</sup> Cf. Zwiep, *id.* 11:323.

<sup>23</sup> Cf. AH 1,10,1–2; DPH 13,2–5; DDC 1,35,39 met Zwiep, *id.* 1:117, 152.

<sup>24</sup> Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 10.

impliceert een tweerichtingsverkeer van kritiek: de oude tekst krijgt ook een kritische functie ten opzichte van onze eigen tijd omdat de teksten ons met onze eigen vooronderstellingen confronteren.<sup>25</sup> Deze scriptie wil Calvijn en Kierkegaard op een dergelijke postkritische manier lezen vanuit het geloof in God de Heilige Geest die werkte in Jobs tijd, in Calvijns tijd en in Kierkegaards tijd – en Die Dezelfde is gebleven.

#### 4.1 Methodische vooronderstelling

In deze scriptie hanteer ik naast een postkritische leeswijze de methodische vooronderstelling, dat hoe een interpreet Job 42 uitlegt, een proeve geeft van diens stellingname in de Bijbels-theologische hoofdproblematiek van het Bijbelboek Job. Will Kynes heeft er namelijk allereerst op gewezen, dat de waardering van het middenstuk van het boek Job het meest aangelegen punt is in de hermeneutiek van het boek Job, vanwege de schijnbaar Godslasterlijke klachten die Job daar uit.<sup>26</sup> De klacht van Job is vervolgens in de receptiegeschiedenis, volgens Kynes, vrijwel altijd gekoppeld aan Jobs schuld waarnaar Job 42 verwijst (42:3–6). Uit het overzicht van exegetische- en receptiegeschiedenis van het boek Job dat hij geeft, blijkt dat in de klacht van Job door vele exegeten Jobs schuld is gezien. Dat impliceert dat de uitleg van Job 42 die een exegeet geeft, aantoont hoe deze Jobs klacht waardeert. Kynes classificeert de door hem besproken theologen in drie groepen: allereerst ziet hij theologen die Jobs klacht niet als Godslasterlijk interpreteren (zoals Gregorius & Ambrosius), daarnaast ziet hij een groep die de klachten afzwakt (Thomas & Calvijn) en ten slotte is er een derde groep die de nadruk legt op de vergeving van Jobs klachten door God (Luther, Kierkegaard & Barth).<sup>27</sup> Ik wil met Kynes dus verdedigen dat Job 42 als *exemplum* kan dienen voor iemands theologische interpretatie van het hele boek Job. Dit is te verdedigen doordat Job 42 deel uitmaakt van de epiloog van het boek, de (vergeldings)theologie van het boek in Job 42 een laatste dramatische wending lijkt te nemen en de uitleg van met name Job 42:5–7 verregaande gevolgen heeft voor iemands visie op de persoon van Job en daarmee op de integriteit van het boek als geheel. Een *close reading* van de aan Job 42 gewijde passages in Calvijns en Kierkegaards uitleg van Job zal dus inzicht verschaffen in de theologische interpretatie die zij geven van het boek Job als geheel. De klacht van Job uit het dialogisch gedeelte van het Bijbelboek krijgt juist in hun uitleg van Job 42 naar verwachting haar waardering.

<sup>25</sup> Young, *God's Presence*, 26, 30, 32;  
Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 2;  
Aalders, *Pascal*, 18; cf. Zwiep, *Tussen  
tekst en lezer* 11:417–19.

<sup>26</sup> Kynes, *The Trials of Job*, 175; 191.

<sup>27</sup> Kynes, *id.*, 174.

#### *4.2 Onderzoeksopzet*

Het onderzoek is gestuurd door de volgende hoofdvraag: *Hoe interpreteren Johannes Calvijn en Søren Kierkegaard het Bijbelboek Job (toegesplitst op Job 42) met het oog op Jobs klacht?* Deze onderzoeksvraag is tweevoudig afgebakend: allereerst door de focus op het specifieke hoofdstuk 42 van het Bijbelboek Job en ten tweede door het inhoudelijke thema van de klacht. De focus op Job 42 komt voort uit de hierboven geëxpliciteerde methodische vooronderstelling. Het thema van de klacht komt zowel voort uit deze methodische vooronderstelling als uit de doelstelling van dit onderzoek.<sup>28</sup> Aan Calvijn en Kierkegaard zullen dezelfde vragen worden gesteld; daardoor valt het vervolg uiteen in twee delen, waarvan elk gaat over één van beide theologen. In hoofdstuk 2 en 4 wordt de vraag beantwoord naar de hoofdlijnen en achtergronden van de theologische interpretatie van Calvijn respectievelijk Kierkegaard. Bij de uitwerking van die hoofdstukken zullen relevante biografische en bibliografische gegevens worden ingekaderd en de belangrijkste sturende concepten in beider uitleg van Job worden geschetst. In hoofdstuk 3 en 5 wordt de vraag beantwoord hoe Calvijn respectievelijk Kierkegaard de klacht in het lijden waarden, gelet op hun interpretatie van Job 42. In die hoofdstukken zal ik door middel van een *close reading* hun uitleg van Job 42 (en hun waardering van de klacht in het lijden) analyseren. In de hoofdstukken 3 en 5 wordt de onderzoeksvraag apart beantwoord voor Calvijn respectievelijk Kierkegaard. Daarom volgt in hoofdstuk 6 een evaluatieve dialoog waarin Calvijn en Kierkegaard met elkaar in gesprek worden gebracht met het oog op de doelstelling en relevantie van dit onderzoek.

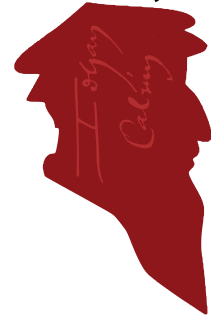
<sup>28</sup> Cf. §2.2.





# DEEL I

## Calvijn



*«Als wij niets anders beschouwen dan alleen die uiterste nood waarin Job geweest is in de tijd dat God hem vervolgde, o, dan zouden wij geheel ontsteld zijn; er zou niemand zijn die niet alles kwijt was. Maar wanneer wij zien op de uitkomst, dan hebben wij daar iets om ons te troosten; namelijk dat in de eerste plaats de slagen tijdelijk zijn voor de kinderen van God; en verder dienen zij hen tot geneesmiddel, en de uitkomst ervan is altijd gelukkig; zodat zij altijd iets hebben om God te verheerlijken, niet alleen wanneer Hij hen bevrijdt, maar ook aangezien Hij al hun slechte begeerten doodt; en dat zij ook daarin een betere bevestiging hebben van de leer.»*

## HOOFDSTUK 2

### *Calvijns interpretatie van Job*

#### PROBLEEMSCHETS

Calvijns *Sermons sur le livre de Job* (1563) worden in het huidig onderzoek heel uiteenlopend gewaardeerd, zoals Paolo de Petris heeft laten zien.<sup>1</sup> De negatieve waardering overheerst. Zo is genoemd dat Calvijn in zijn *Preken over Job* uiterst ongevoelig is tegenover de persoon Job, en blind voor de ironie in het boek Job.<sup>2</sup> Sterker nog is de beschuldiging van voluntarisme of nominalisme aan Calvijns adres.<sup>3</sup> Dat dit een geladen kwalificatie is heeft een achtergrond in de Middeleeuwse theologie. Nominalisten als Johannes Duns Scotus, uit de Fransiscaner school, legden eenzijdig de nadruk op Gods wil (*voluntas*). Omdat Hij het zo wil, geeft Hij de benamingen (*nomina*) van 'goed' aan het goede en 'rechtvaardig' aan het rechtvaardige. Het grootste gevaar van deze visie is dat God al snel beschouwd wordt als grillig en tiranniek, doordat wie zo eenzijdig vanuit Zijn wil denkt niet ver is van een formeel onderscheid (*distinctio formalis*) in Gods Wezen. De tweevoud wordt dan tot een splitsing: de *Deus absconditus* is formeel gescheiden geraakt van de *Deus revelatus*.<sup>4</sup>

Toch worden de *Preken over Job* niet alleen als ongevoelig of, sterker nog, als nominalistisch beschouwd. Er is ook een positieve waardering. Zo is tegenover de vermeende ongevoeligheid gesteld dat Calvijn juist een diepe empathie tegenover Job toont.<sup>5</sup> Verder zou de receptie van de preken in Calvijns tijd opvallend goed zijn geweest. Ook zou Calvijn in Job een identificatiefiguur hebben gezien, waardoor juist in de *Preken over Job* de authentieke stem van de reformator te horen zou zijn.<sup>6</sup> In de jaren rondom de *Preken over Job* gebruikt Calvijn ook ongewoon vaak het woord 'ik'.<sup>7</sup> Deze positieve benadering roept in het licht van de hierboven geschetste negatieve waardering van Calvijns *Preken over Job* de vraag op hoe de *Preken* zich verhouden tot hun achtergrond: Calvijns biografie en tijd (I). Daarnaast is de vraag hoe de beschuldiging van nominalisme, die frequent geuit wordt in het Calvijnonderzoek, te plaatsen is (II).

<sup>1</sup> De Petris, *Calvin's Theodicy*, 39f.

<sup>2</sup> Bouwsma, *John Calvin*, 94–95.

<sup>3</sup> Thomas, *Calvin's Teaching on Job*, 16.

<sup>4</sup> Adam, *Lehrbuch* 2:120–121.

<sup>5</sup> De Petris, *Calvin's Theodicy*, 43.

<sup>6</sup> Miln, *Calvin's Sermons on Job*, 5; Ouwkerk, *Verborgen teugel*, 52.

<sup>7</sup> Selderhuis, *Calvijn*, 258.

OPZET HOOFDSTUK 2

In dit hoofdstuk wordt de achtergrond geschetst waartegen Calvijn Job 42 heeft uitgelegd. Deze schets begint bij Calvijn zelf en het beeld zal steeds verderaf worden gebracht. Allereerst wordt Calvijns eigen leven geschetst, waardoor de vraag hoe Calvijns biografie zich verhoudt tot zijn uitleg van Job beantwoord wordt (§5). Vervolgens worden aard en karakter van de *Preken over Job* overwogen (§6). Deze analyse zal uitlopen in een eigen analyse van het geheel van de preken. De laatstgenoemde analyse zal het reliëf dat Calvijn in het boek Job gezien heeft, voorlopig in kaart brengen. Omdat Calvijn in het boek Job in het bijzonder de leer van de voorzienigheid geïllustreerd zag, zal een systematisch overzicht gegeven worden van de ontwikkeling van Calvijns voorzienigheidsleer vanuit de polemieken die hij voerde. Deze leer kreeg haar definitieve vorm in zijn *Institutie-1559* (§7). De nadruk die Calvijn legt op de leer van de voorzienigheid moet ten slotte gezien worden in het bredere perspectief van de Middeleeuwse traditie van Jobcommentaren waaraan hij schatplichtig was (§8).

## §5 Calvijn en lijden

### 5.1 Calvijns leven als een leven van lijden

De biografie van Calvijn (1509–1564) confronteert ons juist in de periode rondom de *Preken over Job* met veel lijden. Allereerst heeft hij veel van zijn geliefden vroegtijdig verloren aan de dood. Hij verloor op vijfjarige leeftijd zijn moeder en toen hij 22 was werd hij al wees. Calvijns enige zoon overleed toen deze nog maar twee weken oud was. Zijn vrouw stierf zeven jaar later, in 1549. Een tweede vorm van lijden waren de vele ziekten waarmee Calvijn het te stellen heeft gehad. In 1542 brak de pest uit in Genève en deze zou tot 1545 woeden.<sup>8</sup> Zelfleed Calvijn onder andere aan migraine, nierstenen en de tering.<sup>9</sup> Een derde vorm van lijden was de politieke tegenstand die in Genève ontstond vanwege de invloed die de Reformatie had. Vanaf 1547 kwam de vluchtelingengemeente die Calvijn leidde door de oorspronkelijke bewoners van Genève (*enfants de Genève*) in ernstig diskrediet te staan. Ami Perrin en de zijnen bestreden Calvijn. Zij betreurden het dat inmiddels bijna een derde van de bevolking van hun stad uit reformatorische vluchtelingen bestond, die afkomstig waren uit bijna heel Europa. Calvijn (*ille Gallus* genoemd omdat hij zelf ook van oorsprong vluchteling was) kreeg pas in 1555 de meerderheid van het stadsmagistraat aan zijn zijde, waardoor deze politieke crisis opgelost kon worden.<sup>10</sup> Een vierde vorm van lijden ondervond Calvijn door de theologische conflicten waarin hij verstrikt raakte. Belangrijke tegenstanders waren Sebastian Castellio (in 1551–52 en

<sup>8</sup> Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 6.

<sup>9</sup> De Petris, *Calvin's Theodicy*, 114.

<sup>10</sup> Ouwerkerk, *Verborgten teugel*, 56,

59–64; De Greef, *Johannes Calvijn*,

44–45.

1557–58), Jérôme-Hermès Bolsec (in 1551) en Michael Servet (in 1553–60).<sup>11</sup> Zij uitten de beschuldiging dat Calvijn per consequentie van zijn predestinatieleer God tot auteur van de zonde had gemaakt.<sup>12</sup> De vier beschreven vormen van lijden (overlijdens, ziekten, politieke en theologische tegenstand) tonen dat de jaren rond 1555 voor Calvijn zwaar waren.<sup>13</sup>

### 5.2 Hoe Calvijn in het lijden stond

Op de hedendaagse lezer komt de biografie van Calvijn zoals hierboven geschetst weliswaar over als een lijdensleven, maar bedacht moet worden dat fysiek lijden in de zestiende eeuw veel sterker aanwezig was dan tegenwoordig. Calvijn was in vergelijking met zijn tijdgenoten niet per definitie méér Jobfiguur. Calvijns houding in het lijden zegt in dit verband meer dan de omschrijving van de vormen van Calvijns lijden zoals hierboven is gedaan. Wanneer nagegaan wordt hoe Calvijn zijn lijden heeft ervaren, valt allereerst op dat hij in zijn theologisch werk weinig over zijn persoonlijke omstandigheden uitwijdt. We vinden ook in de *Preken over Job* geen autobiografische ontboezemingen van de reformator over zijn lijden. Calvijn beschrijft in de *Preken* overigens ook de dagelijkse gebeurtenissen in Genève niet uitvoerig.<sup>14</sup> Wanneer namelijk wordt nagegaan welke publieke affaires in 1554–55 in Genève hebben plaatsgevonden en de preken die Calvijn vlak na die gebeurtenissen heeft gehouden worden gelezen, blijkt dat Calvijn hoogstens in algemene bewoordingen naar deze affaires verwijst, zoals Ton Ouwerkerk heeft aangetoond.<sup>15</sup> Toch bestrijdt Calvijn in zijn *Preken over Job* de zonden van de bevolking van Genève op felle toon.<sup>16</sup> Blijkbaar ging het hem erom de zonde te bestraffen en niet om de concrete zondaar publiekelijk aan te wijzen.

Calvijn is terughoudend met rechtstreekse autobiografische informatie. Eén theologisch geschrift vormt daar een uitzondering op: zijn *Inleiding op de Psalmen* uit 1557. Hij geeft in deze *Inleiding* bijvoorbeeld aan dat zijn bekering tot het protestantisme rond 1533/34 een plotselinge bekering is geweest waarmee het ook in de datering van Calvijns protestantse wending een sleuteldocument is. Dat hij in de *Inleiding* autobiografische informatie geeft, heeft belangrijke implicaties voor de vraag naar hoe Calvijn in het lijden stond in de tijd dat hij Job uitlegde, slechts drie jaar voordien. In het geschrift noemt Calvijn concreet onder welke omstandigheden hij het meest geleden heeft: de aanvallen

<sup>11</sup> Cf. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 146–229.

<sup>12</sup> De Greef, *Johannes Calvijn*, 47.

<sup>13</sup> Selderhuis, *Calvijn*, 264–73; Ouwerkerk, *Verborgene teugel*, 57; De Petris, *Calvin's Theodicy*, 99.

<sup>14</sup> Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 6–7.

<sup>15</sup> Ouwerkerk, *Verborgene teugel*, 70–74.

<sup>16</sup> Cf. CO 34:377 | SJ 91.

van anabaptisten en van Bolsec, de sacramentsstrijd en de ‘papisten’.<sup>17</sup> Calvijn benoemt in de *Inleiding* dus uitsluitend vormen van lijden onder de theologische conflicten.

De brieven van Calvijn bevatten in vergelijking met zijn theologisch werk veel meer autobiografische informatie. Rondom het sterven van zijn vrouw Idelette de Bure (†1549) blijkt uit zijn brieven hoe Calvijn de rouw heeft verwerkt. Hij schrijft daags na haar overlijden aan Farèl dat hij het lijden gelovig wil dragen, maar ook geduldig wil lijden (*fidem et patientiam*).<sup>18</sup> Aan Viret schrijft hij vol lof over zijn gestorven vrouw, waarbij hij aangeeft dat haar overlijden hem zeer zwaar valt (*valde acerba*). Toch wil hij niet tezeer rouwen, hij wil de pijn zoveel mogelijk onderdrukken want hij wil profijtelijk zijn door het werk waartoe hij geroepen is.<sup>19</sup> Later in hetzelfde jaar blijkt nogmaals dat Calvijn zijn lijden als zwaar ervaren heeft. Hij schrijft aan Lady Anne Seymour dat hij geen dag leeft zonder pijn en dat hij al bezweken zou zijn onder de last van het lijden als God hem niet hielp.<sup>20</sup>

Uit de brieven die Calvijn geschreven heeft rondom het proces van Michael Servet (in 1553) blijkt dat hij op dat moment in zijn leven het zwaarst geleden heeft. Bekend is dat Calvijn in de tweede helft van 1553 neerslachtig was.<sup>21</sup> Aan Viret schrijft hij, dat God wel opmerkelijke vrijheden aan satan verleent om de vrijheid van Calvijns bediening te onderdrukken. Hij heeft nu de grens van zijn uithoudingsvermogen bereikt (*defunctus sum*). De troebelen van de gemeente drukken Calvijn neer (*me angit ecclesiae calamitas*).<sup>22</sup> Deze brief toont aan dat Calvijns het lijden zelfs op het dieptepunt ervan, toen hij geprest werd door theologische conflicten en somberder tonen aansloeg, gelovig en geduldig heeft willen dragen (zoals hij eerder geschreven had aan Farèl). Calvijn lijkt vooral in 1553, enkele jaren vóór hij Job bepreekte, niet ver van de diepe klacht vandaan – hij uit deze echter niet. Zijn levensfilosofie schreef hem voor om matigheid (*moderatio*) te betrachten en zich te weerhouden van excessieve emoties.<sup>23</sup>

### 5.3 Hoe Calvijns lijden en Preken over Job zich tot zijn tijd verhouden

In de inleiding tot dit hoofdstuk is gerefereerd aan de ontvangst van Calvijns *Preken over Job*. Het is moeilijk om met terugwerkende kracht na te gaan hoe groot de waardering voor de *Preken* in Calvijns tijd was. Er zijn drie contemporaine gegevens die licht werpen op de receptie van de *Preken*. Allereerst valt op dat de *Preken over Job* tijdens de zestiende eeuw alleen al in het Engels driemaal gedrukt werden (in 1574, 1579 en 1584). De relatief korte periode van negen jaar tussen de oorspronkelijke uitgave (1563) en de eerste

<sup>17</sup> CO 31:25–33 | PPC; cf. Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 6.

<sup>18</sup> CO 13:228–229 | E1171.

<sup>19</sup> CO 13:230–231 | E1173.

<sup>20</sup> CO 13:300–302 | E1207.

<sup>21</sup> Ouwerkerk, *Verborgen teugel*, 65.

<sup>22</sup> CO 14:605–6 | E1787.

<sup>23</sup> Cf. Huijgen, *Divine Accommodation*, 191n189, 278; Bouwsma, *John Calvin*, 51, 88–89.

Engelse vertaling en de korte periodes tussen de eerste, tweede en derde druk geven aan dat er blijkbaar markt was voor Calvijns uitleg van Job.<sup>24</sup> Een tweede getuigenis uit Calvijns tijd is dat van hugenotenaanvoerder Gaspar de Coligny. Van hem is bekend dat hij 's morgens en 's avonds uit de *Preken over Job* las en dat hij hier sterk door vertroost werd.<sup>25</sup> Ten derde schrijft Beza in de Latijnse vertaling van Calvijns preken (1593) dat veel gemeenten die geen eigen predikant hadden, tijdens hun diensten Calvijns *Preken over Job* lazen. Den Boer werpt de hypothese op dat er in de zestiende eeuw, een eeuw vol epidemieën en godsdienstoorlogen, blijkbaar behoefte was aan publicaties in de volkstaal rondom de thematiek van het lijden.<sup>26</sup> Echter, hoewel de contemporaine receptie weliswaar opvallend is, vormt deze nog geen overtuigend bewijs om de hypothese van Den Boer over te nemen. De vraag is namelijk in hoeverre Calvijns *Preken over Job* hierin verschillen van Calvijns overige preken en of er dus voornamelijk behoefte was aan publicaties rondom de thematiek van het lijden.

In elk geval blijkt uit de internationale receptie van de *Preken over Job* in Calvijns tijd dat de wijze waarop Calvijns het lijden benaderde troost bood. Ook de brieven van Calvijns geven een indruk van hoe hij tijdgenoten in hun lijden vertroostte.<sup>27</sup> Als voorbeeld dient hier de briefwisseling van Calvijns met een groep gelovigen in de gevangenis van Lyon, vanaf 10 juli 1552. Deze mannen, opgepakt vanwege hun protestantse geloofsovertuiging, waren in afwachting van hun terechtstelling. Uit de reacties van deze gevangenen op Calvijns brieven blijkt dat ze grote behoefte hadden aan Calvijns brieven. Ze ontvingen grote troost uit wat hij schreef, zo geeft Louis de Marsac, één van hen, aan. Hij vraagt expliciet of Calvijns vaker wil schrijven.<sup>28</sup> Calvijns stelde zich in deze brieven pastoraal op. Hij ondertekent consequent met *vostre humble frère / Calvin* en zo schrijft hij ook: als een broeder die naast deze lijdenden staat. God zal de mannen wel kracht geven om het martelarenwerk te volbrengen, schrijf hij. God is getrouw en de gevangenen mogen zich aan Zijn leiding onderwerpen. Ondanks dat het lijden van Gods kinderen in schrill contrast staat met de welvaart van de goddelozen, hebben de gelovigen toch het perspectief op de hemelse heerlijkheid waarin God Zelf de tranen van hun ogen zal afwissen.<sup>29</sup> In feite vertroost Calvijns de gevangenen dus met de leer van Gods voorzienigheid. De reacties van de gevangenen laten zien dat Calvijns hen met de leer van de voorzienigheid ook daadwerkelijk troost bood.

Resumerend kan gesteld worden dat Calvijns zelf veel geleden heeft, met name in de jaren voor zijn *Preken over Job*. Uit de brieven die Calvijns in die tijd geschreven heeft,

**24** Ouwerkerk, *Verborgene teugel*, 51.

**25** Ouwerkerk, *id.*, 63; Den Boer, *Job in de Reformatie*, 14; De Petris, *Calvin's Theodicy*, 115.

**26** Den Boer, *Job in de Reformatie*, 14.

**27** De Petris, *Calvin's Theodicy*, 104.

**28** CO 14:558–560 | E1752; CO 14:566–567 | E1757.

**29** CO 14:331–334 | E1631; CO 14:423–425 | E1679; CO 14:469–471 | E1700; CO

14:490–492 | E1708; CO 14:544–547 |

E1746; CO 14:561–564 | E1754.

blijkt dat hij ondanks dat hij het lijden als zwaar ervoer, dit toch gelovig en geduldig heeft willen dragen. De *Preken over Job* zijn goed ontvangen in Calvijns tijd, al is moeilijk vast te stellen hoe goed de ontvangst is geweest in vergelijking met Calvijns overige werk. Wat uit de contemporaine receptie duidelijk wordt, is dat de houding die Calvijn voorschrijft in het lijden zijn tijdgenoten heeft vertroost. Dit blijkt niet alleen uit de *Preken over Job* maar ook uit pastorale brieven aan lijdenden. In Calvijns eigen tijd hebben de preken dus troost geboden, maar of ze een bijzondere plaats innamen ten opzichte van de receptie van Calvijns overige werk is moeilijk vast te stellen. Een bezinning op het karakter van de *Preken over Job* zal meer inzicht geven over de plaats ervan in Calvijns leven en werk.

## §6 Een karakteristiek van de *Preken over Job*

### 6.1 *Preken bij wijze van commentaar*

Hoewel niet duidelijk is of we de *Preken* in Calvijns tijd 'populair' kunnen noemen is wel duidelijk dat de *Preken over Job* een bijzondere plaats innemen in Calvijns oeuvre. Het boek Job is namelijk (naast 1–2 Samuël en 1 Koningen) het enige Bijbelboek waar Calvijn over preekte zonder er vervolgens *prælectiones* over te houden en zonder een commentaar over het Bijbelboek te schrijven. Binnen Calvijns werk horen de *Preken over Job* bij het Bijbels-theologisch deel daarvan. Calvijn had een duidelijke visie op zijn Bijbels-theologisch werk en publiceerde dit volgens een vast stramien. Hij was in Genève aangesteld als lector in de St. Pierre, met als primaire doelstelling om uitleg te geven over het Nieuwe Testament.<sup>30</sup> Hiertoe hield hij allereerst preken over een Bijbelboek, vervolgens gaf hij er *prælectiones* over en ten slotte verwerkte hij zijn uitleg tot een commentaar. De basis voor zijn Bijbeluitleg waren dus zijn preken. Calvijn preekte dagelijks, soms zelfs meerdere malen op een dag. Hij bepreekte een Bijbelboek steeds in *lectio continua* en behandelde tijdens de weekdiensten bij voorkeur het Oude Testament. In 1554 en 1555 behandelde hij volgens deze principes het Bijbelboek Job. Calvijn zou uiteindelijk 159 preken houden over Job. Dat aantal preken is niet uitzonderlijk groot, wanneer bedacht wordt dat Calvijn een boek als Jesaja 343 keer bepreekte. De *Preken over Job* zouden nog tijdens Calvijns leven uitgegeven worden (1563), zoals met meer van zijn preken was gebeurd.<sup>31</sup>

De *prælectiones* vormden de tweede fase in Calvijns Bijbels-theologisch procedé. Vanaf 1541 werkte Calvijn met het oog op deze Bijbelcolleges de aantekeningen voor zijn preken verder uit. Zijn doelgroep bestond uit studenten, predikanten en overige geïnteresseerden en de voertaal was Latijn. Zelf noemde Calvijn deze *prælectiones* 'nauwelijks

<sup>30</sup> De Greef, *Johannes Calvijn*, 84–85.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 104–105.



voorbereide voordrachten' en tijdens het houden ervan had hij niets op papier staan.<sup>32</sup> Zijn *prælectiones* werkte Calvijn vervolgens uit tot volwaardige commentaren. Van 1540 tot 1555 becommentarieerde hij conform zijn aanstelling allereerst het Nieuwe Testament, maar vanaf 1551 bracht hij ook commentaren uit op het Oude Testament, te beginnen met Jesaja. Inmiddels vond Calvijn geen tijd meer om zijn preken en *prælectiones* uit te werken tot volwaardige commentaren zodat hij ook het Oude Testament volledig kon becommentariëren. Hij gaf in 1557 toestemming om de aantekeningen voor zijn *prælectiones* uit te geven bij wijze van commentaar.<sup>33</sup> Alleen van de Oudtestamentische boeken Jesaja, Psalmen en de boeken van Mozes heeft Calvijn volwaardige commentaren achtergelaten, van de overige profeten zijn tussen 1557 tot 1563 zijn *prælectiones* bij wijze van commentaar uitgegeven.

Een groot deel van de historische boeken en wijsheidsliteratuur van het Oude Testament (waaronder Job) voorzag Calvijn dus niet van commentaar. De *Preken over Job* gelden per implicatie als zijn uitleg van Job. Volgens zijn gewone werkwijze zou hij deze preken verhandeld moeten hebben tijdens de *prælectiones* en vervolgens een commentaar op Job geschreven hebben. Calvijns afzien van het becommentariëren van Job zou goed te wijten kunnen zijn aan zijn drukke bezigheden. Hij heeft vanwege zijn drukke agenda in zijn Bijbeluitleg prioriteit gegeven aan het Nieuwe Testament en daarnaast aan de wet en de profeten van het Oude Testament.<sup>34</sup> Anderzijds heeft Calvijn vrijwel alle Bijbelboeken waar hij over gepreekt heeft uiteindelijk volgens zijn vaste werkwijze becommentarieerd. Job is naast 1–2 Samuël en 1 Koningen het enige Bijbelboek dat Calvijn bepreekt heeft en toch nooit verder Bijbels-theologisch verwerkt. Voor de laatstgenoemde Bijbelboeken is dit te verklaren door het feit dat Calvijn deze boeken vlak voor zijn dood bepreekte. Het is dus in het licht van Calvijns gestructureerde werkwijze des te opvallender dat Calvijn zijn *Preken over Job* nooit tot *prælectiones* of commentaar uitgewerkt heeft. De vraag is gerechtvaardigd of zijn afzien van het verder verwerken van zijn uitleg van Job behalve de drukke omstandigheden van Calvijns leven niet ook inhoudelijk gedreven is geweest. Susan Schreiner heeft in haar studie naar Calvijns exegese van Job de hypothese gemunt dat Calvijn steeds ongemakkelijker werd van zijn eigen uitleg van het boek Job, doordat hij het gevaar van nominalisme dat in zijn uitleg van Job school onder ogen zag.<sup>35</sup> Op Schreiners hypothese zal worden teruggekomen in de recapitulatie aan het begin van hoofdstuk 3. Eerst zal namelijk duidelijk gemaakt worden wat de *Preken over Job* kenmerkt en hoe de hoofdlijn van de *Preken* zich verhoudt tot de rest van Calvijns oeuvre en tenslotte tot de hem overgeleverde commentaren op Job. Daardoor krijgt de charge van nominalisme een (hopelijk) eerlijke weging.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 93.

<sup>34</sup> Ouwerkerk, *Verborggen teugel*, 53.

<sup>35</sup> Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 94, 106, 113.

## 6.2 Stijl

Het karakter van de *Preken* komt allereerst uit in de stijl ervan. Deze wordt meer gekenmerkt door de stijl van Seneca dan die van Cicero.<sup>36</sup> Beide waren Stoïsche filosofen geweest, maar waar Seneca zich kenmerkte door een eenvoudiger moralisme en het afwijzen van het zich laten leiden door emoties kenmerkte Cicero zich door een meer verheven redeneertrant. Calvijns voorliefde voor Seneca had zich al geuit in het humanistische commentaar op Seneca's *De clementia* dat hij in 1532 had gepubliceerd.<sup>37</sup> Calvijns legt in zijn *Preken* het boek Job vers voor vers uit en trekt uit elk vers leerstellige en ethische lessen.<sup>38</sup> Uit de eerste *Preek* is direct duidelijk dat Calvijns het hele boek Job wil gaan behandelen. Hij geeft namelijk een overzicht van het narratief van het gehele Bijbelboek.<sup>39</sup> Uit de preken blijkt dat hij in didactisch opzicht de gemeente beziet als een ruwe en ongeleerde gemeente en dat hij haar vanuit die situatie wil brengen tot leergierigheid (*docilité/docilitas*). Dit doet hij door regelmatig te herhalen en samen te vatten; frequent komt de uitdrukking 'que j'ay dis' voor.<sup>40</sup> Calvijns beziet de gemeente in pedagogisch visie opzicht als de lijdende, vervolgte kerk van Christus.<sup>41</sup> Jobs lijden stelt hij voortdurend voor als spiegel voor het lijden waarmee Calvijns gemeenteleden en hijzelf worden geconfronteerd.<sup>42</sup> Temidden van dat lijden stelt Calvijns vast dat de leer van Gods voorzienigheid troost biedt. Calvijns pedagogische visie laat hem in zijn toepassing regelmatig een 'omgekeerd hermeneutische' beweging maken: als Job in Calvijns ogen een te extreme uitspraak doet, geeft Calvijns aan dat de gemeente *niet* moet doen wat Job doet.<sup>43</sup>

## 6.3 Een dwarsdoorsnede

Er is geen commentaar op Job van Calvijns hand dat aangeeft welke inhoudelijke hoofdlijn hij in het Bijbelboek ziet. De 159 preken zullen dus grondig moeten worden lezen of vooral aan de hand van secundaire literatuur moeten worden bestudeerd om de hoofdlijn in Calvijns uitleg van Job te ontdekken. Er is op basis van Calvijns keuze van perikopen echter wel alvast een eerste dwarsdoorsnede te maken van het reliëf dat Calvijns in het Bijbelboek Job heeft gezien. Calvijns heeft door zijn perikoopafbakening het boek Job namelijk in 159 gedeelten van vijf à tien verzen verdeeld. Negentien van zijn preken hebben echter een perikoop als uitgangspunt die korter is dan vier verzen. Daarnaast zijn er zeven preken met een perikoop van meer dan elf verzen. Beide groepen wijken hierdoor sterk af van het gemiddelde. Verondersteld kan worden dat een korte perikoop in

<sup>36</sup> De Petris, *Calvin's Theodicy*, 118.

<sup>37</sup> CO 5:1–162 | sc.

<sup>38</sup> Wisse, *Job*, 261.

<sup>39</sup> Cf. CO 33:21f | s11; Ouwerkerk, *Verborgten teugel*, 68.

<sup>40</sup> Cf. CO 33:28 | s11 & passim.

<sup>41</sup> Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 6–7.

<sup>42</sup> Cf. CO 33:256 | s120.

<sup>43</sup> Wisse, *Job*, 261–263.

Calvijns ogen kernverzen uit het boek Job bevat en een lange perikoop een gedeelte bevat waar Calvijn minder theologische lessen uit kon halen voor de gemeente.

De zeven preken die over een bovengemiddeld lange perikoop gaan, gaan over Job 28:10–28, 38:18–32, 38:33–39:7, 39:8–21, 39:22–35, 40:7–19 en 40:20–41:25.<sup>44</sup> Deze gedeelten bevatten het lied op de wijsheid (28:10–28) en de serie vragen die de HEERE God in Zijn theofanie aan Job stelt. Deze gedeelten zijn door Calvijn in veel grotere lijnen bepreekt dan de overige gedeelten van het boek Job. Dit kan in eerste instantie verklaard worden doordat deze perikopen inhoudelijk een ander karakter hebben dan de rest van het boek. Zo staat het lied op de wijsheid wat los van de rest van het boek en heeft de theofanie een stijl die nog niet eerder in het boek voorkwam. Toch is de vraag gerechtvaardigd waarom Calvijn juist uit de woorden van God Zelf minder aanleiding zag om over uit te wijden dan hij gedaan had over andere gedeelten van het boek Job.

Wanneer nagegaan wordt over welke verzen de negentien preken over korte perikopen gaan, blijkt dat deze in twee groepen te verdelen zijn. De helft van de preken over korte perikopen behandelt de narratieve gedeelten van het boek Job, gedeelten dus die belangrijk zijn voor het lijdensverhaal van Job. Deze groep preken gaat over Job 1:1–8, 1:20–22, 32:1–3, 38:1–4 en 42:6–8.<sup>45</sup> Het is aannemelijk dat Calvijn juist deze gedeelten vanuit zijn pedagogische gemeentevisie kon benutten. Juist Jobs lijdensgeschiedenis kon hij immers dienen tot onderwijs voor de gemeente die hij, zoals hiervoor is aangegeven, in pedagogisch opzicht zag als lijdende kerk. De overige perikopen binnen de groep van preken over kortere gedeelten bevatten uitsluitend uitspraken van Job en Elihu. Het gaat hierbij om preken over Job 10:16–17, 12:14–16, 14:13–15, 27:1–4, 31:1–4;33–34, 33:26;26–28 en 34:29–32.<sup>46</sup> Job uit in deze verzen zijn klacht, zijn twijfel over de opstanding en zijn verklaring dat hij onschuldig is. Elihu uit in deze verzen diepzinnige waarheden die deze uitspraken van Job weerspreken. De uitspraken van Job en Elihu waar Calvijn relatief veel aandacht voor inruimt door deze geconcentreerd te bepreken staan dus lijnrecht tegenover elkaar. Geen enkele uitspraak van de overige vrienden van Job of uit de theofanie heeft Calvijn zo geconcentreerd bepreekt. Wat dus opvalt aan Calvijns perikoopindeling is dat hij enerzijds sommige gedeelten van het boek Job in grote lijnen bepreekt maar anderzijds veel aandacht heeft voor narratieve kernen uit het boek en voor wat Job en Elihu hebben gezegd (specifiek rondom Jobs klacht en onschuldsverklaring). Op basis van deze eerste oriëntatie rijst het vermoeden dat Calvijn in de woorden van Job en Elihu een hoogrelief in het boek Job heeft gezien.

<sup>44</sup> Sc. SJ102, 150–153 & 155–156.

<sup>45</sup> Sc. SJ1–4, 7, 119, 147 & 158.

<sup>46</sup> Sc. SJ40, 47, 55, 97, 111–112, 117,

126–127 & 134.

### §7 Genealogie van de voorzienigheidsleer bij Calvijn

In de probleemschets van dit hoofdstuk is gewezen op het belang van Calvijns biografische achtergrond. Deze biografische achtergrond van de *Preken over Job* is hierboven in kaart gebracht en roept vanwege het hypothetisch karakter ervan om een meer inhoudelijke waardering van de *Preken*. In het onderzoek is grote eenstemmigheid over de belangrijkste inhoudelijke achtergrond van Calvijns Jobuitleg: de voorzienigheidsleer. Bij Calvijn is voorzienigheid steeds nauw verbonden met verkiezing. Rondom de verkiezingsleer van Calvijn (en per implicatie dus ook zijn voorzienigheidsleer) kreeg hij van zijn tegenstanders voortdurend het verwijt, dat hij God tot auteur van de zonde maakte. Deze beschuldiging hangt nauw samen met de beschuldiging van Calvijn als nominalist, zoals deze in de probleemschets boven dit hoofdstuk is weergegeven. Volgens Calvijns tegenstanders leerde Calvijn vanwege de nadruk die hij in zijn verkiezingsleer legt op Gods verborgen raad en besluit een willekeurige en tirannieke God. In het Calvijnonderzoek resoneert deze beschuldiging nog altijd.<sup>47</sup> Het is in verband met Calvijns uitleg van Job dus nodig om de vraag te beantwoorden, hoe Calvijn zich gedurende de ontvouwing van zijn voorzienigheidsleer heeft verhouden tot de beschuldiging dat hij God tot auteur van de zonde maakt (en dat hij een nominalist zou zijn). Hiertoe wordt in de drie volgende subparagrafen achtereenvolgens de polemische achtergrond vóór Calvijns *Preken over Job* weergegeven, de voorzienigheidsleer van de *Preken* in kaart gebracht en ten slotte bezonnen op de definitieve vorm van de voorzienigheidsleer in Calvijns *Institutie* van 1559.

#### 7.1 In de polemiek

Niet lang voor de *Preken over Job* heeft Calvijn het thema van de voorzienigheid al bereikt in zijn *Quatre sermons* van 1552. Deze preken tonen hoe Calvijn zich vanaf 1552 concentreerde op de voorzienigheidsleer, ook in de pastorale toepassing daarvan.<sup>48</sup> Calvijn voerde op dat moment theologische polemiek met Bolsec en Castello.<sup>49</sup> Zij uitten de beschuldiging dat Calvijn God in zijn voorzienigheidsleer tot auteur van de zonde maakte. In zijn geschrift *De aeterna Dei praedestinatione* (1552), een reactie op deze beschuldiging, geeft Calvijn een duidelijke uiteenzetting van zijn verkiezingsleer.<sup>50</sup> In geen enkel geschrift spreekt Calvijn zo vaak over ‘geheim’, ‘verborgen’ of ‘onbevattelijk’ dan in dit geschrift. Calvijn geeft bovendien aan dat er een tweevoudige wil (*duplex voluntas*) is in God.<sup>51</sup> Dit houdt in, dat God alles bestuurt richting het doel dat Hij wil. Maar dat

<sup>47</sup> Thomas, *Calvin's Teaching on Job*, 16; Ouwerkerk, *Verborgten teugel*, 191; Adam, *Lehrbuch* 2:119, 142.

<sup>48</sup> Cf. CO 8:373–452 | QS.

<sup>49</sup> Cf. §5.1; De Greef, *Johannes Calvijn*, 47–48.

<sup>50</sup> CO 8:249–366 | DP.

<sup>51</sup> CO 8:301 | DP; De Petris, *Calvin's Theodicy*, 114.

maakt God geen auteur van de zonde, want, zo zegt Calvijn, het kwaad van de straf en niet van de schuld gaat van God uit (*malum poenæ, non culpa a Deo proficisci*).<sup>52</sup>

Dit citaat toont hoe Calvijn in zijn geschrift over de verkiezing als geschoold jurist een uitgebreid juridisch begrippenapparaat voorhanden had en dat hij thuis was in de causaliteitenleer. Dat hij in *De æterna Dei prædestinatione* bezig is als jurist blijkt al uit zijn typering van het geschrift als een verdediging (*defensio*) van God.<sup>53</sup> Bovengenoemd citaat over *malum poenæ* en *culpa poenæ* laat twee van zijn juridische begrippen zien. Andere belangrijke juridische begrippen die Calvijn gebruikt zijn *consilia* en *finis*: hij wijst er door middel van die begrippen op dat een daad altijd een doel heeft; God bestuurt alles tot het doel dat Hij wil.<sup>54</sup> Naast juridische begrippen gebruikt Calvijn begrippen uit de causaliteitenleer. Aan de hand hiervan betoogt hij dat er een eerste en een tweede oorzaak (*causa prima, secunda*) is voor alles wat er gebeurt. God is geen auteur van de zonde, want de *causa prima* ervan is de zondigende mens. Weliswaar gaat de zonde niet buiten God om, omdat Hij *causa secunda* is. Dit inzicht ontleent Calvijn aan Augustinus, die gesteld heeft dat alles wat tegen Gods wil in geschiedt, niet buiten Gods wil om geschiedt.<sup>55</sup>

Calvijns ongedateerde *Articuli de Prædestinatione* geven ten slotte een derde voorbeeld van hoe Calvijn tegen de achtergrond van de door hem gevoerde polemiek zijn voorzienigheidsleer heeft verwoord. In deze geloofsbelijdenis verwoordt Calvijn dat Gods eeuwige en verborgen raadsbesluit oorzaak is van alle dingen, ook van de zondeval en van verkiezing en verwerping.<sup>56</sup> Calvijn verweert zich in deze artikelen expliciet tegen de beschuldiging van nominalisme. Hij keert zich af van de ‘s sofistische’ onderscheidingen van het nominalisme, zoals dat God een *potentia absoluta* zou hebben waardoor Hij op tirannieke wijze tegen Zijn geopenbaarde wil in het Woord in zou kunnen gaan.<sup>57</sup> Deze nominalistische leer noemt Calvijn elders een duivelse Godslastering.<sup>58</sup> De zekerheid van het heil zou immers op het spel staan als Gods Woord niet te vertrouwen is. Calvijn neemt in duidelijke bewoordingen afstand van nominalisme. Hij wil geen *distinctio formalis* maken door binnen Gods wezen te onderscheiden, al brengt hij wel een differentiatie aan in de wil van God doordat hij vasthoudt aan Gods *duplex voluntas*.

## 7.2 In de Preken over Job

Voorzienigheid komt in de *Preken over Job* op verschillende manieren voor. Allereerst wijst Calvijn er vaak op dat Gods voorzienigheid in Zijn deugden zichtbaar wordt. Vooral vier van Gods deugden komen vaak samen ter sprake in de *Preken over Job*:

<sup>52</sup> CO 8:361 | DP.

<sup>53</sup> CO 8:253 | DP.

<sup>54</sup> Den Boer, *Job in de Reformatie*, 117.

<sup>55</sup> EFSC 24,96; 101,26; cf. CO 2:171 | ICR

1,18,3.

<sup>56</sup> CO 9:713–714 | AP; cf. Den Boer,

*Duplex amor Dei*, 275.

<sup>57</sup> Cf. Van der Kooi, *Als in een spiegel*,

167–173.

<sup>58</sup> CO 34:339 | SJ88.

goedheid, almacht, wijsheid en gerechtigheid. Calvijn verbindt in zijn triniteitsleer de deugd van 'macht' of 'kracht' met de Heilige Geest en de eigenschap 'wijsheid' met de Zoon en volgens Calvijn zijn in de voorzienigheid Vader, Zoon en Heilige Geest via deze deugden actief.<sup>59</sup> Op theologisch niveau beschouwt Calvijn de voorzienigheid dus trinitarisch doordat hij Gods deugden eraan verbindt. Soms geeft God aan mensen helder zicht op hoe Zijn deugden in de aardse werkelijkheid werkzaam zijn, zodat ze Hem ervoor verheerlijken.<sup>60</sup> In dit verband gebruikt Calvijn in de *Preken* beelden van theaters, insignes en reflecties van Gods heerlijkheid.<sup>61</sup> Als Gods voorzienigheid niet zo direct waarneembaar is, fungeert op een tweede niveau Gods Woord als een 'spiegel' (*miroir*) waarmee Gods voorzienigheid zichtbaar wordt, hoewel reflectief dus in tweede instantie.<sup>62</sup> Een derde en lager niveau waarop Gods voorzienigheid voor de gemeente zichtbaar wordt is doordat gelovigen in Gods voorzienigheid participeren.<sup>63</sup> Zo kan Job, die Gods voorzienigheid niet altijd waarneemt en volgens Calvijn ook Gods Woord niet als spiegel gebruikt, toch vertroost worden doordat hij, zodra hij zich bekeert in stof en as, ontdekt dat hij wel degelijk in Gods voorzienigheid participeert.<sup>64</sup> Voorheen was Job al participant geweest in Gods voorzienigheid maar had hij er geen oog voor gehad.<sup>65</sup>

In de *Preken over Job* verdiept Calvijn, evenals hij in de polemiek rondom voorzienigheid had gedaan, de voorzienigheidsleer met een differentiatie in zijn Godsbeeld. Vooral één van de deugden van God, namelijk Gods gerechtigheid, geeft hij een dubbele lading. Hij spreekt over dubbele gerechtigheid (*iustice double*).<sup>66</sup> Dit begrip, dat in het Calvijnonderzoek van fundamenteel belang is omdat de beschuldiging van nominalisme zich hier op concentreert, introduceert hij in *Preek 16*. In Job 4:17–18 stelt Elifaz dat een mens vergeleken bij God nooit rechtvaardig kan zijn, in tegenstelling tot wat Job over zichzelf zegt. Als zelfs de engelen vergeleken bij God niet rechtvaardig zijn, hoe zou een mens als Job zich dan op rechtvaardigheid kunnen beroepen, zo vraagt Elifaz zich af. Calvijn spreekt zodra hij in zijn preek aan deze verzen begint over 'voilà le thème'.<sup>67</sup> Hij stemt met Elifaz in. Calvijn legt dubbele gerechtigheid uit als Goddelijke gerechtigheid tegenover menselijke rechtvaardigheid. Menselijke rechtvaardigheid en menselijk rechtvaardigheidsgevoel halen het niet bij Gods onzichtbare maar volkomen goede rechtvaardigheid. Calvijn gebruikt de term 'double iustice (de Dieu)' als zodanig slechts

<sup>59</sup> CO 2:146–147 | ICR 1,16,3; cf. Chan, *Job a Participant*, 189f.

<sup>60</sup> CO 35:347 | SJ146.

<sup>61</sup> Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 93.

<sup>62</sup> CO 35:388 | SJ149.

<sup>63</sup> Cf. Chan, *Job a Participant*, 189f.

<sup>64</sup> Cf. CO 34:17–18,26 | SJ63 met CO 35:477 | SJ157.

<sup>65</sup> Chan, *Job a Participant*, 197.

<sup>66</sup> Vaak weergegeven met het Latijnse equivalent: *duplex iustitia*.

<sup>67</sup> CO 33:205 | SJ16.

zes keer in zijn *Preken over Job*.<sup>68</sup> Veel vaker benoemt hij de twee polen waartoe dubbele gerechtigheid zich verhoudt: ‘iustice de Dieu’ of ‘sa iustice’ tegenover bijvoorbeeld ‘une autre iustice cachée qui surmonte tous sens et apprehensions des creatures’.<sup>69</sup> In Calvijns gebruik van de terminologie van dubbele gerechtigheid valt op dat hij in drie van de zes gevallen dat hij de term expliciet gebruikt, hij dit doet in één van de preken over een kortere perikoop (SJ 40, 47 & 97). Aangezien alle onderzoekers het er over eens zijn dat dubbele gerechtigheid in Calvijns *Preken over Job* een hermeneutische sleutelrol vervult, lijkt dit het oriënterend reliëf verder in te kleuren. Calvijn lijkt in de preken over kortere perikopen het kernprobleem te hebben gezien van het boek Job: dubbele gerechtigheid.<sup>70</sup>

Het principe van dubbele gerechtigheid bepaalt heel Calvijns uitleg van het boek Job. Calvijn legt uit dat dubbele gerechtigheid betekent dat mensen zich hebben te houden aan hoe God Zich geopenbaard heeft in Zijn Woord (*sa parole*). Zijn Woord is een volkomen leefregel.<sup>71</sup> Job zou dan ook als Godvrezend man, bekend met Gods Woord, al het lijden moeten aanvaarden uit Gods hand en het gelaten moeten ondergaan, eenvoudigweg omdat het lijden uit Gods hand komt.<sup>72</sup> Job beroept zich echter op zijn eigen gerechtigheid die een gerechtigheid is die maar half rechtvaardig (*iustice moyenne*) is in vergelijking met Gods hoge gerechtigheid.<sup>73</sup> Gods is de Rechtvaardigheid Zelf.<sup>74</sup> Job heeft dus maar beperkt zicht op wat gerechtigheid is waardoor hij per definitie aards denkt over Gods gerechtigheid.<sup>75</sup> Het tekent ten slotte volgens Calvijn Gods diepe wijsheid dat Hij Zich verborgen houdt.<sup>76</sup>

Tot slot: Calvijn gebruikt in verband met zijn concept dubbele gerechtigheid beelden van duisternis, obscuriteit en verwarring; deze beelden staan tegenover de beelden van licht die hij in verband met het waarnemen van de voorzienigheid en Gods deugden die daarin werkzaam zijn gebruikt.<sup>77</sup> Door middel van deze beelden wijst Calvijn op een duistere zijde van God. Gods hoge gerechtigheid heeft de norm in zichzelf (*regle en soy*).<sup>78</sup> Gods gerechtigheid is bij Calvijn onlosmakelijk verbonden met Zijn wil: ‘Dit zijn onafscheidelijke dingen: de macht van God en Zijn wil’.<sup>79</sup> Calvijn benadrukt hiermee de eenvoudigheid van God: in Hem zijn Zijn eigenschappen onlosmakelijk verenigd. Omdat hij Gods gerechtigheid altijd verbonden ziet met Zijn andere deugden en Zijn wil, is

**68** Sc. CO33:496 | SJ40; CO 33:590 | SJ47; CO 33:613 | SJ49; CO34:96 | SJ69; CO34:447 | SJ97.

**69** CO 33:496 | SJ40.

**70** Cf. §6.3.

**71** CO 33:725–6 | SJ58.

**72** CO 33:33f | SJ1; CO 33:115f | SJ8; CO 33:139f | SJ10; cf. CO 2:513 | ICR 3,7,10.

**73** CO 33:725–6 | SJ 58.

**74** CO 33:372 | SJ30.

**75** Ouwkerk, *Verborgen teugel*, 191.

**76** CO 34:510 | SJ102.

**77** Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 93.

**78** CO 34:346 | SJ89.

**79** CO 35:479 | SJ157.

Calvijn geen nominalist in strikte zin. Hij maakt immers geen formeel onderscheid binnen Gods wezen.

### 7.3 In de *Institutie*

Na de ontvouwing van zijn voorzienigheidsleer in de polemieken en de toepassing ervan op het boek Job<sup>80</sup> presenteerde Calvijn in zijn *Institutie* van 1559 een voltooide voorzienigheidsleer. Na een korte plaatsbepaling van de *Institutie* ten opzichte van Bijbels-theologisch werk als de *Preken over Job* zullen de belangrijkste gegevens die Calvijn vanuit het boek Job in de *Institutie* heeft verwerkt worden gereleveerd. Dat zal licht werpen op de vraag hoe Calvijn zich uiteindelijk verhoudt tot de beschuldiging van nominalisme.

Calvijn wilde naast Bijbelse theologie (zoals in de *Preken over Job*) ook systematische theologie bedrijven. In zijn commentaren wilde hij beknopt en toegankelijk (*perspicuita brevitatis*) zijn exegetische presenteren, zo schreef hij in 1539 in zijn voorwoord bij zijn commentaar op Romeinen aan Simon Grynaeus. Als aanvulling op zijn Bijbelse theologie zoals hij deze ontvouwde in zijn commentaren wilde hij in zijn *Institutie*, waaraan hij vanaf 1536 werkte, aan systematische theologie doen. Zo kon hij leerstellige uitweidingen buiten zijn commentaren houden en vanuit de commentaren steeds verwijzen naar zijn *Institutie*. Het systematisch gezichtspunt moest steeds de *duplex cognitio* zijn waarmee de *Institutie* aanvangt: de kennis van God en van onszelf.<sup>81</sup> Het is vanuit Calvijns opvatting over de verhouding van zijn Bijbelse en systematische theologie dus te verwachten dat Calvijn in zijn *Institutie* lijnen die hij vanuit zijn Bijbelse exegetische op het spoor was gekomen, systematisch verder doordenkt. Op in ieder geval vijf plaatsen in de voorzienigheidsleer in de *Institutie* werkt Calvijn lijnen verder uit naar aanleiding van zijn uitleg van het boek Job.

Calvijn verbindt ten eerste in de *Institutie* opnieuw de vier deugden van God (goedheid, macht, wijsheid en rechtvaardigheid) aan Gods werkzaamheid in de voorzienigheid, zoals hij ook in de *Preken over Job* had gedaan.<sup>82</sup> Aan deze verbinding wil hij juist sterk vasthouden, schrijft hij onder verwijzing naar verzen uit Job, omdat hij niet de *potentia absoluta* wil leren zoals de 'sofisten' dat doen.<sup>83</sup> In het nominalisme waar hij zich hier tegen verzet neemt hij waar dat Gods rechtvaardigheid van Gods macht wordt gescheiden. Hij wil echter Gods deugden samenhouden en wijzen op de eenvoudigheid van God en de werkzaamheid van Gods deugden in de voorzienigheid. Ten tweede geeft Calvijn ook in de *Institutie* aan dat mensen kunnen participeren in Gods voorzienigheid. Hij spreekt dan over een 'voorzichtig man' (*vir providus*).<sup>84</sup> In de *Preken over Job* had hij de Job van na diens berouw (in Job 42:5–6) aangewezen als een dergelijk instrument in Gods

<sup>80</sup> (Sic!) Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 92, 95.

<sup>81</sup> CO 10/11:402–406 | SC.

<sup>82</sup> CO 2:145–6 | ICR 1,16,2.

<sup>83</sup> CO 2:155–6 | ICR 1,17,2.

<sup>84</sup> CO 2:157 | ICR 1,17,4.



voorzienigheid.<sup>85</sup> Een derde lijn van Calvijns uitleg van Job naar de *Institutie* is de gedachte aan de voorzienigheid als duister en moeilijk waarneembaar.<sup>86</sup> Een vierde *locus probans* uit Job is voor Calvijn Job 1:21, waar Job God erkent als bewerker (*auctor*) van zijn leed, waaruit Calvijn de les trekt, dat ‘ook als je als gelovige tegenslagen overkomen, zul je meteen je aandacht omhoog richten op God’.<sup>87</sup>

De vijfde *locus probans* uit Job die Calvijn in de *Institutie* terug laat komen springt het meest in het oog. Het is Job 4:17–18, de tekst waaruit Calvijn zijn concept van dubbele gerechtigheid op zag komen. Calvijn gebruikt deze tekst nu niet in de voorzienigheidsleer maar in de rechtvaardigingsleer om daardoor te wijzen op hoezeer de mens zondig staat tegenover God.<sup>88</sup> Calvijn wijst hier op de lijn van dubbele gerechtigheid die hij getrokken had in het boek Job, ‘deze rechtvaardigheid, die elk besef te boven gaat’ (*quæ sensus omnes exsuperat*). Calvijn geeft aan dat hij niet verder in wil gaan op deze tekst, ‘omdat die niet te bevatten is’ (*quia incomprehensibilis est*). In een latere paragraaf vormt dezelfde tekst voor Calvijn aanleiding om alle menselijke gerechtigheid af te wijzen en te wijzen op de enige mogelijkheid van rechtvaardiging, van een goddeloze, door het geloof, van Gods kant.<sup>89</sup> In de *Institutie* wijst Calvijn de implicaties van het nominalisme dus duidelijk af (ICR 1,17,2). Zijn concept van dubbele gerechtigheid laat hij ook niet meer expliciet terugkomen in de voorzienigheidsleer. Wanneer hij de *locus classicus* daarvoor aanhaalt (Job 4:17–18) betreft hij deze nu op de rechtvaardiging van de goddeloze, met expliciet voorbijgaan aan het concept van dubbele gerechtigheid.

#### 7.4 Slotsom

Calvijn is er zich terdege van bewust geweest dat hij met zijn onderscheiding van een *duplex voluntas* in God, zoals hij dit deed in zijn *De æterna Dei prædestinatione*, zijn visie vatbaar maakte voor het gevaar van nominalisme. Zijn juridische argumentatie die hij in de polemiek ontwikkeld had, verdiepte hij door middel van een Bijbels-theologische confrontatie met het boek Job. Het boek Job reikte hem het concept dubbele gerechtigheid aan. In de *Institutie* verwerkt hij de Bijbels-theologische gegevens over de voorzienigheid die hij uit het boek Job heeft opgediept, maar zwijgt hij expliciet over het concept dubbele gerechtigheid. Calvijn neigde door zijn nadruk op het radicale onderscheid tussen God en mens naar een zwakke vorm van voluntarisme. Hij blijft ook in de rest van zijn oeuvre wijzen op allerlei dubbelheden, zoals in Gods wil en Gods rechtvaardigheid, waardoor rechtvaardigheid in menselijke ogen ver te zoeken is maar toch verborgen aanwezig.<sup>90</sup> Later zijn de Calvinisten hier door iemand als Arminius op aangevallen.

<sup>85</sup> Cf. Chan, *Job a Participant*, 200.

<sup>86</sup> CO 2:153–4 | ICR 1,17,1.

<sup>87</sup> CO 2:160–161 | ICR 1,17,8; cf. Den Boer, *Job in de Reformatie*, 17.

<sup>88</sup> CO 2:553–4 | ICR 3,12,1.

<sup>89</sup> CO 2:597 | ICR 3,17,9.

<sup>90</sup> Den Boer, *Duplex amor Dei*, 280.

Arminius zag scherp in dat zijn eigen intellectualistische antropologie botste sterk met de zwak voluntaristische antropologie van Calvijn, waarin de mens radicaal afhankelijk is van God.<sup>91</sup>

## §8 Calvijns Preken over Job in breder perspectief

### 8.1 De monastieke en scholastieke commentaar

De nadruk die Calvijn in zijn uitleg van Job legt op de voorzienigheid, heeft een achtergrond in de meest gezaghebbende Middeleeuwse commentaren op Job: het ‘monastieke’ commentaar van Gregorius de Grote en het ‘scholastieke’ commentaar van Thomas van Aquino. Calvijns uitleg van het boek Job is allereerst schatplichtig aan de uitleg die Gregorius van het boek Job gegeven heeft in diens *Moralia in Iob* (579–585).<sup>92</sup> Gregorius’ uitleg is typerend voor heel de Middeleeuwse visie op het boek Job, omdat alle latere commentatoren sterk voortgebouwd hebben op zijn uitleg. Een tweede mijlpaal in de Middeleeuwse Job-uitleg kende een voorloper in de originele uitleg die Moses Maimonides in Aristotelisch-Arabische context gegeven heeft in zijn *Dalalāt al-Ḥairin*, spoedig in het Hebreeuws vertaald als *Moreh Nebuḥim* en in het Latijn als *Dux dubitandum* (1186–1190 / 1204).<sup>93</sup> De nieuwe inzichten van Maimonides werden verwerkt in het ‘scholastische’ commentaar op Job van Thomas van Aquino: *Expositio super Iob ad litteram* (1261–1164).<sup>94</sup> Bij Calvijn is zowel de invloed van Gregorius te bespeuren als de invloed van Thomas. Meer dan directe toespelingen, vinden we bij Calvijn accenten terug uit de uitleg van zijn voorgangers.

Gregorius’ uitleg komt uit een monastieke context. Hij leest de Schrift met de kerk op het oog.<sup>95</sup> Hij ziet de Schrift functioneren als spiegel voor de ‘geestelijke ogen’ (*mentis oculis*) van de lezer.<sup>96</sup> Hij boort in zijn exegetische steeds drie lagen aan: historische exegetische, allegorische exegetische en morele exegetische.<sup>97</sup> Gregorius zelf identificeert zich vanwege zijn veelvuldige pijnen die hij had (darmpijn, buikpijn, koorts) veel meer met Jobs fysieke lijden dan met zijn sociale lijden.<sup>98</sup> Het lijden baant volgens Gregorius de weg naar vrijheid.<sup>99</sup> Thomas daarentegen wil de allegorische dimensie juist niet aanroeren – zijn uitleg heet ‘ad litteram’ te zijn. Dat heeft ook een achtergrond in Thomas’ Aristotelisme ten opzichte van Gregorius’ Platonisme. Thomas kan door zijn Aristotelische denkkaders

<sup>91</sup> *Ibid.*, 285–287.

<sup>92</sup> Cf. Adam, *Lehrbuch* 2:16f; Zwiep, *Tussen tekst en lezer* 1:224f.

<sup>93</sup> DH; Cf. Adam, *id.* 2:93f.

<sup>94</sup> Cf. Adam, *id.* 2:109f.

<sup>95</sup> Lewis, *Read Him Again and Again*, 39.

<sup>96</sup> MI 2,1,1.

<sup>97</sup> Lewis, *Read Him Again*, 40.

<sup>98</sup> MI *epist.* 5; cf. Lewis, *Read Him Again and Again*, 41.

<sup>99</sup> MI 26,13,21.

ontologisch focussen op de zichtbare werkelijkheid vóór hem, terwijl Gregorius zich nog ‘moest’ richten op de tegenstelling fysiek-geestelijk.<sup>100</sup> Thomas wijkt enkele keren van zijn eigen letterlijke principes af. Dit doet hij op het moment dat de letterlijke betekenis volgens hem een onware betekenis oplevert. In dat geval moet de auteur een betekenis hebben bedoeld die anders is dan de klaarblijkelijke.<sup>101</sup> Thomas’ uitleg is duidelijk scholastiek, in die zin, dat hij in zijn uitleg vooral focust op de dialogen in het boek Job. Deze dialogen weerspiegelen volgens hem de *disputationes* die aan de Middeleeuwse scholen gehouden werden. Deze onbevangen focus op de dialogen door óók wat de vrienden zeggen heel nauwgezet uit te leggen is opnieuw een getuigenis voor Thomas’ letterlijke omgang met de tekst.<sup>102</sup>

### 8.2 Hermeneutische sleutelverzen in de traditie en bij Calvijn

In de uitleg van Gregorius, Thomas en Calvijn vervullen een aantal teksten uit het boek Job een hermeneutische sleutelfunctie, zoals Schreiner in de loop van haar studie aanwijst.<sup>103</sup> Hieronder wil ik deze kernteksten uit het boek Job voor elk van de drie exegeten nagaan. Deze exercitie werpt licht op de verhouding van Calvijns uitleg tot de uitleg van zijn voorgangers. Allereerst: Job is voor Gregorius een model voor hoe christenen moeten lijden, een voorbeeld van lijdzaamheid. Dit blijkt voor Gregorius uit Job 2:5 (het voorstel voor de beproeving van Job dat de satan aan God doet) en 42:7 (waar Jobs onschuld door God wordt verklaard). Ook de vrienden van Job delen volgens Gregorius de visie dat Job vooral een voorbeeld van lijdzaamheid is. Dit blijkt volgens hem uit Job 5:17, waar Elifaz stelt dat die mens gelukkig is die God straft. Gregorius boort zoals hierboven gezegd is, drie lagen aan in zijn exegese. Een voorbeeld van de allegorische laag blijkt uit zijn uitleg van Job 40:27, waar gesproken wordt over ‘Behemoth’ en ‘strijd’. Gregorius legt deze tekst zo uit, dat God Job hier inzicht verschaft in de metafysische achtergrond die Jobs lijden heeft, namelijk als beproeving door de satan. Job leert dus in Gregorius’ visie kennen wie zijn werkelijke tegenstander is. Job krijgt volgens Gregorius dan ook een steeds meer verheven, profetisch standpunt, een ‘perceptual vista’.<sup>104</sup>

De uitleg van Maimonides (van belang voor Thomas’ uitleg) springt in het oog doordat hij het Aristotelisme afwijst. Dit leidt hij af uit Job 39:37 (‘ik leg mijn hand op de mond’) en 42:6 (‘ik heb berouw in stof en as’). Hij legt deze verzen uit als Jobs afzien van het materiële en zijn verkrijgen van een gepaste vrees voor een absoluut onkenbare, maar Voorzienig regerende God. Met name dit thema van de voorzienigheid wordt door

<sup>100</sup> Lewis, *Read Him Again*, 45.

<sup>101</sup> Lewis, *id.*, 46.

<sup>102</sup> Lewis, *id.*, 46.

<sup>103</sup> Schreiner, *Calvin’s Exegesis of Job*, 33, 45, 50 [T] / 68, 81 / 74, 86 [C] / 106,

108, 114–5, 131, 138–9, 146, 149 [C].

<sup>104</sup> Schreiner, *Calvin’s Exegesis of Job*, 154.

Thomas verder uitgewerkt. Voor hem is voorzienigheid hoofdthema van het boek Job,<sup>105</sup> naast het geloof in opstanding dat hij Job toeschrijft.<sup>106</sup> Volgens Thomas (evenals volgens Gregorius) lijdt Job onschuldig. Voor beiden komt Jobs berouw in Job 42:5–6 min of meer als een raadsel; ze zien Job 1:22 ('in dit alles zondige Job niet') als bewijs voor Jobs onschuld. Volgens Gregorius deed Job boete opdat hij niet hoogmoedig zou worden van zijn eigen rechtvaardigheid; volgens Thomas deed Job boete omdat hij mogelijk lichtzinnig gesproken kon hebben.

#### CALVIJN

In het licht van de traditie komt Calvijns uitleg van Job enerzijds over als voortzetting van de traditie en anderzijds ook als correctief daarop. Bij Calvijn staat zoals hierboven al aangewezen is, Job 4:17–18 centraal als het concept van dubbele gerechtigheid. Naast deze teksten ziet Calvijn Job 9:17 en 23:13–16 als sleutelteksten. Voor Calvijn zijn dit namelijk problematische uitspraken van Job, omdat Job God hier beschuldigt van tirannie. Dit is volgens Calvijn blasfemie. Calvijn ziet deze houding van Job weerspiegeld in wat God tegen de satan zegt in Job 2:3: u hebt Mij opgehitst om Job te verslinden zonder oorzaak. God is nooit op te hitsen zonder oorzaak, volgens Calvijn, dan zou God immers een tiran zijn. Deze visie op God als tiran die Job en satan volgens Calvijn gemeenschappelijk hebben, wordt in het boek Job het stelligst weersproken door Elihu in Job 34:12. Elihu stelt daar dat God niet goddeloos handelt. Dit is volgens Calvijn de juiste visie op God. Volgens Calvijn vertolkt Elihu vaker de juiste visie, waardoor hij Elihu hoger waardeert dan de hoofdpersoon van het boek Job.<sup>107</sup> Dit verklaart waarom Calvijn geconcentreerder gepreekt heeft over uitspraken van Job en Elihu rondom de kwestie van Jobs onschuld, zoals bleek uit het reliëf in de *Preken over Job* dat hierboven oriënterend in kaart is gebracht. Belangrijk om op te merken, is dat Job 42:7, waar God Job onschuldig verklaart, voor Calvijn absoluut geen leessleutel vormt voor de dialoog.<sup>108</sup> Calvijn acht de inhoud van wat de vrienden zeggen even waardevol als wat Job zegt – een lijn naar Thomas' visie op de dialoog als *disputatio*. Job was volgens Calvijn vanwege zijn beschuldiging van tirannie aan Gods adres schuldig aan blasfemie.

Calvijn haalt zijn hermeneutische leessleutel voor de dialoog uit 1 Kor. 13:12 ('Want wij zien nu door een spiegel in een duistere rede, maar alsdan zullen wij zien aangezicht tot aangezicht'). Deze Paulinische tekst wijst op het perspectief van 'alsdan': de hemelse heerlijkheid waarin de gerechtigheid ten volle geopenbaard zal zijn. Tegelijk geeft deze tekst inzicht in de huidige stand van zaken wat betreft het menselijk inzicht in Gods

<sup>105</sup> EL *prol.* 55–57.

<sup>106</sup> EL 40:27, 653–77.

<sup>107</sup> Cf. Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 99; Lewis, *Read Him Again*, 55.

<sup>108</sup> Cf. Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 250n147.

## HOOFDSTUK 2

gerechtigheid: *als in een spiegel*. Deze sleuteltekst toont dat het thema ‘voorzienigheid’, dat in Maimonides’ en Thomas’ uitleg van Job voor het eerst werd verbonden aan het boek Job ook bij Calvijn centraal is komen te staan. Voor Job is de voorzienigheid zó verborgen dat hij volgens Calvijn zelfs geen inzicht verkrijgt in de spirituele strijd tussen God en satan, het inzicht dat Job traditioneel nog werd toegeschreven vanuit Job 40:27. Bij Calvijn komt werkelijk – en radicaal – het ‘geloof er tussen’.<sup>109</sup> Waar Thomas zijn letterlijke lezing nog op punten moest excuseren, is Calvijn onverbiddelijk: Job krijgt niets te zien en moet het met geloven doen. Dit tekent Jobs existentiële vertwijfeling vanwege de ondoorzichtigheid van voorzienigheid en zijn klaarblijkelijke Godsverlatenheid. Maar waar Jobs kennis wordt verduisterd, wordt zijn geloof vergroot.<sup>110</sup>

<sup>109</sup> Koopmans, *Het oudkerkelijk dogma in de Reformatie*, 102.

<sup>110</sup> Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 154.

### HOOFDSTUK 3

#### *Calvijn over Job 42 en de klacht*

##### RECAPITULATIE §§5–8

In het voorafgaande is vanuit de uiteenlopende waardering van Calvijns *Preken* een tweevoudig probleem onderzocht: allereerst formeel, namelijk hoe Calvijns *Preken* zich tot Calvijns biografie en zijn tijd verhouden en daarnaast vooral materieel: hoe Calvijn zich verhoudt tot de beschuldiging van nominalisme. Gesteld is dat niet in Calvijns biografie de belangrijkste achtergrond te zoeken is voor zijn interpretatie van Job, wel in de bijzondere plaats die zijn *Preken over Job* in zijn oeuvre innemen. Hij bepreekte Job temidden van de polemiek die hij voerde rondom de verkiezings- en voorzienigheidsleer. Hij leest Job als een boek waarin de leer van de voorzienigheid geïllustreerd wordt. Het concept van dubbele gerechtigheid dat Calvijn in zijn *Preken* als leessleutel voor het boek Job hanteert, komt in zijn latere werk, ook in de *Institutie*, niet meer terug. Calvijn gaf daarnaast, anders dan op basis van zijn vaste werkwijze verwacht kon worden, nooit *prælectiones* over Job en hij schreef er evenmin een commentaar op. Werd Calvijn ongemakkelijk door zijn eigen *Preken over Job*, zoals Schreiner stelt? Een gegronde gissing lijkt in elk geval te zijn dat Calvijn de beschuldiging van nominalisme niet kon voorkomen met behoud van het concept dubbele gerechtigheid. Tegelijkertijd neigde Calvijn zelf wel naar een zwak voluntarisme door zijn nadruk op de volstreekte afhankelijkheid van God van ieder mens. Dat verklaart waarom de implicaties, beelden en dubbelheden die verbonden zijn met het concept dubbele gerechtigheid wel in zijn oeuvre blijven terugkomen terwijl het begrip zelf op de achtergrond treedt. Calvijn verwerkte zijn inzichten over het boek Job na de *Preken* slechts nog als bewijsteksten in zijn voorzienigheids- en rechtvaardigingsleer.

##### OPZET HOOFDSTUK 3

Nadat de achtergrond van Calvijns interpretatie van Job is weergegeven, zal in dit hoofdstuk ingegaan worden op Calvijns uitleg van Job 42 en zijn waardering van de klacht van Job. Hiertoe zullen eerst de drie preken die Calvijn over Job 42 heeft gehouden, worden geanalyseerd (§9). Vervolgens zal geëxpliciteerd worden hoe Calvijn Jobs klacht waardeert (§10). Aan het slot van hoofdstuk 3 zal de balans worden opgemaakt van Calvijns interpretatie van Job (§11). Hier zal de uitleg van Calvijn op sterke en zwakke punten worden geëvalueerd.

## §9 Calvijn over Job 42

## 9.1 Preek 157 over Job 42:1–5

Calvijn bepreekt Job 42:1–5 onder het thema ‘Hoe wij moeten erkennen dat God almachtig is’.<sup>1</sup> Volgens Calvijn moet de gemeente van Jobs boetedoening leren om de mond dicht te doen tegenover God en zich er niet aan vergrijpen om wat Hij doet, tegen te spreken. De gemeente moet zich met een zachtmoedige en vreedzame geest aan Hem onderwerpen. Het tegendeel daarvan is bij Calvijn: speculatief worden. Deze speculatie wordt tegengegaan door twee zaken samen te houden: Gods macht en Gods raad of wil (Job noemt in 42:2 Gods raad ‘Gods gedachten’). De gemeente moet Gods macht dus verbinden met Gods goede wil. Calvijn maakt duidelijk hoe de gemeente Gods goede wil kan kennen, door direct toe te voegen: zoals Hij Zijn wil in Zijn Woord (*sa parole*) verklaart.<sup>2</sup> Hiermee verweert Calvijn zich tegen de mogelijke beschuldiging van nominalisme: hij verbindt Gods deugd van rechtvaardigheid met Zijn geopenbaarde wil, waardoor de gemeente de weg wordt gewezen waarlangs God wél gekend kan worden.<sup>3</sup> Job heeft volgens Calvijn wat dit betreft niet het goede voorbeeld getoond. Hij heeft de wijsheid van God omhuld in dwaze redenen, tijdens de dialoog die hij met zijn vrienden had gevoerd. Dat is volgens Calvijn illustratie van de speculatie die in tegenstelling staat tot de onderwerping aan God. Zodra de mens gaat redeneren over Gods werken naar beperkte menselijke bevassing, gaat hij ‘knoeien’ (*c’est le barbouiller*).<sup>4</sup> De gemeente is immers nog te zwak om zo hoog te stijgen. De gemeente moet op Zijn school komen, waar ze moet leren om bescheiden te zijn, om niet te doen zoals Job die zich teveel had ingedrongen in Gods raad, waar hij in Job 42:1–6 van terug moet komen. Gods leiding houdt volgens Calvijn namelijk in dat alles wat gebeurt niet toevallig gebeurt, maar dat God werkelijk overal over beschikt. Er is niet alleen een negatieve les te leren van Job, maar de gemeente kan van hem ook in positieve zin leren dat zodra ze haar dwaasheid heeft getoond, ze zich niet moet schamen om dit te belijden.

Calvijn stelt resumerend dat er twee manieren zijn om tot God te spreken. De eerste manier van spreken tegen God is door tegen Hem te pleiten, door klagend met God in een twistgesprek te gaan. Die eerste manier van spreken toont dat wie zo spreekt zichzelf wijs acht. ‘Laten we ons wachten voor dergelijke taal’, stelt Calvijn vast, hoewel dit volgens hem ‘een zeer algemeen voorkomende zonde’ is. De tweede manier van spreken tegen God noemt Calvijn goed en heilig: het is naar Jobs voorbeeld (in 42:4) aan God vragen of Hij je onderricht. De gemeente moet leren om geen doctor te zijn, maar leergierig te zijn naar Gods onderwijs. Deze houding noemt Calvijn ‘leerzaamheid’ (*docilité*).<sup>5</sup> Voor

<sup>1</sup> CO 35:475–488 | SJ157.

<sup>2</sup> CO 35:479 | SJ157.

<sup>3</sup> Cf. §7.

<sup>4</sup> CO 35:481 | SJ157.

<sup>5</sup> CO 35:486 | SJ157.

de gemeente moet het immers voldoende zijn om God te horen spreken in Zijn onder-richt, dat houdt voor de gemeente in: de prediking van het evangelie. Het is nodig dat God Zich via die weg aan de gemeente openbaart.

9.2 Preek 158 over Job 42:6–8

Als Calvijn Job 42:6–8 bepreekt sluit hij aan bij de vorige preek doordat hij aangeeft dat het nodig is dat God, als Hij tot de gemeente spreekt, haar een levendige indruk geeft van Zijn majesteit zodat ze Hem vreest.<sup>6</sup> Dit is wat volgens Calvijn ook bij Job gebeurt en dit zorgt er vervolgens voor dat Job alles verwerpt wat hij in de dialoog met zijn vrienden gezegd had. Calvijn past dit als volgt toe op de gemeente: als Job (als heiden en als vreemdeling van buiten de kerk van God) al terug moest komen op zijn dwaasheid, wat zullen christenen dan voor veroordeling krijgen als zij zo spreken zoals Job gedaan had in de dialoog, terwijl zij zoveel meer weten? Jobs berouw in 42:6 is volgens Calvijn geen algemeen berouw (*une penitence commune*) maar het is berouw voor een zware en buitengewone zonde (*son offence est si grieve et si enorme*). Job erkent volgens Calvijn dat hij de strop (*la corde au col*) heeft verdiend en dat de vloek op hem rust (*malediction en luy*).<sup>7</sup> Even verderop spreekt Calvijn van Jobs zonde als doodzonde (*crime mortel*).<sup>8</sup> De zonde van Job is volgens Calvijn dat hij Godslasterlijk gesproken heeft door God aan te klagen en zich op zijn eigen gerechtigheid te beroepen. Calvijn geeft aan dat het opmerkelijke vervolgens is dat God Job weliswaar duidelijk bestraft, maar dat Hij echter Jobs vrienden nog veel strenger straft. Dit toont vooral dat Gods oordelen beginnen bij het huis van God: Job krijgt hierdoor als Gods kind een voorbeeldfunctie ten opzichte van zijn heidense vrienden.

In zijn uitleg van het oordeel dat God geeft over Job en diens vrienden komt Calvijn terug op wat hij al in Preek 1 als hoofdlijn had aangegeven. Al direct in de eerste preek had Calvijn aangegeven dat gedurende de dialoog (*la dispute*) Job een goede zaak handhaaft die hij echter slecht voorstelt (*une bonne cause la deduit mal*) en dat zijn vrienden een slechte zaak goed voorstellen (*une mauvaise cause la deduisent bien*). Dit gegeven fungeert volgens Calvijn als een sleutel (*clef*) die het boek Job opent.<sup>9</sup> Precies hetzelfde concludeert Calvijn in de 158<sup>e</sup> preek: Jobs zaak had een goed oogmerk, maar hij faalde in de procesvoering. Andersom hebben de vrienden fraaie dingen gezegd, waaruit Calvijn ‘heilige leer heeft ingezameld’, maar toch was de grondslag van Jobs vrienden verkeerd. In deze formulering kan het juridisch begrippenapparaat dat Calvijn al aangewend had in *De æterna Dei prædestinatione* worden teruggelezen,<sup>10</sup> namelijk het aanmerken van *consilio* en *fine* van een daad. Dat Jobs oogmerk goed was geweest, betekent dat hij de wortel van

<sup>6</sup> CO 35:487–500 | SJ158.

<sup>7</sup> CO 35:490 | SJ158.

<sup>8</sup> CO 35:491 | SJ158.

<sup>9</sup> Cf. CO 33:23 | SJ1.

<sup>10</sup> Cf. §7.1.



### HOOFDSTUK 3

de Godsvreze heeft gehad. Dit leest Calvijn terug in Gods oordeel over Job. De gemeente moet uit het verkeerde oogmerk dat de vrienden gedurende de dialoog hebben gehad leren dat ze niet lichtvaardig moet oordelen als God iemand hard kastijdt. Tegelijkertijd leert de gemeente ook hoe God omgaat met wie zo ernstig gezondigd heeft als Job maar zich bekeert tot Hem: God zal hem oprichten, Hij rechtvaardigt goddelozen.<sup>11</sup> Calvijn formuleert hiermee de wederoprichting van Job in bewoordingen waarin hij in zijn *Institutie* de rechtvaardiging van de goddeloze verwoordt.<sup>12</sup> Dit verklaart waarom de bewijstekst voor de leer van de dubbele gerechtigheid later terug kan keren als bewijstekst voor de rechtvaardiging van de goddeloze. Dat Job zich door zijn blasfemie tot een goddeloze had gemaakt is voor Calvijn duidelijk:

Hij verdraagt geduldig de tegenspoed, maar aan het eind wanneer hij tot het uiterste gekweld wordt, wordt hij wrevelig, wordt hij mismoedig – vooral wanneer de mensen hem zó komen prikkelen – vergeet hij zichzelf, en gaat zich te buiten, en het schijnt wel alsof hij God wil weerstaan, omdat hem onbezonnen redenen ontsnappen. Dat zijn de fouten van Job.<sup>13</sup>

#### 9.3 Preek 159 over Job 42:9–17

De laatste preek over Job gaat over het ‘laatste van Job’ (42:12), waarin zijn bezit volgens Calvijn aan Job wordt ‘teruggegeven’ (*rendue*).<sup>14</sup> In de laatste tien verzen van het boek Job ziet Calvijn vooral een beeld van de Heere Jezus getekend. Het thema van de preek is dan ook ‘Onze Heere Jezus het levende beeld van alle gelovigen.’ Op verschillende manieren verwijst volgens Calvijn het offer dat Job in 42:8 voor zichzelf en zijn vrienden brengt, naar de Heere Jezus. Job is allereerst als offerende priester beeld van de Heere Jezus als Priester. Het altaar is ten tweede ook beeld van de Heere Jezus, omdat het gegeven dat Job en zijn vrienden een offer nodig hebben naar Zijn plaatsbekleding verwijst. In het laatste van Jobs leven heeft de Heilige Geest ten derde volgens Calvijn een gedenkteken willen oprichten dat verwijst naar de genade van God, ook over Zijn kinderen die diep gevallen zijn. Deze derde typologische lijn werkt Calvijn breed uit. Hij trekt in verband met deze derde lijn de volgende lessen voor de gemeente:

Laten wij bovendien op het einde zien; want als wij niets anders beschouwen dan alleen die uiterste nood waarin Job geweest is in de tijd dat God hem vervolgde, o, dan zouden wij geheel ontsteld zijn; er zou niemand zijn die niet alles kwijt was. ... Maar wanneer wij zien op de uitkomst, dan hebben wij daar iets om ons te troosten; namelijk dat in de eerste plaats (gelijk wij gezegd hebben) de slagen tijdelijk zijn voor de kinderen van God; en verder dienen zij hen tot geneesmiddel, en de uitkomst ervan is altijd gelukkig; zodat zij altijd iets hebben om God te

<sup>11</sup> CO 35:494–495 | SJ158.

<sup>12</sup> Cf. §7.3, CO 2:553–4 | ICR 3,12,1.

<sup>13</sup> CO 35:495 | SJ158.

<sup>14</sup> CO 35:507 | SJ159.

verheerlijken, niet alleen wanneer Hij hen bevrijdt, maar ook aangezien Hij al hun slechte begeerten doodt; en dat zij ook daarin een betere bevestiging hebben van de leer.<sup>15</sup>

Uit dit citaat wordt duidelijk dat Calvijn voor de gemeente in verband met de derde typologische lijn van Job naar Jezus vier lessen ziet opkomen uit ‘het laatste van Job’: (1) het lijden is tijdelijk van aard, (2) het lijden werkt als een loutering voor de gelovige, zodat het einde ervan altijd heerlijk is, (3) het lijden leidt tot verheerlijking van God omdat Hij alle slechte begeerten zuivert en (4) het is een bevestiging van de leer (*la doctrine*), namelijk: de leer van de opstanding. Hier wordt Calvijns visie op lijdzaamheid zichtbaar,<sup>16</sup> maar vooral de inkleuring die hij hiermee geeft aan de derde typologische lijn: Job verwijst naar de opstanding van Jezus. Jezus’ opstanding uit de dood geeft volgens Calvijn hoop op de opstanding van de gemeente uit hun dood. Het ‘laatste van Job’ wordt bij Calvijn een voorafschaduw van de leer van de opstanding: letterlijk schaduwachtig, doordat Job een opstanding krijgt aan deze zijde van het graf. In het Oude Testament, dus ten tijde van Job, was het namelijk volgens Calvijn nog nodig dat de HEERE materiële zegen gaf en een lang leven, waarin een schaduw te zien is die vooruitgeworpen wordt door het volle licht dat in Nieuwe Testament aanbreekt. Daar is de ‘materiële’ schaduw veranderd in het ‘geestelijke’ licht van het eeuwige leven na dit leven.<sup>17</sup> De gemeente hoeft volgens Calvijn dan ook niet te hopen op een materiële zegen zoals God die aan Job gaf. Zij mogen uit het ‘laatste van Job’ een goede hoop hebben op het eeuwige leven, waarin de HEERE hen dubbel zal vergelden voor al hun lijden.

### §10 Calvijn over de klacht van Job

Calvijn waardeert de klacht die Job uitte tijdens de dialoog negatief. Hij ziet juist in de klacht van Job aanleiding om Job door middel van ‘omgekeerde hermeneutiek’ als negatief voorbeeld voor te stellen aan de gemeente.<sup>18</sup> De gemeente moet in het lijden dat ze ervaart volgens Calvijn leren om op een juiste manier met God te spreken (SJ157). Job deed dit niet; dat hij klaagde betekent dat Job zich opstelde alsof hij alles wist, terwijl hij nederig had moeten zijn en zich leerzaam had moeten opstellen (SJ157). Uit Calvijns biografie is ook af te leiden dat hijzelf niet wilde klagen, maar zijn lijden gelovig en geduldig heeft willen dragen.<sup>19</sup> Calvijn ziet in Job dan weliswaar naar Gregoriaanse traditie een voorbeeld van lijdzaamheid maar anders dan de traditie ziet Calvijn in Jobs klacht vooral een negatief voorbeeld voor de gemeente.<sup>20</sup> Job wordt pas na zijn berouw een positief voorbeeld van lijdzaamheid, omdat Job daar volgens Calvijn pas de juiste houding

<sup>15</sup> CO 35:509 | SJ159.

<sup>16</sup> Cf. §8.

<sup>17</sup> Cf. CO 2:329–330 & 337 | ICR 2,11,1 & 2,11,11.

<sup>18</sup> Cf. §6.2.

<sup>19</sup> Cf. §5.2.

<sup>20</sup> Cf. §8.

tegenover God aanneemt en al zijn woorden uit de dialoog verwerpt (SJ158). Uit Jobs berouw na de terechtwijzing door God leidt Calvijn af dat Job ingezien heeft dat zijn klacht een doodzonde is geweest (SJ158). Job wordt dan ook weliswaar door God gerechtvaardigd, maar als een volstrekt goddeloze. Calvijn taxeert Jobs klacht als Godslasterlijk, omdat Job op basis van zijn beperkte inzicht in Gods rechtvaardigheid toch vast wilde houden aan zijn eigen rechtvaardigheid. Job had van Elifaz moeten leren dat er een dubbele gerechtigheid is en het besef dat Gods gerechtigheid oneindig hoog is had hem juist nederig moeten maken.<sup>21</sup>

## §11 Balans

### 11.1 Spannende theologie

Calvijns theologie van Job is te waarderen als spannende theologie. Calvijn weet spanningen aan te brengen die scherpe contrasten doen oplichten in het boek Job. De voorzienigheid komt voor in beelden van licht, maar ook in beelden van duister. Er wordt in Calvijns uitleg van het boek Job op hoogmoedige wijze gespeculeerd, maar ook op nederige wijze gevraagd of God wil onderwijzen. De gespannen dubbelheid van Calvijns concept dubbele gerechtigheid is weliswaar nergens anders in zijn oeuvre zo geconcentreerd teruggekeerd, maar Calvijn blijft onmiskenbaar vaak met twee woorden spreken: *duplex voluntas, duplex cognitio, prædestinatio gemina*. Dat deze voorkeur voor dubbelheid het gevaar loopt om nominalistisch te worden, heeft Calvijn zelf ingezien en hij verdedigt zich ertegen als een rasecht jurist.

Calvijn weet zijn theologie van Job ook spannend te houden doordat hij er de domeinen van hoofd en hart in verknoopt. Dit doet hij door te putten uit de traditie van Gregorius en Thomas, wiens commentaren op Job respectievelijk te beschouwen zijn als monastiek en scholastiek.<sup>22</sup> Van Gregorius leerde Calvijn dat het lijden paradoxaal genoeg draait om lijdzaamheid als houding waarmee het lijden uitgehouden wordt en die *uiteindelijk* rijkelijk beloond wordt. Van Thomas leerde Calvijn dat het boek Job een illustratie geeft van het geheim van Gods voorzienigheid. Dit geheim heeft Calvijn veel steiler gemaakt dan Thomas had gedaan door het te verbinden aan zijn concept van dubbele gerechtigheid. Door middel van dit concept kan Calvijn stellen dat Gods voorzienigheid een hogere, verborgen gerechtigheid behelst die in conflict is met de rechtvaardigheid waar Job zich op beroept. Tegelijkertijd betekent dit dat Calvijn de scholastieke lijn van de voorzienigheid en het concept dubbele gerechtigheid negatief laat inwerken op de monastieke lijn van Jobs lijdzaamheid: Job lijdt bij Calvijn, vanwege zijn klacht, helemaal niet op de juiste wijze.

<sup>21</sup> Cf. §7.2.

<sup>22</sup> Cf. Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, 4–5.

### 11.2 Calvijns uitleg van Job als tijdgebonden uitleg

Calvijns *Preken over Job* kenden weliswaar een positieve ontvangst, maar hebben een ongemakkelijke plaats in Calvijns oeuvre.<sup>23</sup> Dit komt doordat Calvijn zijn *Preken* nooit Bijbels-theologisch verwerkt heeft en doordat hij het belangrijkste concept uit de *Preken* (dubbele gerechtigheid) niet terug laat komen in zijn latere werk. In het huidig onderzoek is veel negatieve waardering voor Calvijns *Preken over Job*. De beschuldiging van nominalisme die daarin vaak uitgesproken wordt, is weliswaar overtrokken, maar er zijn wel aanwijzingen vanuit de in hoofdstuk 2 geschetste achtergrond die een negatieve waardering van Calvijns *Preken over Job* rechtvaardigen. Calvijns biografie laat zien hoe hij het lijden gelovig en geduldig heeft willen dragen. Hij was wars van excessieve emoties.<sup>24</sup> Deze houding strookt met de in Calvijns tijd herlevende filosofie van het Stoïcisme.<sup>25</sup> Dat Calvijn zelf een voorliefde voor de Stoa had, blijkt wel uit het Seneca-commentaar waarmee zijn oeuvre aanvangt. Daarnaast is de stijl van Seneca terug te vinden in zijn *Preken over Job*.<sup>26</sup> Juist Stoïsche filosofen als Seneca schrijven voor om het lijden lijdelijk te aanvaarden en geduldig te dragen. Deze houding heeft Calvijns leermeester Luther herkend én bestreden in zijn tegenstander Erasmus.<sup>27</sup> De *defensio* die Calvijn geeft van Gods houding tegenover het lijden door te wijzen op Zijn verborgenheid komt weliswaar in grote lijnen overeen met de verantwoording die Luther geeft,<sup>28</sup> maar de houding van lijdelijkheid in het lijden is bij Luther niet terug te vinden. De negatieve houding die Calvijn heeft tegenover excessieve emoties is terug te vinden in zijn negatieve waardering van de klacht van Job.<sup>29</sup> Dat zijn theologische waardering voor Jobs klacht een achtergrond heeft in Calvijns voorliefde voor de Stoa maakt dat zijn uitleg van Job tijdgebonden is gebleven.

### 11.3 De klacht had grotere plaats kunnen krijgen

Calvijn had evenwel vanuit zijn eigen theologisch denken de klacht hoger kunnen waarderen, afgezien van de Stoïsche tendens. Hij wijst er immers in zijn *Institutie* onder verwijzing naar Job 1:21 op dat het temidden van het lijden onder Gods voorzienigheid van belang is om onze ‘aandacht omhoog [te] richten op God’.<sup>30</sup> De klacht van Job zou in dit verband te waarderen zijn als het zich richten tot God. Dat Job zich wel tot God moest richten, heeft een klemmende existentiële drang juist vanwege Jobs beperkte blik op de *iustitia Dei*. Jobs klacht zou evengoed te taxeren kunnen zijn als een roep om Godskennis (*cognitia Dei*).<sup>31</sup> Hierdoor zou de nadruk die Calvijn legt op de verborgenheid van Gods

<sup>23</sup> Cf. §5.3.

<sup>24</sup> Cf. §5.2.

<sup>25</sup> Cf. §3.2.

<sup>26</sup> Cf. §6.2.

<sup>27</sup> Zwanepol, *Luther en het lijden*, 23.

<sup>28</sup> Cf. Zwanepol, *Luther en het lijden*, *passim*.

<sup>29</sup> Cf. §10.

<sup>30</sup> CO 2:160–1 | ICR 1,17,8.

<sup>31</sup> Cf. CO 2:31–2 | ICR 1,1,1.

rechtvaardigheid een positief oogmerk krijgen. Nu legt Calvijn nadruk op Jobs hoogmoedig klagen. Dat komt op de huidige lezer wrang over: Job had beter moeten weten vanwege de openbaring in het Woord van God, maar hoe kon hij beter weten als zijn perceptie zozeer bepaald was door de dubbele gerechtigheid?<sup>32</sup> Job verkrijgt weliswaar inzicht, door de theofanie, maar het inzicht dat hij krijgt is dat hij geen inzicht heeft. De rechtvaardiging van Job door God in Job 42 betekent nu volgens Calvijn een herroepen van alles wat Job had gezegd en met name van zijn klacht. Maar theofanie en epiloog van het boek Job hadden ook kunnen dienen als leessleutel voor de rest van het boek Job,<sup>33</sup> waardoor met terugwerkende kracht niet het standpunt van de vrienden maar dat van Job gehonoreerd zou worden. Calvijn erkent direct in *Preek 1* dat Job een goede zaak voorstaat, maar hij neemt Job vervolgens de slechte verwoording van zijn zaak zo kwalijk, dat hij meer ethische lessen voor de gemeente trekt uit de fraai verwoorde redenen van Jobs vrienden, dan uit de noodkreet van de lijdende Job.

#### 11.4 Het perspectief van de eschatologie

Toch heeft de negatieve functie die het gezichtspunt van de dubbele gerechtigheid heeft niet het laatste woord bij Calvijn. De spanning die in Calvijns theologie aanwezig is tussen openbaring en verberging van God en Gods rechtvaardigheid wordt niet eeuwig volgehouden. Het lijdensmysterie zal op de jongste dag een definitief antwoord krijgen.<sup>34</sup> Hierboven is gewezen op de troost die Calvijn de gevangenen van Lyon bood door hen op de hemelse heerlijkheid te wijzen.<sup>35</sup> Ook in de *Preken* snijdt Calvijn steeds opnieuw deze lijn aan. Paulus' uitspraak uit 1 Korinthe 13:12 vervult een sleutelrol in Calvijns uitleg van Job: 'Want wij zien nu door een spiegel in een duistere rede, maar alsdan zullen wij zien, aangezicht tot aangezicht'. Dit gezichtspunt geeft bij Calvijn aan het huidig lijden een tijdelijk karakter, een overgangsstatus. Calvijn geeft dit eschatologisch perspectief een christologische focus: hij verbindt de lijdenden in hun lijden aan de Lijdende Christus.<sup>36</sup> De spanning van de dubbele gerechtigheid en de diepte van de ervaring van de *Deus absconditus* kunnen door Calvijn en zijn tijdgenoten worden uitgehouden doordat deze spanning haar ontknoping bereikt in het leven na dit leven.<sup>37</sup> Dit leven staat daarom onder voortdurend gespannen verwachting van de hemelse toekomst. Het lijden heeft een doel. Voor Calvijn is dit leven slechts een ellendige pelgrimstocht en reikhalzend ziet hij uit naar het verlossend einde van de reis.

<sup>32</sup> Sic Schreiner, *Calvin's Exegesis of Job*, passim.

<sup>33</sup> Schreiner, *id.*, 250n147.

<sup>34</sup> De Petris, *Calvin's Theodicy*, 344.

<sup>35</sup> Cf. §5.2.

<sup>36</sup> De Petris, *Calvin's Theodicy*, 345.

<sup>37</sup> Cf. *ibid.*, 349; Den Boer, *Duplex amor Dei*, 280.

## DEEL II

---

# Kierkegaard



*«19 mei, des voormiddags, 10.30 uur — 'Verheugt u, nogmaals zeg ik u, verheugt u' — Dit is geen vreugde over dit of dat, maar de vervulde uitroep van de ziel, 'met tong en mond uit 's herten grond': ik verheug mij om mijn vreugde, van, in, met, bij, op, door en over mijn vreugde — een hemels refrein dat als het ware plotseling heel de ernst van ons gezang afsnijdt; een vreugde die als een windvlaag afkoelt en verfrist, een passaatstoot die uit het woud van Mamre naar de eeuwige woningen stroomt.»*

## HOOFDSTUK 4

### *Kierkegaards verstaan van Job*

#### PROBLEEMSCHETS

Kierkegaards *Gjentagelsen* (1843) wordt beschouwd als Kierkegaards belangrijkste Bijbels-theologische verwerking van het boek Job. Deze visie is niet evident. Allereerst is problematisch dat *De herhaling* een novelle is en geen commentaar. Vervolgens heeft Kierkegaard het boek niet onder eigen naam gepubliceerd maar onder pseudoniem, waardoor niet duidelijk is in hoeverre het boek Kierkegaards eigen visie vertolkt.<sup>1</sup> Ten derde lijkt het eerste deel van de novelle niet op een uitleg van het Bijbelboek Job maar op een filosofische zoektocht naar de betekenis van een conceptuele categorie ('herhaling'). Het filosofische concept herhaling zoals *De herhaling* het presenteert blijkt ten slotte uitermate complex te zijn.

Anderzijds heeft Kierkegaard zich nergens elders zo uitvoerig met het boek Job bezig gehouden als in *De herhaling*. De tweede helft van het boek staat vol staat met verwijzingen naar het Bijbelboek Job. Bovendien is in het Kierkegaard-onderzoek gewezen op het veelvuldige gebruik van het woord 'ik' in *De herhaling*.<sup>2</sup> Geen enkel geschrift heeft zo frequent het woord 'ik' als juist deze novelle, waarin Job een belangrijke rol speelt. Daarnaast is in het Kierkegaard-onderzoek gewezen op de centraliteit van de thematiek van het lijden in Kierkegaards gehele oeuvre.<sup>3</sup> Dit lijkt te impliceren dat Kierkegaard persoonlijk sterk betrokken was op het lijden. Het roept de vraag op hoe Kierkegaards leven en werk zich verhouden tot het boek Job en de daarmee verbonden thematiek van het lijden (I). Daarnaast is in het licht van het problematisch karakter van *De herhaling* de vraag wat het concept herhaling betekent voor de uitleg van het boek Job (II).

#### OPZET HOOFDSTUK 4

In dit hoofdstuk, dat een vergelijkbare opzet kent als hoofdstuk 2, wordt de achtergrond geschetst waartegen Kierkegaard Job 42 heeft uitgelegd. Deze schets zal beginnen bij Kierkegaard en het beeld zal ook in dit hoofdstuk steeds verderaf worden gebracht. Allereerst wordt Kierkegaards leven geschetst, waarbij bijzondere aandacht uit zal gaan naar de fenomenen pseudonimiteit en indirecte communicatie (§12). Vervolgens zal ingegaan worden op *De herhaling* (§13). Deze paragraaf beschrijft het concept herhaling dat de achtergrond vormt Kierkegaards Job-verstaan. In de laatste paragraaf van dit

<sup>1</sup> Vos, *Het ogenblik*, 30.

<sup>2</sup> McCarthy, IKC 6:270.

<sup>3</sup> Cf. Vos, *Het ogenblik*, *passim*; Burgess, IKC 6:247.

hoofdstuk zal de uitleg van Job in *De herhaling* geconfronteerd worden met die in Kierkegaards *Opbouwende toespraak* over Job 1:21 (§14). Hierdoor wordt Kierkegaards Job-verstaan in het bredere perspectief geplaatst van zijn Schriftverstaan.

### **§12 Kierkegaard en lijden**

De biografie van Kierkegaard (1813–1855) confronteert ons met veelvormig lijden. Allereerst heeft hij geleden onder de vele overlijdens in zijn nabije familie. Zijn moeder overleed op 66-jarige leeftijd in 1834, vier jaar later overleed ook zijn vader (op 82-jarige leeftijd). Vooral opmerkelijk is hoeveel van zijn broers en zussen jong gestorven zijn. In 1822 overleed een 24-jarige zus, in 1832 een 32-jarige zus, in 1833 een 24-jarige broer, in 1834 een 33-jarige zus, in 1837 een schoonzus. Het enorme aantal sterfgevallen in de familie schijnt zo indrukwekkend te zijn geweest dat Kierkegaards vader geloofde dat er een vloek op het gezin rustte.<sup>4</sup> Een tweede brandpunt van lijden in Kierkegaards leven is zijn liefdesverdriet geweest. In 1840 verloofde hij zich met Regine Olsen; hun officiële relatie zou ongeveer een jaar duren, toen verbrak Kierkegaard de verloving definitief. Kierkegaard heeft zijn leven lang verdriet gehad om de verbroken relatie. Een derde vorm van lijden concentreert zich rondom Kierkegaards complexe persoonlijkheid waardoor hij onder melancholieke zwaarmoedigheid leed.<sup>5</sup> Omdat hij zich geroepen wist om door middel van zeer complexe, paradoxale geschriften te strijden tegen in zijn ogen oppervlakkige vormen van het christendom, leed hij onder conflicten met zijn tijdgenoten. Hij heeft zich hierdoor onbegrepen gevoeld en hij werd veelvuldig bespot. Deze vorm van lijden zorgde ervoor dat hij uiteindelijk opgeteerd overleed. Alle drie hierboven genoemde vormen van lijden hebben een relatie tot Kierkegaards verstaan van het Bijbelboek Job. Op deze relatie zal hieronder worden ingegaan.

#### *12.1 Het geheim van zijn vader*

Allereerst werpt het lijden vanwege de vele sterfgevallen licht op de relatie die Kierkegaard had met zijn vader. Zijn vier *Opbouwende toespraken* uit 1843 waarvan er één over Job gaat, droeg Kierkegaard op aan zijn vader.<sup>6</sup> Dat maakt de relatie van Kierkegaard tot zijn vader van direct belang voor de achtergrond zijn uitleg van Job. Kierkegaards vader heeft zijn zoon op zeker moment in vertrouwen genomen over een zonde die volgens hem de vloek veroorzaakt had waardoor zoveel familieleden vroeg stierven. Deze onthulling heeft veel indruk gemaakt op Kierkegaard, zoveel indruk, dat de lezer van Kierkegaards oeuvre meer te maken heeft met de *indruk* die deze onthulling op hem heeft

<sup>4</sup> Zijlstra, *Als ik Job niet had*, 35; Blanken, *Kierkegaard*, 24.

<sup>5</sup> SKS 16:58 | SFV; cf. Vos, *Het ogenblik*, 23.

<sup>6</sup> Cf. SKS 5:111 | 4T43.



dan met de zonde zelf.<sup>7</sup> Deze onthulling bepaalde voor een deel Kierkegaards zwaarmoedigheid, omdat hij de zonde van zijn vader als een geheim heeft bewaard. Dat tekenet anderzijds de hoogachting die hij voor zijn vader heeft gehad. Zijn vader heeft veel voor hem betekend, door hem erudiet op te voeden, zijn fantasie te ontwikkelen en door hem te voorzien van een zo grote erfenis dat hij de rest van zijn leven volledig kon wijden aan het schrijverschap. Daarnaast heeft zijn vader hem christelijk opgevoed in de traditie van het piëtisme, een traditie waartoe Kierkegaard zich zijn hele leven verhouden heeft. Vos stelt dat Kierkegaards oeuvre te beschouwen is als ‘schrijvend en denkend in het reine proberen te komen met de geestelijke erfenis van zijn vader’.<sup>8</sup>

### 12.2 *Het geheim van zijn liefdesverdriet*

Ook het tweede brandpunt van Kierkegaards lijden (zijn liefdesverdriet) verhoudt zich direct tot zijn uitleg van Job. Het plot van *De herhaling* draait namelijk om het liefdesverdriet van een zekere ‘jonge man’. Op nog veel meer plaatsen in zijn oeuvre geeft Kierkegaard soortgelijke liefdesverhalen. Jacqueline van der Waals verwoordt in het volgende citaat heel treffend waar het in al deze verhalen van gebroken liefde om draait:

Direct heeft Kierkegaard natuurlijk in geen zijner werken over zijn verhouding tot zijn verloofde gesproken. Doch hij verborg zijn geheim, zoals een dichter zich verborgt, zooals hij ook het geheim zijns vaders heeft verzwegen, d.w.z. bijna op iedere bladzijde, die hij schreef, verborg en beleed hij zichzelf en zijn liefde. Telkens anders gekleurd, telkens anders belicht, vertelt hij hetzelfde verhaal.<sup>9</sup>

Evenmin als de zonde van zijn vader heeft Kierkegaard de reden waarom hij zijn verlovingsverbroken heeft onthuld. Via de vele liefdesverhalen in Kierkegaards oeuvre komt de lezer weliswaar mogelijke redenen voor Kierkegaards breuk met Regine te weten, zoals de melancholie die hij had of de roeping die hij ervoer om zijn leven te wijden aan het schrijverschap.<sup>10</sup> Maar, zoals bovenstaand citaat aangeeft, Kierkegaard verwijst door de dichtelijke omhulling ervan ‘bijna op iedere bladzijde’ naar het geheim, en toch houdt hij het verborgen. Deze omfloerste wijze van het verwoorden van zijn lijden aan liefdesverdriet bepaalt de teneur van zijn hele oeuvre en geeft aan Kierkegaards werk een artistiek karakter. Dat artistieke karakter verwijst naar het derde brandpunt in Kierkegaards lijden.

### 12.3 *De zwaarmoedige hartstocht van de zelfonthulling*

De dialectiek van verhulling en onthulling die zichtbaar wordt in Kierkegaards liefdesgeheim is een voorbeeld van een fundamenteel principe: religieuze waarheden zijn niet op directe wijze te communiceren. Die overtuiging vormde voor Kierkegaard

<sup>7</sup> Van der Waals, *Kierkegaard*, 40.

<sup>8</sup> *Id.*, 41; Vos, *Het ogenblik*, 25.

<sup>9</sup> Van der Waals, *Kierkegaard*, 51.

<sup>10</sup> McCarthy, *IKC* 6:268.

aanleiding om de frappante, pakkende, kunstzinnige vorm aan zijn werk te geven. De kunst gebruikte hij als masker om op indirecte wijze religieuze waarheid te communiceren.<sup>11</sup> Kierkegaards *De herhaling* is een typisch voorbeeld van een werk met een kunstzinnige vorm dat op indirecte wijze religieuze waarheid communiceert. De kunstzinnige vorm van *De herhaling* blijkt er bijvoorbeeld uit dat pseudoniem Constantin Constantius uitgever van het werk genoemd wordt, maar ook de ik-persoon van het boek is én erin als commentator optreedt. De artistieke vorm van Kierkegaards oeuvre staat direct in verband met Kierkegaards lijden aan zijn zwaarmoedigheid: op andere wijze kon hij zich niet uiten. De beslissende uitwerking die deze vorm van lijden op Kierkegaards oeuvre heeft gehad wordt hieronder uitgewerkt.

### 12.3.1 Pseudonimiteit in 1843–1844

Kierkegaards lijden aan zijn zwaarmoedigheid was *hartstochtelijk*. Dit blijkt uit de ongekenne productiviteit van Kierkegaard in de jaren 1843–1844, de jaren waarin hij ook zijn Job-uitleg gegeven heeft. In een periode van twee jaar verschenen achttien bundels preken (opbouwende toespraken) onder Kierkegaards eigen naam, maar ook vier complexe boeken onder evenveel unieke pseudoniemen. Daarnaast reflecteerde hij gedurende die relatief korte periode in gelijktijdig drie verschillende dagboeken op wat hij schreef en las. Niet alleen de hoeveelheid pseudoniemen plaatst de Kierkegaardonderzoeker voor raadsels, maar vooral de ongekenne tegenstellingen tussen de verschillende pseudonieme werken onderling én tussen pseudonieme en non-pseudonieme werken. Een pleidooi voor het lezen van Kierkegaards oeuvre als eenheid lijkt daardoor onwaarschijnlijk. Pieter H. Vos heeft echter bepleit dat Kierkegaards pseudonieme en autonome werken en dagboeknotities een fundamentele eenheid vormen. Preciezer gezegd: men moet ze in hun samenhang lezen.<sup>12</sup> Het is namelijk juist Kierkegaards intentie om door middel van de tegenstellingen tussen zijn werken de lezer op te bouwen (*opbygge*). Vos' studie is een voorbeeld van recent Nederlandstalig onderzoek waarin heel Kierkegaards oeuvre op dergelijke wijze in samenhang wordt gelezen. Het grootste voordeel van deze leeswijze is dat Kierkegaard meer als theoloog dan als filosoof wordt gewaardeerd.

Op het niveau van Kierkegaards oeuvre als geheel speelt dus de kunstzinnige, verhullende wijze van communiceren die Kierkegaard ook rondom het geheim van zijn vader en het geheim van zijn liefdesverdriet heeft toegepast, zoals hierboven werd aangetoond.<sup>13</sup> Deze zwaarmoedige hartstocht laat Kierkegaard zichzelf verhullen. Een uitingsvorm van zijn artistieke omhulling zijn Kierkegaards pseudoniemen. Zij vertolken

<sup>11</sup> Van der Waals, *Kierkegaard*, 9, 11n1, 24.

<sup>12</sup> Vos, *Het ogenblik*, 32–33; cf. *id.*, 34f.

<sup>13</sup> Cf. §12.1–2.

vaak filosofische of ‘experimentele’ posities.<sup>14</sup> Typerend voor Kierkegaards intenties is dat hij ervoor kiest om een heel boek denkend vanuit een compleet pseudoniem karakter te schrijven en geen filosofisch handboek met theoretische stellingen. Dit geeft Kierkegaards oeuvre als geheel de gelijkenis van een grote psychologische roman, bijvoorbeeld *De gebroeders Karamazov* van Dostojevski. Binnen die vergelijking zijn de pseudoniemen de personages van de roman. Wat in Dostojevski’s roman door Ivan Karamazov wordt gezegd is immers niet per definitie equivalent met Dostojevski’s eigen mening en toch kan men wat bijvoorbeeld Ivan Karamazov heeft gezegd wel degelijk citeren als Dostojevski’s woorden (zoals in de praktijk ook vaak gebeurt met de befaamde parabel van de Grootinquisiteur). Ongeveer eenzelfde verhouding heeft Kierkegaard tot het oeuvre dat hij voortgebracht heeft, inclusief de pseudonieme werken. Het verschil is de schaal-grootte: Kierkegaard geeft zich veel meer ruimte om het karakter van het pseudoniem compleet uit te werken. De pseudoniemen worden hierdoor mensen van vlees en bloed.<sup>15</sup> Ze denken, spreken, voelen, hebben lief. Pseudoniemen tonen zodoende een existentiële levenshouding.

Dit verbindt de pseudoniemen met de stadia die binnen Kierkegaards oeuvre een grote rol spelen. Kierkegaard onderscheidt het esthetische, ethische en religieuze stadium.<sup>16</sup> Deze stadia zijn evenals de pseudoniemen levenshoudingen: ze houden de lezer een spiegel voor, het zijn manieren waarop men in het leven kan staan.<sup>17</sup> In *De herhaling*, Kierkegaards uitleg van Job, wordt zodoende in de ‘jonge man’ de esthetische levenshouding gepresenteerd.<sup>18</sup> Het pseudoniem, Constantin Constantius, toont tegelijkertijd de ethische levenshouding. De geëikte opsomming van de stadia, culminerend in het religieuze stadium, lijkt weliswaar een volgordelijkheid en priöritering te impliceren. Toch behouden alle stadia hun eigen waarde. Zo blijkt de esthetische levenswijze in *De herhaling* gekenmerkt door de ‘jonge man’ en zijn wens om geluk onmiddellijk te ervaren en zijn hartstocht voor het zinnelijke.<sup>19</sup> De ethische levenshouding wordt getekend door Constantius’ ernstige opvatting van het leven, als iemand die keuzes durft te maken. Het huwelijk is in verschillende van Kierkegaards geschriften het symbool bij uitstek voor het ethische stadium.

**14** Cf. SKS 4:7 | C: ‘*De herhaling* / een proeve van experimentele psychologie’.

**15** Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 131n9.

**16** SKS 6:439 | SLV; cf. SKS 7:268, 272, 519–521 | AE.

**17** Vos, *Het ogenblik*, 44.

**18** Cf. SKS 16:15n | SFV; Vos, *Ogenblik*, 49n.

**19** Vos, *Het ogenblik*, 27.

### 12.3.2 Functionele maieutiek of indirecte communicatie

Kierkegaards heeft met zijn artistieke oeuvre een duidelijk oogmerk gehad. Zijn oogmerk is allereerst om zelf het levende geloof te winnen en daarnaast om zijn lezers te verleiden tot het christendom door de voor de 'opgave christen te worden' te stellen.<sup>20</sup> De pseudoniemen en stadia hebben een duidelijk theologische functie: de lezer moet door zichzelf te onderzoeken (*Selvprøvelse*) in het licht van de door Kierkegaard voorgestelde levensvisies tot een verhouding met God geraken (opgebouwd worden in het geloof). Kierkegaards gebruikt om dit doel te bereiken Socratische ironie. Kierkegaards *Het begrip ironie* (1841) dat hem de *Magister*-graad had opgeleverd is in dit verband te beschouwen als programmatisch voor de rest van zijn oeuvre. De eerste stelling bij dit boek is dat Socrates te vergelijken is met Christus, al ligt de overeenkomst tussen beiden in het verschil (*dissimilitudo*).<sup>21</sup> Deze diepzinnige these houdt in ieder geval in dat Kierkegaard in Socrates een belangrijke proto-christelijke figuur heeft gezien.<sup>22</sup> De rol van Socrates' ironie is volgens Kierkegaard uiteindelijk 'een mens het ware in bedriegen'.<sup>23</sup> Socrates gebruikte voor dit 'bedrog in het ware' zijn befaamde maieutische ('verloskundige') methode: door gerichte vragen te stellen bracht hij zijn gesprekspartner waar hij komen moest. De term 'maieutisch' is in dit verband veelzeggend: het doel van de maieutiek, verloskunde, is immers dat een mens ter wereld komt. Zo wil de maieutische methode een waar mens (een ware christen) doen ontstaan.<sup>24</sup> Kierkegaard ziet zich in verhouding tot zijn lezers 'slechts' als verloskundige zonder autoriteit. Hij spreekt in zijn pseudonieme werken ironisch, dat is 'een spreken waarin iets anders (vaak het tegenovergestelde) wordt gezegd dan wat wordt bedoeld'.<sup>25</sup> Zo functioneren de pseudoniemen als de Socratische vragen: ze zetten vraagtekens bij geëikte zekerheden en willen de lezer uiteindelijk uitdrijven tot de Waarheid: Christus. De ironie functioneert in Kierkegaards oeuvre dus als methode, waarmee een 'leven dat waardig is menselijk te worden genoemd' begint.<sup>26</sup>

### 12.3.3 Het gezichtspunt: de voorzienigheid

Kierkegaard zelf is de eerste lezer die hij door middel van zijn eigen werk de waarheid in wil bedriegen. De functie van zijn hele oeuvre is dan ook te zien als een groots

**20** SKS 16:38 | SFV; cf. Vos, *Het ogenblik*, 30.

**21** SKS 1:65 | BI; cf. Scholtens, *Mystiek*, 69; Vos, *Het ogenblik*, 172.

**22** SKS 16:36 | SFV; cf. voor de rol van Socrates in de vroegchristelijke apologetiek Bakker, *Vroegchristelijke apologetiek*; Plato, *Apologia* 24b.

**23** SKS 16:35 | SFV.

**24** SKS 4:219 | PS; cf. Damgaard, *KRSRR 1/1:224–225*.

**25** SKS 1:286 | BI.

**26** SKS 1:66 | BI; cf. Scholtens, *Mystiek*, 66.

*soliloquium* waarin hij met God worstelde om het geloof.<sup>27</sup> Dat Kierkegaards begrip van het geloof hartstochtelijk is, blijkt wel uit de volgende uitspraak waarin het geloof de ‘contradictie [is]: zich boven een waterdiepte van 70.000 vadem bevinden en tegelijkertijd blijmoedig zijn’.<sup>28</sup> Voor Kierkegaard zelf blijft de geloofstoeëigening een radicaal, levenslang en persoonlijk waagstuk.<sup>29</sup> Omdat hij zelf eerste lezer van zijn werk is, kent zijn oeuvre geen vooropgezet plan. Wat dus voortgekomen is uit het lijden aan zijn zwaarmoedigheid, is hemzelf een wonder geweest. In verschillende geschriften blijkt hij vanaf 1848 terug op zijn immense productiviteit, zoekend naar een ‘gezichtspunt’ voor zijn schrijverswerkzaamheid. Hij ontdekt bij nader inzien bijvoorbeeld dat *Afsluitend onwetenschappelijk naschrift* (1846) ongeveer het quantum in tijd en omvang van zijn schrijverswerkzaamheid is, met de sterk esthetische pseudonieme werken ervóór en de meer direct religieuze werken erna.<sup>30</sup> Deze reflectieve geschriften over zijn eigen schrijverswerkzaamheid beschrijven voortdurend hoe Kierkegaard bij verrassing ontdekt dat de voorzienigheid van God het beslissend gezichtspunt is voor zijn oeuvre, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het volgende citaat:

Personlijk houdt één ding mij onvoorwaardelijk bezig: ... hoe oneindig veel meer de Voorzienigheid voor mij heeft gedaan dan ik ooit had verwacht, had kunnen verwachten of durfde te verwachten.<sup>31</sup>

#### 12.4 Kierkegaard en lijden: conclusie

Kierkegaards drievoudig lijden (aan het geheim van zijn vader, het geheim van zijn liefdesverdriet en zijn zwaarmoedigheid) heeft hem op allerlei manieren gedrongen zichzelf te openbaren door zich te verbergen achter het masker van de kunst. Hij gebruikt functionele paradoxen die in zijn oeuvre als geheel en binnen de individuele werken aanwezig zijn met als doel om de lezer de waarheid van het christelijk geloof ‘in te bedriegen’. Omdat dit aan Kierkegaards oeuvre in eerste instantie een artistiek én filosofisch karakter verleent maar (hieraan tegengesteld!) de door hem beoogde functie van zijn werk ten diepste theologisch is, zal ik in het vervolg van deze scriptie de term ‘functionele paradox’ hanteren. De term ‘paradox’ is gangbaar en kan mijns inziens een brugfunctie vervullen tussen een theologische waardering van Kierkegaard en een meer filosofische waardering van zijn werk. De term functionele paradox is intussen bedoeld als kernachtige samenvatting van wat de complexere termen ‘Socratische ironie’, ‘functionele maieutiek’ en ‘indirecte communicatie’ uitdrukken. Eén van de voorbeelden van

**27** Van der Waals, *Kierkegaard*, 68.

**28** SKS 6:439 (412, 433) | SLV; cf. SKS 7:131 | AE; cf. Vos, *Het ogenblik*, 218.

**29** Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 130.

**30** SKS 13:15 | FV; cf. SKS 16:36, 44 | SFV; cf. Van der Waals, *Kierkegaard*, 29.

**31** SKS 13:18 | FV.

de functionele paradox in Kierkegaards werk is juist zijn Job-uitleg. Kierkegaards *De herhaling* (1843) en zijn *Opbouwende toespraak* (1843) over Job 1:21 zijn tegenstrijdig. In de eerstvolgende paragraaf wordt *De herhaling* geanalyseerd en in de daarop volgende paragraaf wordt deze analyse vervolgens gereleveerd in het licht van de tegenstrijdigheid ervan met de *Opbouwende toespraak*. Daarmee wordt de tegenstrijdigheid tussen beide werken ten slotte in het bredere perspectief van Kierkegaards Schriftverstaan gezien.

### §13 *De herhaling* en het begrip herhaling

Uitgever Constantin Constantius vertelt in *De herhaling* hoe hij in contact is gekomen met een jonge man die verliefd is op een meisje maar wiens liefde door haar niet werd beantwoord. De liefdesgeschiedenis van de jonge man is voor Constantin Constantius aanleiding om te reflecteren op het concept *Gjentagelse* ('herhaling').<sup>32</sup> De eerste 49 bladzijden van het werk bevatten voornamelijk Constantins reflecties en 'experimenten' rondom het concept herhaling. De resterende 47 bladzijden bevatten zeven brieven van de jonge man aan Constantin Constantius inclusief de reflecties van laatstgenoemde op de brieven. De brieven van de jonge man geven de lezer een indruk van hoezeer hij worstelt met zijn liefdesverdriet. In zijn verdriet grijpt hij naar het Bijbelboek Job. Het Bijbelboek Job blijkt een illustratie te geven van wat herhaling is. Dat roept met terugwerkende kracht de vraag op wat herhaling precies inhoudt en hoe dat concept door Kierkegaard/de jonge man wordt teruggevonden in het boek Job. Deze vragen zullen hieronder beantwoord worden door te analyseren wat het concept herhaling bij de twee hoofdpersonen inhoudt.

Dat de bespreking verdeeld wordt over de twee hoofdpersonen, heeft te maken met één van de ironische karaktertrekken die de vorm van *De herhaling* heeft. Brennan Breed heeft namelijk recentelijk betoogd dat het plot van het boek geïnspireerd is door enerzijds G.W.F. Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) en anderzijds door J.W. Goethes *Die Leiden des Jungen Werthers* (1774).<sup>33</sup> Het ironische is dat Hegel en Goethe de twee belangrijkste inspiratiebronnen waren van Kierkegaards romantisch georiënteerde tijdgenoten zoals J.L. Heiberg en dat Kierkegaard juist deze parodieert. Kierkegaards ironisering van Hegel uit zich in het eerste deel van het boek, waarin het karakter Constantin Constantius 'zijn' concept herhaling afgrenst ten opzichte van Hegels herinnering. De ironisering van Goethe uit zich in de punten waarin het tweede gedeelte van *De herhaling* afwijkt van Goethes *Werther*. Daarmee krijgt *De herhaling* een tweevoudig front waartoe het zich verhoudt: de rationele systematiek van Hegels *Phänomenologie* en de tragische hoogromantiek van Goethes *Werther*. Hieronder zal een omschrijving van het

<sup>32</sup> Steeds (*sicut* Kierkegaard) gespeld als *Gjentagelse(n)* in plaats van het huidige *gentagelse(n)*.

<sup>33</sup> Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 141.

concept herhaling worden gegeven door het concept eerst af te zetten tegen de negatieve fronten van Hegel en Goethe en vervolgens positief te definiëren naar aanleiding van de visie van de ‘Hegeliaanse’ Constantin Constantius en van de ‘Goethiaanse’ jonge man.

### 13.1 *Het negatief van herhaling*

#### 13.1.1 Hegel — contra herinnering

Hegel had in zijn *Phänomenologie* zijn voorlopig systeem van de filosofie gepresenteerd. Hegels systeem is eenvoudig samen te vatten in de bekende drieslag ‘these – antithese – synthese’ (al is dit een simplificatie).<sup>34</sup> Hegel wil volgens dit systeem aangeven hoe de beweging van de geschiedenis verloopt, namelijk door een voortdurende spanning tussen A en B, die na verloop van tijd kan worden opgeheven (*Aufhebung* of *mediation*) in synthese AB. Deze geschiedvisie impliceert voor de filosoof dat deze zich dient te bezinnen op wat geweest is, door het zich in herinnering te brengen. Zo kan de filosoof met terugwerkende kracht de beweging die in de geschiedenis aanwezig is op systeem brengen. De wijze waarop Constantin Constantius herhaling definieert *ten opzichte van herinnering* toont in welk opzicht Kierkegaard in *De herhaling* kritisch is ten opzichte van Hegels filosofie.

Het volgende voorbeeld dient om duidelijk te maken hoe herinnering functioneert ten opzichte van herhaling. Eén van de symptomen van een besmetting met COVID-19 is het verliezen van geur en smaak. Iemand die besmet is geraakt en zijn geur en smaak verloren is, zal de gewaarwording hebben dat hij enerzijds zijn koffie niet meer proeft, maar zich anderzijds wél de smaak herinnert waardoor hij de koffie toch proeft. Deze persoon zal pas weer volledig van koffie kunnen genieten als hij zijn smaak terug krijgt. Dat is een herhaling. Een ander voorbeeld: als een gelovige op zeker moment in zijn leven het spreken van de HEERE mist en daardoor God Zelf mist, zal hij zich herinneren hoe hij eerder getroost werd doordat hij God tot hem sprak door Zijn Woord.<sup>35</sup> In het geloofsgemis zal de gelovige uitzien naar een herhaling van Gods spreken. Beide voorbeelden laten zien dat herhaling méér is dan herinnering. Hieronder worden beide categorieën in negen opzichten tegenover elkaar gezet, naar aanleiding van Constantin Constantius’ bespiegelingen in *De herhaling*.

Herinnering (*Erindring*) is (1<sup>E</sup>) een categorie die fundamenteel is voor de metafysica die vanaf de Griekse oudheid tot aan Hegel een grote rol heeft gespeeld. Hier tegenover staat herhaling (1<sup>G</sup>), dat in de ‘nieuwere filosofie’, waarvan Leibniz de eerste genoemd wordt, het belangrijkste concept wordt voor de metafysica.<sup>36</sup> Herinnering is (2<sup>E</sup>) een

<sup>34</sup> Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 138.

<sup>35</sup> Cf. Ps. 77.

<sup>36</sup> SKS 4:9 | G; cf. Vos, *Het ogenblik*, 125.

beweging achteruit, terug de geschiedenis in. Hiertegenover staat de herhaling (2<sup>o</sup>), die een beweging vooruit maakt.<sup>37</sup> Herinnering is (3<sup>e</sup>) een statische bezigheid: het ontwerpt een systeem waaruit elke tijdelijkheid wordt geëlimineerd. *Mediation* en *Aufhebung* suggereren weliswaar dat er iets gebeurt maar in werkelijkheid ‘maakt [deze] geen beweging, die maakt gewoonlijk alleen ophef’.<sup>38</sup> Herhaling echter is (3<sup>o</sup>) een beweging die voorwaarts wil leven, levensecht en existentieel, waarbij tijdelijkheid en ‘worden’ centraal staan. Het voltrekt zich in de historie. Het kan daarom ook wel een ‘inter-esse’ worden genoemd: een werkelijke bewogenheid met het leven.<sup>39</sup> De herinnering is (4<sup>e</sup>) vooral een rationele activiteit. De herhaling echter is (4<sup>o</sup>) een *kollaterale Tænkning* (simultaan-denken) waarin alle hartstochten, wil en fantasie meedoen.<sup>40</sup> Herinnering (5<sup>e</sup>) wil alles voortdurend op systeem brengen. Herhaling echter (5<sup>o</sup>) heeft oog voor de uitzonderingen, zoals Abraham (hoofdfiguur in *Vrees en beven*, gelijktijdig verschenen met *De herhaling*) en Job. Herhaling wijst er zodoende op dat de gang van het leven vaker via ‘uitzonderingen’ dan ‘regel’ verloopt.<sup>41</sup> Herinnering (6<sup>e</sup>) kenmerkt zich door een abstracte, Grieks-Platoonse, onbewogen opvatting van mystiek, zoals Scholtens heeft aange-toond. Herhaling echter (6<sup>o</sup>) is gestoeld op een concrete christelijke mystiek waarin heel het wezen betrokken is.<sup>42</sup> Herinnering heeft in metafysisch opzicht (7<sup>e</sup>) een immanente, atemporele eeuwigheid, die zich achter de tijd bevindt. Herhaling daarentegen (7<sup>o</sup>) heeft een transcendente eeuwigheid, die weliswaar buiten de tijd is maar zich in kan dringen in de tijd.<sup>43</sup> Bij de herinnering (8<sup>e</sup>) ligt de waarheid vast in het rijk van de ideeën. De waarheid van de herhaling (8<sup>o</sup>) is de toekomst: deze komt op ons toe.<sup>44</sup> Ten slotte: herinnering (9<sup>e</sup>) moet in het Deens uitgedrukt worden in uit het Latijn (*recollectio*) of Duits (*Erinnerung*) geleende termen. In de term herhaling (9<sup>o</sup>) zag Kierkegaard een ongekunstelde term uit de spreektaal.<sup>45</sup> Dit alledaagse Deense woord *Gjentagelse* heeft bovendien de betekenis-lading van ‘terugkrijgen’, een betekenis die met het oog op het Bijbelboek Job een theologische lading krijgt.<sup>46</sup>

**37** SKS 4:9 | G; SKS 4:393n | BA; cf. Vos, *Het ogenblik*, 125.

**38** SKS 4:57 | G; *Aufhebung* = ‘ophef’.

**39** SKS 4:25 | G; cf. Vos, *Het ogenblik*, 125; Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 136; voor ‘voorwaarts leven’ zie *Pap. IV A 164* | JJ:167.

**40** Cf. Scholtens, *Mystiek*, 11 en het motto boven deel II van deze scriptie.

**41** Cf. SKS 4:150 | FB; SKS 4:72 | G; SKS 7:235 | AE; Polk, *KRSRR 1/1:138*.

**42** Cf. Scholtens, *Mystiek*, 19; SKS 1:135 | BI en het motto boven deel II.

**43** SKS 4:393n | BA; cf. Davenport, *Eschatological Faith and Repetition*, 90; Mooney, *Repetition*, 287.

**44** Cf. Plato, *Symposium* 208a; Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 136.

**45** Cf. McCarthy, *IKC 6:273*; Mooney, *Repetition*, 293.

**46** Cf. §15.



Constantin Constantius geeft zo gedurende *De herhaling* een negatief beeld van wat herhaling *niet* is, door het af te zetten tegen het concept herinnering. Zodoende bekritiseert Kierkegaard middels dit pseudoniem Hegels filosofisch systeem, zoals gepresenteerd in diens *Phänomenologie*. Tegelijkertijd ziet Kierkegaard in Hegel en diens *Erinnerung* vooral de culminatie van de aloude Griekse metafysica. Herhaling schept als zodanig allereerst een compleet nieuwe metafysica (cf. N° 1<sup>e</sup>). Constantin Constantius gebruikt voor de omschrijving van wat herhaling is niet alleen de herinnering, maar ook de hoop:

De herinnering is een afgedankt kledingstuk, dat, hoe mooi het ook is, toch niet past, omdat je er uitgegroeid bent ... De hoop is een nieuw kledingstuk, stijf en strak en prachtig, toch heb je het nooit aan gehad en weet je daarom niet hoe het je zal staan of hoe het zit. De [herhaling]<sup>47</sup> is een onverslijtbaar kledingstuk dat zacht zit en precies past, niet knelt of fladdert.<sup>48</sup>

Dit citaat markeert de overgang naar het tweede front waartegen *De herhaling* en het concept herhaling zich richt: de ongelukkige hoop van de tragiek. De hoop wordt verbonden met herinnering en herhaling en uit het citaat blijkt hoe herhaling in positieve zin tegenover zowel de herinnering als de hoop staat.

### 13.1.2 Goethe — contra tragiek

In Kierkegaards tijd was de *Werther* van Goethe symbolisch geworden voor de Hoogduitse romantiek.<sup>49</sup> Het plot van *De herhaling* is duidelijk geïnspireerd door het plot van de *Werther*, waarin de jonge Werther verliefd is geworden op een meisje maar hij zijn liefde niet beantwoord ziet. De lijdensgeschiedenis van Werther kent een tragisch einde: hij pleegt zelfmoord. De tragiek van Goethe geeft het lijden een noodlottig en onvermijdelijk karakter, dat herinnert aan het Epicurisme.<sup>50</sup> Goethe is daarmee symbolisch voor de hoogromantiek.<sup>51</sup> Juist in deze periode in de geschiedenis werd het lijden (dat er altijd al geweest was) weliswaar kwantitatief en fysiek minder, maar kwalitatief en psychisch werd het lijden steeds pijnlijker ervaren – bovendien werd het argument voor Gods afwezigheid of voor Zijn dood.<sup>52</sup> Het lijden werd in de romantiek in het licht van de ervaring van het ‘nihilisme’ tot iets tragisch. Juist de wijze waarop Kierkegaard *De herhaling* laat afwijken van de *Werther* laat zien hoezeer hij kritisch is op het beschouwen van lijden als tragiek.

**47** Ned. vert.: ‘herinnering’ (*sic*).

**48** SKS 4:10 | G; cf. Aalders, *Job*, 273–274.

**49** Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 140.

**50** Cf. §3.2.

**51** Cf. Barth, *Protestantische Theologie*, 191, 303, ‘Goethezeit’.

**52** Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 140; cf. de analyse van Bayer, *Luthers Theologie*, 102.

De lijdensgeschiedenis van de jonge man in *De herhaling* wijkt namelijk op twee cruciale punten af van het plot van de *Werther* en is daarmee kritisch ten opzichte van het tragische. Het eerste verschil tussen Werther en de jonge man is de oplossing die beiden zoeken voor hun probleem. Beiden ontdekken dat ze zelf in wezen het probleem zijn van hun verstoorde liefdesrelaties. Werther pleegt daarom zelfmoord. Dat deed de jonge man opmerkelijk genoeg in het eerste concept dat Kierkegaard voor *De herhaling* schreef eveneens.<sup>53</sup> Maar Kierkegaard verscheurde de laatste tien bladzijden van zijn conceptversie en herschreef het einde. Het probleem van de jonge man, zichzelf, werd geëlimineerd doordat hij een herhaling kreeg. Het eerste verschil tussen *Werther* en *De herhaling* is dus dat de herhaling tegenover de tragische zelfmoord staat. Het tweede verschil is de bron waar Werther en de jonge man troost zoeken. Weliswaar grijpen beiden naar lyrische poëzie, maar waar Werther Ossian gaat lezen, leest de jonge man het Bijbelboek Job. Werthers inspiratiebron, 'Ossian' [Macpherson] (1765), maakt het lijden op tragische wijze tot onderwerp. In het Bijbelboek Job is het lijden echter geen tragiek, maar staat integendeel de herhaling centraal. Herhaling fungeert dus in *De herhaling* als tegenover van tragiek.

In *De herhaling* wordt de tragiek ook expliciet benoemd als tegenover van herhaling. De tragische figuur wordt de 'droevige ridder van de herinnering' genoemd.<sup>54</sup> Door het woordgebruik 'herinnering' in dit citaat over de tragische held wordt opnieuw getoond dat de twee fronten van *De herhaling* met elkaar verweven zijn. Deze uitspraak is te verbinden met andere reflecties van Kierkegaard op de tragische of esthetische 'held'. Zo stelt hij in *Stadia*:

De esthetische held is groot doordat hij zegeviert, de religieuze held doordat hij lijdt. Weliswaar lijdt de tragische held eveneens, maar zo dat hij tegelijkertijd zegeviert in het uiterlijke.<sup>55</sup>

Dit citaat toont dat herhaling niet tegenover het lijden op zich staat, maar tegenover de houding in het lijden. In *Vrees en beven*, een werk waarin uitgebreid op de tragiek tegenover het geloof wordt gereflecteerd, wordt Agamemnon als tragische held aangehaald, als tegenvoorbeeld tegenover Abraham, de held van het geloof.<sup>56</sup> In *De herhaling* wordt de tragische Philoktetes aangehaald, tegenover Job als held van het geloof. Wat Philoktetes verbindt met de tragische held waarover het citaat uit *Stadia* hierboven spreekt, is het 'zegevieren in het uiterlijke'; immers: Philoktetes' 'klachten blijven toch steeds aards'.<sup>57</sup> Dit tekent de Griekse tragedie: deze blijft ten diepste 'noodlotzwanger'. De

<sup>53</sup> Zijlstra, *Als ik Job niet had*, 36.

<sup>54</sup> SKS 4:23 | G.

<sup>55</sup> SKS 6:420 | SLV; cf. Vos, *Het ogenblik*, 217.

<sup>56</sup> SKS 4:151 | FB.

<sup>57</sup> SKS 4:72 | G; cf. SKS 2:150 | EE1.

tragedie blijft steken in de esthetiek, het meer oppervlakkige uitwendige.<sup>58</sup> Het lijden overkomt je en de klachten stijgen niet ten hemel want die is leeg.

Zoals gezegd zijn de twee fronten van *De herhaling* nauw met elkaar verbonden. Goethe én Hegel zijn romantici. Herinnering is in verband te brengen met tragiek. Een passage uit *Of/Of* brengt tragiek contra herhaling expliciet in verband met Job. In een gedeelte dat vol reflecties staat over de antieke tragedie, omschrijft Kierkegaard wie de ‘ongelukkigste’ is. Deze ongelukkigste wordt in verband gebracht met ‘Hegels systematische geschriften’, en ook inhoudelijk is er een verband met de afbakening van herhaling tegenover herinnering. Kierkegaard noemt hen ongelukkig, die leven in het ‘*plus quam perfectum*’ en in het ‘*futurum exactum*’. Beide Latijnse tijden hebben immers ‘niets presentisch’.<sup>59</sup> Dit citaat toont dat Hegels herinnering tragisch is, omdat het geen troost biedt voor het heden. Zowel herinneraars vol *Sehnsucht* als tragisch hopen op betere tijden blijven tragisch-ongelukkig. Tegenover deze tragiek van herinnering en hoop (Hegel en Goethe) stelt Kierkegaard de herhaling. Hieronder wordt uitgewerkt wat herhaling in positieve zin inhoudt volgens Constantin Constantius en de jonge man.

### 13.2 Het positief van herhaling

#### 13.2.1 Herhaling volgens Constantin Constantius

Constantin Constantius zoekt naar de betekenis van herhaling als ‘een politespion in dienst van het hogere’.<sup>60</sup> Zijn naam geeft al een eerste intuïtie van wat herhaling is: een paradoxaal samengaan van het constante met de beweging van de herhaling. Dit paradoxale komt terug in het karakter van deze ‘politespion’. Hij is een parodie op de rationalistische denker in de lijn van Hegel.<sup>61</sup> Al denkend bereflecteert hij het begrip herhaling, dat hij, zoals hierboven werd aangetoond, tegenover de herinnering stelt als een categorie van beweging. Zelf lukt het Constantin Constantius echter niet om zich vanuit zijn constante positie die beweging eigen te maken. Constantius experimenteert met herhaling, maar hij gelooft niet dat herhaling werkelijk bestaat.<sup>62</sup> Typisch voorbeeld van de onbeweeglijkheid en herinnerende reflexiviteit van Constantin Constantius is dat hij beschrijft hoe hij een mystieke ervaring beleefde, die echter plotseling verstoord werd door iets banaals dat hij zich niet meer weet te herinneren.<sup>63</sup> Door die verstoring lukt het hem niet om het hoogtepunt van de mystieke ervaring te beleven. Dit toont aan dat

**58** SKS 2:143 | EE1; SKS 11:194–5 | SD; cf. Aalders, *Plato en het christendom*, 68.

**59** SKS 2:216 | EE1; cf. Vos, *Het ogenblik*, 78–79; 218.

**60** SKS 4:12 | G.

**61** Cf. §13.1.1; Burgess, IKC 6:249; Holm, *Kierkegaard's Repetitions*, 17.

**62** Burgess, IKC 6:249.

**63** SKS 4:46–47 | G; cf. Scholtens, *Mystiek*, 40.

hij blijft steken in de abstracte Platoonse mystiek die hoort bij de categorie van herinnering: niet zijn hele wezen is erbij betrokken maar slechts zijn intellect.<sup>64</sup> Voor Constantin Constantius blijft herhaling vooral wat het in de alledaagse betekenis is: monotonie. Kortom: ironisch genoeg voert Kierkegaard juist een ‘studeerkamergeleerde’ op om het theologisch geladen concept herhaling te omschrijven. Intussen zegt Constantius mooie dingen over herhaling, maar het blijft bij bespiegelingen. Existentieel wordt de categorie van herhaling pas bij de jonge man, de tweede hoofdpersoon.

### 13.2.2 Herhaling volgens N.N.

De jonge man heeft in *De herhaling* geen naam. Vaak wordt daarom naar hem verwezen met ‘de jonge man’ zoals hij door Constantin Constantius wordt genoemd (*det unge Mennekse*). Omdat hij geen naam heeft is hij wel ‘Naamloos’ genoemd;<sup>65</sup> ik wil hem ‘N.N.’ noemen, omdat dit evenals de naam Constantin Constantius een herhaling in naam oplevert. N.N. is de poëtische, bijna-tragische figuur in het boek. Hij is een parodie op de Goethiaanse tragiek, zoals hierboven is aangetoond.<sup>66</sup> N.N. is jong, waardoor de wereld van mogelijkheden voor hem (nog) open ligt. Dit betekent een voordeel ten opzichte van zijn mentor en held Constantius. Waar Constantius ‘theoreticus van de herhaling’ blijft wordt N.N. ‘practicus’. Constantius betwijfelt achteraf in hoeverre de religieuze herhaling die N.N. ervaart werkelijk religieus was, evenals vele commentatoren na hem.<sup>67</sup> Mijns inziens moet het poëtische karakter van N.N.’s herhaling echter niet als ‘slechts esthetisch’ worden afgeserveerd, zoals Constantius doet, maar is de ervaring van herhaling die de N.N. krijgt werkelijk een Godsontmoeting die herhaling is in de diepste, theologische, zin van het woord. De herhaling die Job krijgt lijkt in kwantitatieve zin weliswaar hoger te zijn; echter: in de theologie gaat het niet om kwantitatieve maar om kwalitatieve verschillen. Dat geeft aan de herhaling die N.N. ervaart het karakter van een hedendaagse toepassing van wat herhaling in theologische zin inhoudt. Zodoende krijgt het concept bij N.N. een verdieping ten opzichte van de opvatting die Constantius ervan heeft. De herhaling van N.N. moet gezien worden in contrast met de tragische afloop van de inspiratiebron, de *Werther*: N.N. hoeft zichzelf niet om het leven te brengen omdat hij de herhaling krijgt. Wat is de herhaling bij N.N.?

Eigenlijk gaat er in *De herhaling* ‘pas echt iets van herhaling dagen als de religieuze figuur Job ter sprake wordt gebracht’.<sup>68</sup> Dit is allereerst al een ‘tekstuele herhaling’, een eerste verdieping ten opzichte van Constantius’ herhalingsopvatting. N.N. leest in het

<sup>64</sup> Cf. §13.1.1: N° 6<sup>e</sup>.

<sup>65</sup> Cf. Zijlstra, *Als ik Job niet had*, 38; Vos, *Het ogenblik*, 124; McCarthy, IKC 6:274.

<sup>66</sup> Cf. §13.1.2.

<sup>67</sup> SKS 4:94–96 | G; cf. Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 143; McCarthy, IKC 6:269; Damgaard, *My Dear Reader*, 97–98.

<sup>68</sup> Vos, *Het ogenblik*, 125.

boek Job een lijdensgeschiedenis waarin hij zich herkent (zoals Werther zich had herkend in het lijden in Ossian).<sup>69</sup> Daarmee herhaalt Job zich in N.N. Tekstuele herhaling is ook het lezen en herlezen van Job door N.N. Door deze tekstuele herhaling ontdekt N.N. steeds nieuwe zaken in het boek Job.<sup>70</sup> In die zin is *De herhaling* ook een boek over wat een goede lezer is. Constantius heeft het immers zo geschreven dat ‘de ketters het niet kunnen begrijpen’.<sup>71</sup>

Maar herhaling ‘volgens N.N.’ is ten diepste religieuze herhaling. Dat is een ‘pregnante herhaling’.<sup>72</sup> Deze herhaling is het stoppen met zoeken naar een verklaring.<sup>73</sup> Herhaling impliceert een keuze voor smart en nood, van verliezen en van loslaten wat verleidelijk is om te bezitten. Immers, zo stelt Kierkegaard in *Het begrip angst*: ‘wie alles verliest zal alles winnen’.<sup>74</sup> Niet alleen de religieuze figuur van Job, ook de figuur van Abraham, hoofdfiguur in het gelijktijdig met *De herhaling* verschenen *Vrees en beven*, is voorbeeld van wat herhaling is. Abraham liet los wie verleidelijk was om te bezitten (Izak) maar won hem terug. Het gaat daarbij met nadruk niet om een economische relatie van tijdelijk verlies en eeuwige winst, getuige Kierkegaards volgende dagboekantekening:

De dialectiek van de oneindigheid in religieus lijden (bijvoorbeeld, als we alleen zouden hopen voor dit leven, zouden we de ellendigsten zijn van allen) moet worden vastgehouden in de tijd (Godvrezendheid heeft een belofte voor het leven van nu).<sup>75</sup>

Dat in de herhaling uit verlies winst kan voortkomen, is een theologische toepassing van de nieuwe metafysica.<sup>76</sup> De eeuwigheid heet dan ook ‘de ware herhaling’.<sup>77</sup> Dit impliceert niet alsnog een economische relatie van tijdelijk verlies en (natijdelijke) eeuwige winst,<sup>78</sup> maar het betekent dat de eeuwigheid op elk moment door kan breken binnen de tijd. Bij God zijn immers alle dingen mogelijk, zo wijst Kierkegaard later herhaaldelijk aan.<sup>79</sup> Als zodanig verwijst de herhaling naar het ‘ogenblik’ als mystiek raakpunt van tijd en eeuwigheid.<sup>80</sup> Deze ervaring, waarin een ogenblik (*Øiebliket*) de hemel op aarde is, brengt onuitsprekelijke vreugde. Van dergelijke ervaringen getuigt Kierkegaard zelf

**69** Cf. §13.1.2.

**70** Cf. Vos, *Het ogenblik*, 127; Damgaard, *My Dear Reader*, 101–102; *id.*, KRSRR 1/1:212n19.

**71** SKS 4:91 | G; cf. Damgaard, *My Dear Reader*, 94; *id.*, KRSRR 1/1:222.

**72** Pap. IV B 111 | G113; cf. Mooney, *Repetition*, 284.

**73** Vos, *Het ogenblik*, 128; cf. SKS 6:281 | SLV.

**74** SKS 4:409 | BA.

**75** Pap. IV A 48 | 11:333; cf. Vos, *Het ogenblik*, 129.

**76** Cf. §13.1.1: n°1°.

**77** SKS 4:88 | G; SKS 4:451N | BA; cf. McCarthy, IKC 6:279; Zijlstra, *Als ik Job niet had*, 39.

**78** Vos, *Het ogenblik*, 129.

**79** SKS 11:34 | LF; cf. Florin, *Geloven als noodweer*, 145.

**80** Cf. Vos, *Het ogenblik*, *passim*; Scholtens, *Mystiek*, 59.

herhaaldelijk in dagboeknotities.<sup>81</sup> Deze mystieke ervaringen staan tegenover die van de Grieks-abstracte Platoonse mystiek van de categorie van de herinnering, zoals ook Constantius deze ervaren heeft.<sup>82</sup> De herhaling is een ervaring van verzoening, ‘herhaling in *hoogste zin*’ zoals Kierkegaard dit genoemd heeft.<sup>83</sup> Verschillende Kierkegaard-onderzoekers geven vanwege deze mystieke lading van het begrip dan ook aan dat herhaling ten diepste niet definieerbaar is.<sup>84</sup> Het mooist wordt dit geïllustreerd door de ironie in de zoektocht naar de definitie van herhaling in *De herhaling*: theoreticus Constantin Constantius geeft vele definities van de herhaling maar een herhaling in pregnante zin krijgt hij niet. Practicus N.N. daarentegen ervaart een herhaling en geeft daarmee een illustratie van wat herhaling is die meer zegt dan een definitie zou kunnen.

## §14 De functioneel paradoxale uitleg van Job

### 14.1 De tegenstelling tussen de Opbouwende toespraak en De herhaling

In *De herhaling* wordt weliswaar door N.N. zelf een herhaling ervaren, maar hij verwijst vooral naar Job van wie hij geleerd heeft wat herhaling inhoudt. In zijn verwijzing naar Job stelt N.N. vooral de klacht van Job centraal.<sup>85</sup> Kierkegaards/N.N.’s verwerking van de klacht van Job zal in hoofdstuk 5 verder worden toegelicht. Voor dit hoofdstuk, dat de achtergrond van Kierkegaards interpretatie van Job schetst, is slechts van belang om op te merken dat in *De herhaling* de klacht van Job als een betere houding in het lijden geschetst wordt dan Jobs lofprijzing in Job 1:21. Voor N.N. is temidden van het lijden het klagen tot God de voortreffelijkste houding. Daar staat de opvatting van de *Opbouwende toespraak* over Job 1:21, die Kierkegaard slechts twee maanden na *De herhaling* publiceerde, lijnrecht tegenover. De *toespraak* noemt Jobs lofprijzing de beste houding in het lijden en wijst de klacht af:

Nietwaar, mijn toehoorder, jij hebt Jobs lofprijzing begrepen. Zij is je in de stille gedachte van de overweging in ieder geval zo schoon voorgekomen, dat je daarbij iets vergeten bent waaraan je door mij ook liever niet herinnerd wilt worden: wat er wel doorgaans op de dag van de nood wordt gehoord in de wereld in plaats van lofprijzing en zegening.<sup>86</sup>

**81** Cf. *Pap.* II A 228 | DD:113; *Pap.* VIII 1 A 641 | NB4:152.

**82** Cf. §§13.2.1; 13.1.1: N° 6<sup>EC</sup>.

**83** Zijlstra, *Als ik Job niet had*, 45–46.

**84** Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 137; McCarthy, IKC 6:264,

279; Mooney, *Kierkegaard’s Job Dis-course*, 153.

**85** SKS 4:67 | c; cf. Vos, *Het ogenblik*, 127.

**86** SKS 5:127 | 4T43.

Kierkegaard verwijst in dit citaat (suggestief) naar de klacht van Job.<sup>87</sup> In de rest van de *Opbouwende toespraak* overweegt Kierkegaard verschillende toepassingen van de betekenis van de figuur van Job. De betekenis van Job blijkt te zijn dat hij in zijn lijden niet klaagt, maar zijn lijden aan God toeschrijft en Hem alle eer geeft. Deze opvatting staat dus lijnrecht tegenover de visie op Job die *De herhaling* biedt.

Verschillende commentatoren hebben deze tegenstrijdigheid opgemerkt.<sup>88</sup> Door deze tegenstrijdigheid wordt vooral een leeswijze van Kierkegaards oeuvre zoals Pieter H. Vos die heeft voorgesteld (namelijk een theologische waardering ervan door de opbouwende toespraken samen te lezen met het pseudonieme werk) tot het uiterste uitgedaagd. Is *De herhaling* wel samen te lezen met de *Opbouwende toespraak* over Job? Vos stelt dat beide teksten een eigen perspectief bieden en elkaar aanvullen.<sup>89</sup> Hij licht deze complementaire functie als volgt toe: wat in *De herhaling* nog mogelijkheid is, de lofprijzing, wordt werkelijkheid in de *Opbouwende toespraak*.<sup>90</sup> Deze oplossing lijkt me onjuist, omdat deze enerzijds een kwalitatief onderscheid impliceert van werkelijkheid ten opzichte van mogelijkheid en omdat deze tegenstelling bovendien zo paradoxaal is dat deze niet complementair kan zijn. Volgens mij bevat Kierkegaards oeuvre op dit punt een functionele paradox.<sup>91</sup> Hieronder wordt deze visie toegelicht aan de hand van recent Kierkegaard-onderzoek.

Allereerst is opmerkelijk dat Kierkegaard-expert Timothy H. Polk de harmonieuze lezing heel ver doorvoert en slechts de fundamentele eenheid tussen beide teksten wil handhaven. Hij waardeert de klacht als vorm van doxologie.<sup>92</sup> God rekt volgens hem de klacht die geuit wordt in de geloofsverhouding voor een lofprijzing; klacht en lofprijzing zijn dan even hoog te waarderen, omdat de lijdende zich door beide houdingen direct tot God verhoudt.<sup>93</sup> Naar een zelfde intuïtie van fundamentele eenheid wijst pseudoniem Johannes Climacus in één van de concepten voor *Afsluitend onwetenschappelijk naschrift*. Hij spreekt allereerst over de tegenstelling die er is tussen beide teksten over Job. Dit is een aanwijzing dat ‘de Magister’, Kierkegaard, de tegenstelling bewust heeft gecomponeerd. Climacus verwijst in zijn opmerking echter vooral naar een fundamentele overeenkomst tussen beide teksten: Job is er ‘verscheurd in passie’ (*revet ind i Lidenskabelighed*).<sup>94</sup> Het woord *Lidenskabelighed* is van belang, omdat dit woord twee

**87** Cf. Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 135.

**88** Cf. Burgess, 1KC 6:248; 259; Damgaard, *My Dear Reader*, 94; Lewis, *Read Him Again and Again*, 78, 102.

**89** Vos, *Het ogenblik*, 126.

**90** *Ibid.*

**91** Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 133; Cf. §§12.3.2; 12.4.

**92** Polk, KRSRR 1/1:119–120; cf. *id.*, *Kierkegaard and Job*.

**93** Polk, KRSRR 1/1:131.

**94** *Pap. IV B 98,52 | AE.ms; cf. SKS 7:232 | AE.*

betekenissen van passie omvat: een 'passief lijden en een 'gepassioneerde' lijden.<sup>95</sup> Het passieve lijden komt terug in Jobs lofprijzing in Job 1:21 (*Opbouwende toespraak*) en het gepassioneerde lijden komt terug in Jobs klacht (*De herhaling*). Jobs houding van lofprijzing en klacht moeten dus, hoe tegengesteld ze ook aan elkaar zijn, wel degelijk fundamenteel op gelijk niveau worden gezien, namelijk als 'passie'.

Hoewel op een theologisch niveau de harmonieuze lezing van toegevoegde waarde is, zoals verder betoogd zal worden in §16, is op het niveau van Kierkegaards oeuvre hier echter een functionele paradox aanwezig. Kierkegaard heeft al in *De herhaling* aangetoond dat in het boek Job de lofprijzing én de klacht aanwezig zijn en dat beide tegengesteld functioneren.<sup>96</sup> Dit is een observatie die voortkomt uit een tegenstelling die aanwezig is in het boek Job zelf.<sup>97</sup> De Job van de proloog prijst de HEERE en heeft een passieve houding in het lijden, terwijl de Job van de dialoog met zijn gepassioneerde klachten een schril contrast vormt met zijn eerdere lofprijzing. Kierkegaard staat als het ware voor de lezer, de *Toespraak* in zijn rechterhand, *De herhaling* in zijn linkerhand.<sup>98</sup> Hij stelt de lezer daarmee voor de keuze uit twee levenshoudingen in het lijden: de klacht en de lofprijzing. Zo functioneert de paradox op het niveau van het oeuvre. Intussen betekent dit dat Kierkegaard een paradox die in het Bijbelboek Job zelf aanwezig is, theologisch benut. Dit is een bredere trek in Kierkegaards omgang met de Schrift. Dat Kierkegaard de paradox in de Schrift ziet als functioneel, geeft vooral aanleiding om de twee teksten over Job niet allereerst als eenheid, maar juist als bewust gecomponeerde tegenstelling te beschouwen. Hieronder zal Kierkegaards Schriftverstaan in verband worden gebracht met de functionele paradox.

#### 14.2 Kierkegaards Schriftverstaan in zijn verhouding tot de Bijbelse theologie

Kierkegaard heeft met enig dedain afgegeven op de Bijbelwetenschap van zijn tijd. Hij vindt dat deze te vaak boeken schrijft over de spiegel [*sc.* de Heilige Schrift] en daarmee het effect van een blik in de spiegel krachteloos maakt.<sup>99</sup> Bij het lezen en uitleggen van de Schrift moet volgens hem daarentegen voortdurend worden bedacht: ik ben het tegen wie gesproken wordt.<sup>100</sup> Kierkegaard weert zich hiermee allereerst af tegen de historisch-kritische wetenschappelijkheid. Hij spreekt zijn wantrouwen jegens commentaren uit: een liefdesbrief van je geliefde lees je ook niet met commentaar, zo stelt hij. Hij voegt er aan toe: met Gods hulp begrijp ik de Schrift voldoende.<sup>101</sup> Hij stelt zelfs: '*pe-reat Commentatorerne*'.<sup>102</sup> Müller concludeert op basis van een onderzoek naar de

**95** Vos, *Het ogenblik*, 47; *cf.* voor beide betekenissen: 'de paradox is de passie van het denken', SKS 4:242 | PS.

**96** *Cf.* SKS 4:66 | C.

**97** *Cf.* §3.3

**98** *Cf.* SKS 5:183 | 2T44; SKS 11:5 | LF.

**99** SKS 13:53 | TS.

**100** SKS 13:63 | TS.

**101** *Pap.* X 2 A 557 | NB16:84.

**102** *Pap.* X 2 A 558 | NB16:84.a



inhoud van Kierkegaards bibliotheek dat Kierkegaard op geen enkele substantiële wijze beïnvloed is door wat er in zijn tijd in de Bijbelwetenschap omging.<sup>103</sup> Anderzijds keert Kierkegaard zich ook tegen een evengoed objectiverende, meer biblicistische theorie van foutloosheid van de Bijbel: door een dergelijke theorie wordt de Bijbel tot *luxus artikel*.<sup>104</sup> Kierkegaard erkent juist volmondig dat er fouten in de Bijbel staan. De Heilige Schrift moet voorwerp van het geloof zijn en juist daarom zijn er bewust discrepanties in aanwezig, en is het bijvoorbeeld bewust in slecht Grieks geschreven.<sup>105</sup>

Het eerste front van Kierkegaards Schrifverstaan is de Bijbelwetenschap; deze is volgens hem veel bezig met ‘interpretatie’ (*fortolkning*). Tegenover deze objectiverende benadering van de Schrift stelt hij de moeilijkere opgave van een existentiële, subject-betrokken Bijbellezing, die hij ‘verstaan’ (*forstå*) noemt.<sup>106</sup> Zijn wens dat de Bijbel niet allereerst ‘geïnterpreteerd’ maar vooral ‘verstaan’ moet worden, strookt met het existentiële doel dat Kierkegaard ook zijn werk stelt.<sup>107</sup> Hiertoe benut hij de tegenstellingen die in de Schrift aanwezig zijn. Deze tegenstellingen worden juist door de historisch-kritische wetenschap aan het licht gebracht. Volgens mij impliceert Kierkegaards verhouding tot Bijbelwetenschap enerzijds en biblicisme anderzijds daarom terecht dat Andrew Zach Lewis hem een ‘exegeet *sui generis*’ noemt.<sup>108</sup> Dat *sui generis* interpreteer ik echter juist wél in verband met Kierkegaards verhouding tot de wetenschappelijke Bijbelse theologie. Immers, Kierkegaard was ondanks dat hij de oplossingen ervan niet overnam, toch evident op de hoogte van de stand van zaken van de Bijbelwetenschap, inclusief de historische kritiek die in zijn tijd opkwam. Dat is de andere zijde die Müllers conclusie heeft.<sup>109</sup> Binnen die historisch-kritische wetenschap werd juist vanaf Kierkegaards tijd de eenheid van het Bijbelboek Job voor het eerst fundamenteel ontkend.<sup>110</sup>

Kierkegaard heeft de paradox die in het boek Job aanwezig is tussen proloog en dialoog, lofprijzing en klacht, op gepaste wijze willen toepassen: paradoxaal. Door de tegenstelling tussen epiloog en dialoog als paradox te laten functioneren, door epiloog te verwerken in zijn *Opbouwende toespraak* en dialoog in zijn *De herhaling*, wil hij de lezer laten zien dat de tegenstellingen die in de Schrift zelf aanwezig zijn bedoeld zijn om op existentieel niveau te verwerken. Er moet met de paradox worden geworsteld, waardoor deze zoals de Socratische ironie een waar mens geboren doet worden.

Kierkegaard ziet de Schrift in dit opzicht overigens gedifferentieerd, blijktens het volgende dagboekfragment: Juist de ‘verhevener misvattingen’ (*gudeligere Vildfarelser*) zijn bedoeld om te voorkomen dat we het Oude Testament lezen op het niveau van het

**103** Müller, KRSRR 1/II:285, 313; cf.

Polk, KRSRR 1/I:117.

**104** Pap. X 1 A 582 | NB12:41.

**105** Pap. X 3 A 328–330 | NB20:70.

**106** Vos, *Het ogenblik*, 178.

**107** Cf. §12.3.2.

**108** Lewis, *Read Him Again and Again*, 70n11.

**109** Müller, KRSRR 1/II:285.

**110** Cf. §3.3; Polk, KRSRR 1/I:116.

Nieuwe Testament in plaats van dat het Oude Testament het Nieuwe Testament negatief kenbaar (*negativt kjendeligt*) zou maken.<sup>111</sup> Hij blijkt hier juist het Oude Testament te zien als een dergelijk functioneel paradoxaal geschrift, dat indirect communiceert en het Nieuwe Testament ‘negatief kenbaar’ maakt. Dit is in verband te lezen met de volgende dagboeknotitie:

God weet toch wel wat het is om te ‘geloven’, wat het betekent om geloof te vereisen; dat doet Hij door een directe communicatie (*ligefrem Meddedeelse*) te negeren en de dualiteit (*Dobbelthed*) te stellen.<sup>112</sup>

God wil het geloof werken en juist daarom communiceert Hij indirect door de paradox te stellen. N.B.: Kierkegaard gelooft dus dat de HEERE God Zelf de Schrift heeft gecomponeerd als een geschrift dat indirect communiceert. Dat geeft hem de volle vrijmoedigheid om het boek Job te lezen als een welbewust ironisch gecomponeerd boek in een ironisch testament. De bewegingen van de Oudtestamentische heilsgeschiedenis (steeds weer loopt de weg dood in de onmogelijkheid van de paradox) vormen de barensweeën waaruit in de volheid des tijds de Christus der Schriften, *vere homo*, geboren zou worden. In de volheid des tijds kwam Hij, de Absolute Paradox, onder ons. De eeuwigheid kwam in de tijd, het Woord was vlees geworden.

<sup>111</sup> *Pap. XI 1 A 151–152* | NB29:102.

<sup>112</sup> *Pap. X 3 A 328–330* | NB20:70.

## HOOFDSTUK 5

### *Kierkegaard over Job 42 en de klacht*

#### RECAPITULATIE §§12–14

In het voorafgaande is aan de hand van een tweevoudige problematiek de achtergrond van Kierkegaards verstaan van Job 42 geschetst. Allereerst is onderzocht hoe Kierkegaards leven en werk zich verhouden tot het boek Job en de thematiek van het lijden en daarnaast wat zijn concept herhaling inhoudt. Gesteld is dat Kierkegaards lijden hem gedreven heeft tot het scheppen van het artistieke werk dat zijn oeuvre is. Met name het lijden aan zijn zwaarmoedigheid dreef hem ertoe zich te verhullen in tegenstrijdigheden. De paradox is bij Kierkegaard functioneel. Dit bepaalt op vier niveaus de achtergrond van Kierkegaards uitleg van Job 42. Allereerst drijft de paradox Kierkegaard tot de worsteling met God om zijn persoonlijk geloof. Daarnaast wil Kierkegaard door het functioneel paradoxaal karakter dat zijn werk heeft de lezer tot de verhouding met God leiden. Ten derde ziet Kierkegaard ook in de Heilige Schrift, met name in het Oude Testament, de paradox met vergelijkbaar doel functioneren. Ten slotte benut hij de paradox tussen lofprijzing en klacht die hij in het Bijbelboek Job waarneemt functioneel door de lezer deze paradox als twee tegengestelde lijdenshoudingen voor te spiegelen. Intussen is ook *De herhaling* functioneel paradoxaal: het filosofisch uiterlijk ervan verhult een theologisch concept. Het concept herhaling wordt in het werk afgebakend tegenover hen die alleen leven bij de herinnering en zij die slechts hopen op betere tijden. Deze 'ongelukkigen' worden als tragisch en hyperreflexief gekenmerkt. De herhaling betekent op filosofisch niveau een afzien van de klassieke metafysica. Op theologisch niveau staat het concept herhaling voor de toekomst die in het heden gebracht wordt, doordat in de herhaling de eeuwigheid doorbreekt in de tijd – waardoor God een mens ontmoet bij wijze van het wonder.

#### OPZET HOOFDSTUK 5

Vanuit de geschetste achtergrond van Kierkegaards verstaan van Job zal in dit hoofdstuk ingegaan worden op Kierkegaards uitleg van Job 42 en zijn waardering van de klacht van Job. Omdat Kierkegaards concept herhaling zich feitelijk concentreert op Job 42, zal eerst een analyse van enkele specifiek aan Job 42 gewijde passages plaatsvinden (§15). De in het vorig hoofdstuk opgedane inzichten over het concept herhaling zullen hier hun toepassing krijgen. Vervolgens zal worden geëxpliciteerd hoe Kierkegaard Jobs klacht waardeert (§16). Aan het slot van hoofdstuk 5 zal de balans worden opgemaakt

van Kierkegaards verstaan van Job (§17). Hier zal de uitleg die Kierkegaard van Job geeft worden geëvalueerd op de waarde ervan voor de theologie.

### §15 Kierkegaard over Job 42

Het concept herhaling biedt niet alleen de *achtergrond* voor Kierkegaards verstaan van het Bijbelboek Job, maar *Gjentagelse* (herhaling) is van meet af aan gericht op Job 42. Het Deense woord betekent immers letterlijk: ‘terughalen’ of ‘terugkrijgen’.<sup>1</sup> Dat de term van meet af aan gebaseerd is op Job 42 wordt pas richting het eind van *De herhaling* duidelijk, als door N.N. gesteld wordt:

Job is gezegend en heeft alles *dubbel* gekregen. – Dat noem je een *herhaling*.<sup>2</sup>

N.N. plaatst door deze opmerking de hele zoektocht naar de betekenis van het concept herhaling die het voorafgaande van *De herhaling* biedt, in het definitieve perspectief. Het draait in herhaling dus in eerste instantie om het gegeven dat Job aan het eind van zijn lijdensgeschiedenis, in Job 42, al zijn bezittingen dubbel terugkrijgt. Echter, Kierkegaard blijkt in een dagboeknotitie die in dit verband als uitlegsleutel kan dienen tegelijkertijd zeer kritisch te zijn op hen die ‘haast hebben over Job te preken, altijd over het einde: dat hij alles dubbel terugkreeg’.<sup>3</sup> Het is volgens Kierkegaard helemaal niet gemakkelijk om over Job 42 te preken, ‘omdat het niet waar is dat als men alles kwijt is geraakt, men zichzelf daar weer aan terug zal kunnen helpen’. Hoewel dus enerzijds duidelijk is dat het concept herhaling van betrekking is op Job 42, toont deze dagboeknotitie anderzijds dat het nog niet eenvoudig is te zeggen wat het concept precies impliceert voor ‘het laatste van Job’. Hieronder zal met Kierkegaards kritische dagboeknotitie in het achterhoofd beluisterd worden hoe Constantin Constantius en N.N. Job 42 lezen met betrekking tot het concept herhaling.

#### 15.1 Constantin Constantius over Job 42

Constantius doet geen directe uitspraken over Job 42, maar indirect wel omdat hij naar eigen zeggen functioneert om de aandacht te richten op de zich aan Job vastklampende N.N.,

terwijl ik, net als een kraamvrouw in de verhouding tot het kind dat zij baart, verdwijn. En zo is het ook, want ik heb hem [sc. N.N.] als het ware gebaard.<sup>4</sup>

De uitgever van *De herhaling* heeft dus letterlijk een maieutische functie ten opzichte van N.N. Zo treedt aan het eind van *De herhaling* de filosofie terug omdat het doel bereikt is dat Kierkegaard zijn werk ten doel stelt: de directe Godsverhouding is bereikt.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cf. §13.1.1: N° 9<sup>c</sup>.

<sup>2</sup> SKS 4:79 | G.

<sup>3</sup> Pap. IX A 191 | NB6:40.

<sup>4</sup> SKS 4:96 | G.

<sup>5</sup> Cf. §§12.3.2; 12.4.

Constantius' filosofische observaties functioneren op het niveau van het boek dus paradoxaal: ze wijzen heen naar de werkelijke, existentiële herhaling die N.N. krijgt. Dat betekent dat de filosofische definitie van herhaling een theologische spits krijgt in Job 42; immers, juist het lezen en herlezen van dat hoofdstuk inspireert N.N. in zijn verlangen naar de herhaling. Er is in het Kierkegaard-onderzoek wel geprobeerd om Constantius te plaatsen als één van de karakters uit het Bijbelboek Job.<sup>6</sup> Dat is geen vreemde gedachte, immers: ook de vrienden van Job functioneerden paradoxaal genoeg om Job uit te drijven naar God.

Constantius' scepsis over de mogelijkheid van een herhaling staat symbool voor hoe de doorsnee lezer Job 42 leest.<sup>7</sup> Vanuit zijn positie als 'politieespion in dienst van het hogere' is Constantius zo sarcastisch over de herhaling in Job 42 dat hij het hoofdstuk leest als anticlimax van het boek Job. Andrew J. Burgess geeft een exegese van Job 42 zoals Constantius die gegeven zou hebben: Job *had* welgeteld 6.000 kamelen, 1.000 juk ossen, 1.000 ezellen, zeven zoons en drie dochters en *krijgt* datzelfde vermenigvuldigd met twee. 'All that is required is a kind of *deus ex machina* to provide happy endings for sufferers'.<sup>8</sup> Constantius ziet, zijn theoretische opmerkingen over herhaling als 'nieuwe metafysica' ten spijt, in Job 42 dus slechts een materiële beloning na het lijden bij wijze van een hemel op aarde, een als ontkenning van het boek teleurstellende opstanding aan deze zijde van het graf.<sup>9</sup>

#### 15.2 N.N. over Job 42

Constantius kondigt halverwege het boek aan dat zijn 'vriend' N.N. geen troost zoekt bij een 'wereldberoemde filosoof of bij een professor publicus ordinarius' – maar bij Job.<sup>10</sup> In vergelijking met de woorden van Job noemt N.N. de voorafgaande woorden van Constantius

een waarheid alsof de wereld dood was, zo koud en zo consequent is zij. Zij overtuigt mij niet, zij beweegt mij niet.<sup>11</sup>

Zijn interesse voor Job is allereerst gewekt door de aan het begin van deze paragraaf aangehaalde woorden waarin hij opmerkt hoe Job een herhaling krijgt doordat hij terugkrijgt wat hij verloren had. Hierin ziet N.N. aanvankelijk hoop voor zijn eigen situatie van liefdesverdriet. 'Als ik Job niet had!' roept hij uit.<sup>12</sup> Job vertroost hem omdat hij 'in het kraambed van de poëzie ligt'.<sup>13</sup> Daardoor is alles aan Job 'menselijk' en 'vertrouwelijk' voor de dichterlijke N.N. In Jobs gelukkige einde ziet N.N. hoop voor zijn eigen

<sup>6</sup> Lewis, *Read Him Again and Again*, 96n6, 99: Elihu; Polk, KRSRR 1/1:125: de vrienden van Job.

<sup>7</sup> Polk, KRSRR 1/1:125.

<sup>8</sup> Burgess, IKC 6:251.

<sup>9</sup> Burgess, IKC 6:257; cf. §13.1.1: N<sup>o</sup> 1<sup>c</sup>.

<sup>10</sup> SKS 4:57 | G.

<sup>11</sup> SKS 4:61 | G.

<sup>12</sup> SKS 4:72 | G.

<sup>13</sup> SKS 4:72 | G.

toestand. Aanvankelijk legt N.N. dus evenals Constantius Jobs herhaling uit als met name materieel: hij 'heeft alles *dubbel* gekregen'.<sup>14</sup>

Hoezeer N.N. echter ook 'wacht op de herhaling', hij krijgt zijn geliefde niet terug.<sup>15</sup> Hij begint te beseffen dat het transcendente onweer waar hij op wacht, zijn 'hele persoonlijkheid [moet] vernietigen'.<sup>16</sup> Daarmee legt N.N. een belangrijke link naar de tragiek van de *Werther*.<sup>17</sup> Waar Werther zichzelf als probleem moest elimineren door zelfmoord te plegen in confrontatie met zijn tragisch lijden, beseft N.N. dat ook hijzelf het probleem is waardoor hij zijn eigen verlangens in de weg zit. Maar Job 42 leert hem een andere uitweg dan het plegen van zelfmoord. De hemel van N.N. is niet leeg, want hij heeft een God tot Wie hij klagen kan. Na een uiterst sarcastische brief van Constantius blijkt dat N.N. alsnog de herhaling heeft gekregen waar hij op hoopte: door een wonder. De herhaling die N.N. beleeft, verdient de exegese van Job 42 die *De herhaling* biedt.

Door te mediteren over het 'dubbel krijgen' van Job valt N.N. een bijzonderheid op waar Constantius in zijn feitelijke opsomming van Jobs zegeningen nog geen oog voor had gehad: 'Alleen zijn kinderen kreeg Job niet dubbel'.<sup>18</sup> Door deze observatie vervalt de eerdere exegese die Constantius en N.N. van Job 42 hadden gegeven als materiële zegen. Deze observatie leert N.N. namelijk dat:

een mensenleven zich niet zomaar [laat] verdubbelen. Hier is alleen de herhaling van geest mogelijk.<sup>19</sup>

Wat deze 'herhaling van geest' die Job kreeg inhoudt, wordt vervolgens geïllustreerd door het resultaat van de herhalingservaring van N.N.:

Ik ben weer mezelf. Dat 'zelf' dat een ander niet eens zou oprapen als het langs de weg lag, bezit ik weer. De gespletenheid die in mijn wezen zat, is opgeheven. Ik ben weer bij elkaar.<sup>20</sup>

Door herhaling krijg je dus 'jezelf terug'. Kierkegaard is in Job 42 op een ironie in de tekst gestuit (de kinderen kreeg Job niet dubbel) die de oppervlakkige lezing als *happy ending* weerspreekt.<sup>21</sup> Job kreeg helemaal niet terug wat hij verloren heeft, evenmin als N.N. dat krijgt.<sup>22</sup> Jobs oude schapen en andere bezittingen waren immers naar de Sabeërs; Job krijgt er weliswaar nieuwe voor terug, in dubbele mate zelfs, maar daarop ligt de nadruk in Job 42 niet. Dat betekent dat de filosofische betekenisgeving van het concept herhaling ingelezen moet worden in Jobs *persoon*. Job zelf heeft de verzoening ervaren, hij is

<sup>14</sup> SKS 4:79 | G; cf. Burgess, IKC 6:251.

<sup>15</sup> SKS 4:81 | G; cf. Vos, *Het ogenblik*, 126.

<sup>16</sup> SKS 4:81 | G.

<sup>17</sup> Cf. §13.1.2.

<sup>18</sup> SKS 4:88 | G.

<sup>19</sup> SKS 4:88 | G.

<sup>20</sup> SKS 4:87 | G.

<sup>21</sup> Cf. §14.1.

<sup>22</sup> McCarthy, IKC 6:273.

weer een integer ‘zelf’ geworden. Hij is niet langer vertwijfeld, innerlijk verscheurd.<sup>23</sup> Job heeft Zijn God teruggevonden en met Zijn God Zichzelf. Dit was mogelijk omdat God vanuit de eeuwigheid in de tijd kwam en Zichzelf openbaarde. Job zelf kon tot God roepen maar ook daarmee ten diepste de herhaling niet over zich afroepen. Hij hoefde slechts *passief* te blijven: de herhaling kwam als het wonder.<sup>24</sup> De visie van N.N. sluit vervolgens in, dat Jobs materiële zegen (waarin Constantius en N.N. aanvankelijk eveneens de herhaling zag) ook herhaling is, hoewel pas in tweede instantie. De exegese van Job 42 van Constantius was de vroedvrouw die N.N. had gebaard; — N.N. liep vast met de visie op herhaling als in de eerste plaats ‘terug krijgen’. Hij kreeg zijn geliefde niet terug, hij liep vast maar God gaf hem door het wonder zichzelf terug. N.N.’s ervaring wijst vervolgens over zichzelf heen naar Job. Net als Constantius treedt nu ook N.N. op de achtergrond en laat ons achter met een verdiepte exegese van Jobs laatste geluk, Job de gelukkige, door Zijn God gezegend. Zijn herhaling blijkt allereerst een geestelijke ervaring, maar bepaalt hem daarna toch ook terug bij al het aardse, het esthetische, dat hij genadig en overvloedig terugkrijgt. De schepping is hersteld.<sup>25</sup>

### 15.3 Kierkegaard over Job 42:5–6

Een laatste categorie observaties die Kierkegaard over Job 42 geeft, gaat specifiek over Job 42:5–6, waar Job volgens de gangbare vertaling ‘berouw heeft in stof en as’. Kierkegaard reflecteert gedurende *De herhaling* ook over Jobs schuld in zijn lijden, wat een belangrijk onderwerp was van de beschuldigingen van Jobs vrienden. Job beweert immers

in een goede verstandhouding met God te staan, hij weet zich onschuldig en rein tot in het diepst van zijn hart zoals hij dat ook met de Heere weet en toch getuigt zijn hele bestaan daartegen.<sup>26</sup>

De vrienden wijzen Job op zijn schuld, die volgens hen duidelijk blijkt uit zijn toestand, uit ‘zijn hele bestaan’. Kierkegaard ziet getuige een dagboeknotitie Job werkelijk als ‘on-schuldig en rein tot in het diepst van zijn hart.’ Hij schrijft dat het boek Job juist laat zien dat het wreed is om Job als schuldig te beschouwen. Jobs vrienden martelen Job immers met de bewering dat hij lijdt om een specifieke schuld in plaats van hem te troosten.<sup>27</sup> Kierkegaard wijst hiermee elk vergeldingsdogma, elke *Tun-Ergehenzusammenhang* af.<sup>28</sup> Tegelijkertijd drijft Kierkegaard de tegenstelling die het boek Job vormt met de tragiek

<sup>23</sup> Cf. SKS 11:113–242 | SD: vertwijfeling als ziekte tot de dood; cf. Scholten, *Mystiek*, 23 die de invloed aantoonst van MI 31,87 waar *acedia/tristitia* kardinale zonde is; cf. Adam, *Lehrbuch* 2:36.

<sup>24</sup> Cf. Polk, KRSRR 1/1:123.

<sup>25</sup> Cf. Aalders, *Job*, 273–274 & het *non posse peccare* van DCD 22,30,3; EFSC 31,118; CG 12,33.

<sup>26</sup> SKS 4:75 | G.

<sup>27</sup> Pap. X 4 A 396 | NB24:143; cf. Damgaard, *My Dear Reader*, 96.

<sup>28</sup> Cf. Vos, *Het ogenblik*, 104.

tot het uiterste op de spits, doordat hij tegenover het *fatum* van het tragisch lijden niet allen de ‘religieuze’ herhaling en de ‘esthetische’ teruggave, maar ook de ‘ethische’ schuld plaatst. Zo kan hij zelfs stellen dat het een opbouwende gedachte is dat wij tegenover God altijd ongelijk hebben.<sup>29</sup> De lijdende lijdt ten opzichte van God namelijk altijd schuldig.<sup>30</sup> Juist dat ‘altijd’ impliceert dat het zoeken naar een specifieke schuld, zoals Jobs vrienden dat doen, niet nodig is. Kierkegaard legt Job 42:6 zodoende als volgt uit:

Heeft Job dan ongelijk gekregen? Ja voor eeuwig, want hoger kan hij niet komen dan bij de rechtbank die hem veroordeelde. Heeft Job gelijk gekregen? Ja, voor eeuwig omdat hij voor God ongelijk kreeg.<sup>31</sup>

Job heeft *coram Deo* ongelijk gekregen en juist daarmee ontving hij de gerechtigheid waarnaar hij verlangd had: hij krijgt de herhaling ‘in pregnante zin’.<sup>32</sup> Dit impliceert dat Job in Job 42:6 geen berouw toonde voor ‘één of andere’ schuld. Job leed immers niet om een bepaalde (gedefinieerde) schuld maar om onbepaalde (ongedefinieerde) schuld. Hij was weliswaar exemplarisch rechtvaardig maar ook de rechtvaardige Job leert dat zijn schuld oneindig is *tegenover God*. Job boog vol schaamte zijn hoofd, maar naar een specifieke zonde waarover hij daarmee berouw toont, hoeven we niet te zoeken.<sup>33</sup>

#### §16 Kierkegaard over de klacht van Job

Kierkegaard waardeert de klacht van Job positief. De lezing van het boek Job door N.N. in *De herhaling* is opvallend gefocust op de klacht van Job. Hiermee krijgt de klacht van Job bij Kierkegaard wel degelijk plaats, anders dan veelal over hem wordt beweerd.<sup>34</sup> De waarde van de klacht van Job is dat

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 standvastige woordvoerder die het waagde ‘uit de bitterheid van zijn ziel’ te klagen en met God te strijden.<sup>35</sup>

Dit plaatst de klacht in het kader van Jobs Godsverhouding: voorbij de ‘grensschermselingen met het geloof’ is Job in zijn klacht een geloofsheld die klagend worstelt met Zijn God.<sup>36</sup> Bij monde van N.N. stelt Kierkegaard de klacht van Job kritisch tegenover het gebrek aan klacht in het christendom van zijn tijd: ‘Is dan de godsvrucht groter

<sup>29</sup> SKS 3:325 | EE2.

<sup>30</sup> Vos, *Het ogenblik*, 111.

<sup>31</sup> SKS 4:79 | G.

<sup>32</sup> Cf. §13.2.1.

<sup>33</sup> Cf. Polk, KRSRR 1/1:126, 137; *id.*, *Kierkegaard and Job*, 416.

<sup>34</sup> Cf. KD IV/3,1:469–470; Kynes, *The Trials of Job*, 185–186.

<sup>35</sup> SKS 4:66 | G.

<sup>36</sup> SKS 4:77 | G.



geworden of de vrees en de lafheid', zo vraagt hij zich af.<sup>37</sup> Job treedt door zijn vrienden tot 'wanhoop' gedreven voor de rechtbank van de Heere en N.N. spoort hem aan:

Klaag, de Heere vreest niet, Hij kan zich best verdedigen. Maar hoe zou Hij Zich kunnen verdedigen als niemand waagt te klagen zoals dat een mens past?<sup>38</sup>

Toch is de klacht niet de enige weg die Kierkegaard voorschrijft. Zoals hierboven is aangegeven, is zijn uitleg van Job 1:21 functioneel paradoxaal (omdat het daar de lofprijzing is die de klacht verdrijft). In het vorige hoofdstuk is gesteld, dat de harmonieuze lezing van *De herhaling* en de *Opbouwende toespraak* over Job 1:21 op theologisch niveau van toegevoegde waarde is.<sup>39</sup> Kierkegaard spiegelt de lezer immers weliswaar twee tegengestelde houdingen aan die het lijden in het geloof draaglijk maken, maar beide houdingen zijn diep gepassioneerd (Johannes Climacus). Timothy H. Polk voegt daar nog aan toe, dat beide houdingen fundamenteel samen horen omdat beiden tegenover het theodiceeproject staan. Een rationele theodicee past bij het concept herinnering, dat achterwaarts bespiegelt.<sup>40</sup> Maar de lijdende heeft een 'voorwaarts' nodig, om getroost de toekomst tegemoet te gaan. Daarom is de klacht bij Kierkegaard positief gewaardeerd. Deze brengt de lijdende rechtstreeks voor Gods aangezicht. Maar evengoed is de lofprijzing van God een houding waarmee de lijdende de toekomst tegemoet kan. Beide houdingen impliceren dat de hemel niet leeg is en geven zodoende het lijden een richting. Daarom staan bij Kierkegaard lofprijzing en klacht als uitingen van het volle leven tegenover de theodicee als uiting van dodige speculatie.

## §17 Balans

### 17.1 Spannende theologie

In de jaren '30 van de vorige eeuw wees theoloog K. Schilder in zijn dissertatie Kierkegaards gebruik van de paradox beslist af.<sup>41</sup> In dezelfde tijd schreef dichteres Jacqueline van der Waals echter een congeniale studie over Kierkegaard, als één van de eerste Nederlanders die Kierkegaard in het oorspronkelijke Deens lasen. Het verschil in waardering binnen deze vroege Nederlandse Kierkegaardreceptie is illustratief voor het belang van het wegen van het karakter van het oeuvre van Kierkegaard. Van der Waals' studie begrijpt Kierkegaards oeuvre als een artistieke schepping. Wanneer men afgaat op de filosofisch-kunstzinnige verschijningsvorm van Kierkegaards werk en niet rekent met het theologische oogmerk dat Kierkegaard ermee heeft gehad stuit men op een dichte deur. Dan laat men de paradox niet functioneren om verder gebracht te worden in de

<sup>37</sup> SKS 4:66 | G.

<sup>38</sup> SKS 4:67 | G; cf. Vos, *Het ogenblik*,

127.

<sup>39</sup> Cf. §14.1.

<sup>40</sup> Cf. §§3.2; 13.1.1: N<sup>o</sup> 2<sup>e</sup>.

<sup>41</sup> Schilder, *Paradoxon*, 467.

kennis van God waar het Kierkegaard om te doen is. Kierkegaards theologie is theologie onder hoogspanning, qua vorm en qua inhoud. De hartstochtelijke passie (*Lidenskabelighed*) spat er vanaf. De spanning in Kierkegaards theologie heeft een duidelijke functie: de geloofsopbouw van de lezer. Zo is n.n. een ‘lezer’ die opgebouwd wordt doordat hij zijn liefdesverdriet durft te gaan zien als een Jobsverlies: ‘ook hij kan alles verloren hebben die slechts weinig bezat’.<sup>42</sup> De paradox, die op allerlei niveau’s in zijn werk terug te vinden is, maakt Kierkegaards theologie spannend. Elke vorm van *Aufhebung* of *mediation* is bij hem uitgesloten,<sup>43</sup> zijn theologie is zo radicaal als het leven zelf.

### 17.2 Onbenut potentieel van Schriftuitleg

De functionele paradox is zoals gezegd op veel niveau’s teruggevonden in Kierkegaards Job-verstaan. Het eerste niveau is Kierkegaards eigen biografie. Deze krijgt typologische trekken doordat de functie van de paradox die erin zichtbaar wordt op het hoogste niveau ook in de Schrift aanwezig blijkt te zijn. Het Oude Testament vormt in Kierkegaards Schriftvisie middels functionele paradoxen (maieutisch) als het ware de barenswaai waarmee de Christus ter wereld wordt gebracht. Kierkegaards leven en werk beoogt deze functie op kleine schaal te hebben (voor de lezer) en dat maakt hem in zijn lijden, bespottung en sterven van verachting een Christustype als vorst Mysjkin in *De idioot* van Dostojevski. De diepste typologische trek die zijn biografie heeft is dat hij het geheim van zijn liefde bijna ‘op elke bladzijde verzweeg’ (Van der Waals).<sup>44</sup> In de Schrift (immers: Gods liefdesbrief!<sup>45</sup>) verbergt ook de HEERE op elke bladzijde het geheim (*paradoxon*) van Zijn liefde. Kierkegaards zelfverberging wijst zo van hemzelf af, naar de verberging van de *Deus absconditus* — Hij zal zwijgen in Zijn liefde.

Kierkegaards Schriftverstaan heeft onbenut potentieel, zo hebben verschillende Kierkegaard-onderzoekers aangewezen.<sup>46</sup> Opmerkelijk is dat hij in de Schrift voortdurend tegenstellingen aantreft en dat hij deze als noodzakelijk kwalificeert. God Zelf communiceert indirect en stelt de paradox.<sup>47</sup> Deze paradoxen treft Kierkegaard bijzonder vaak in het Oude Testament aan. Zijn pseudoniemen hebben een voorkeur voor het Oude Testament, terwijl zijn opbouwende toespraken vaak teksten uit het Nieuwe Testament behandelen.<sup>48</sup> In de *diapsalmata* van *Of/Of* wordt de pseudonieme voorkeur voor het Oude Testament kernachtig verwoord: ‘daar voelt men dat het mensen zijn die spreken; daar haat men; daar heeft men lief; vermoordt zijn vijand, vervloekt zijn nageslacht

<sup>42</sup> SKS 4:67 | G; cf. Lewis, *Read Him Again and Again*, 101.

<sup>43</sup> Cf. §13.1.1: N° 5<sup>e</sup>.

<sup>44</sup> Cf. §12.2.

<sup>45</sup> Cf. §14.2.

<sup>46</sup> Cf. Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 132; Lewis, *Read Him Again and Again*, 67n1.

<sup>47</sup> Cf. §14.2.

<sup>48</sup> Lewis, *Read Him Again and Again*, 71, 73.

door alle generaties, daar zondigt men'.<sup>49</sup> Deze uit het leven gegrepen, immense tegenstellingen in de Schrift, benut Kierkegaard functioneel paradoxaal. Dit is ook in zijn Job-verklaring op verschillende niveau's terug te zien: de klacht versus de lofprijzing, een materiële herhaling versus geestelijke herhaling.

Met de nadruk die Kierkegaard legt op de paradox in de Schrift, biedt hij een alternatief voor de historisch-kritische wetenschap én de fundamentalistische foutloosheidstheorie.<sup>50</sup> Hiermee is Kierkegaards hermeneutiek zoals die blijkt uit achtergrond en praktijk van zijn Job-verstaan 'postkritisch' te noemen.<sup>51</sup> Zoals Polk heeft aangetoond, hanteert Kierkegaard een soort *canonical approach* (Childs) *avant la lettre*.<sup>52</sup> Hij rekent met de canonieke eindvorm van de tekst en leest die vooral met het oog op de geloofsgemeenschap.<sup>53</sup> Zijn Schriftverstaan is *post-kritisch*, wat blijkt uit zijn verstaan van Job waarin hij wel degelijk historisch-kritische inzichten benut (zoals de tegenstelling tussen epiloog en dialoog). Hij is *post-kritisch* omdat hij deze inzichten benut met het oog op de opbouw van de gelovige in de geloofsgemeenschap. Polk ziet dit inzicht op vergelijkbare manier functioneren als de *regula fidei* binnen de vroege kerk en daarnaast trekt hij een lijn naar de intratekstualiteit van postmoderne hermeneutiek.<sup>54</sup> In feite is de methodiek van deze scriptie te zien als een toepassingsvorm van Kierkegaards benadering.<sup>55</sup>

### 17.3 De klacht in de context van het nihilisme

Er is wel gesteld dat de klacht in het late werk van Kierkegaard ontbreekt.<sup>56</sup> Inderdaad heeft Kierkegaard zich slechts in *De herhaling* intensief bezonnen op de klacht. Toch is mijns inziens de onderscheiding tussen 'vroege' en 'late' Kierkegaard niet terecht. Kierkegaards 42-jarige paradoxale leven vormt daarvoor teveel een eenheid. Zijn zoektocht naar een 'gezichtspunt' voor zijn werk laat zien dat hij al zijn voorafgaande werk steeds als geheel waardeerde – hij schreef geen *Retractiones*. Op vergelijkbare wijze als de herhaling, het diep religieuze stadium behelst en tegelijkertijd het esthetische 'teruggeeft' (de verzoende schepping, de materiële zegen van Job) toont ook Kierkegaards levenswerk een paradoxale harmonie van alle stadia. Zijn waardering voor de klacht in het volle leven (het esthetische) staat in dit verband tegenover een tragische, noodlottige visie op het lijden: het wijst op de uitweg naar de hemel. Tegelijkertijd verdiept Kierkegaard het lijden door het te taxeren als altijd-schuldig (het ethische). Hiermee krijgt de

**49** SKS 2:36 | EE1.

**50** Cf. §14.2.

**51** Cf. Polk, KRSRR 1/1:115.

**52** Polk, KRSRR 1/1:120; *id.*, *Kierkegaard and Job*, 409.

**53** Polk, KRSRR 1/1:120; *cf.* voor het belang van de gemeenschap Vos, *Het ogenblik*, 224–228.

**54** Polk, *Kierkegaard and Job*, 410.

**55** Cf. §4.

**56** Vos, *Het ogenblik*, 159.

klacht waarde in een context van romantisch (ook laatromantisch) nihilisme. Kierkegaard heeft geworsteld met het nihilisme van zijn tijd. Het is bekend dat hij het romantisch nihilisme zag als een te lichtzinnige omgang met de diepe vragen van het leven. De enige uitweg tegenover het nihilisme is volgens hem een existentiële openheid voor de verborgen God.<sup>57</sup> Dit wordt geïllustreerd door de punten waarop *De herhaling* afwijkt van *Werther*: de worsteling met God biedt perspectief in uitzichtloos lijden. Kierkegaard spoort met zijn visie op de klacht aan om ‘echte vragen te stellen, te klagen, te zuchten, zich te ontzetten, wanhopig te zijn, het oog schreiend tot God te richten’.<sup>58</sup> Wie zoals Kierkegaard en Luther ‘widder Gott zu Gott dringet und ruffet’, roept niet tegen een lege hemel.<sup>59</sup> God is niet afwezig, hoewel hij een verborgen God is.

#### DE VERBORGEN GOD ALS ABSOLUTE PARADOX

Er is wel gesteld dat de Naam van Christus weinig genoemd wordt door Kierkegaard.<sup>60</sup> Dit ondersteunt juist Kierkegaards Schriftbenadering via de functionele paradox. Kierkegaard noemt Hem misschien niet vaak direct, maar verwijst voortdurend indirect naar Hem. Christus wordt door hem namelijk de Absolute Paradox genoemd: God die mens werd, de Eeuwige in de tijd, de hemel op aarde, de Schepper onder de schepselen.<sup>61</sup> In Kierkegaards Schriftverstaan komt des te scherper uit hoe Hij Zich verborg in de windselen van de paradox, in het Oude Testament: Christus, de *Deus absconditus*.<sup>62</sup> Hij is het geheim (*paradoxon*) dat op elke bladzijde van de Schrift verborgen is, zoals ook Kierkegaard zijn geheim op elke bladzijde van zijn oeuvre verborgen heeft. Maar juist Zijn verberging maakt Hem openbaar. Juist in Zijn openbaring is Hij de Absolute Paradox voor Wie geldt: ‘zalig wie aan Mij niet zal geërgerd te worden’ – want als Hij komt, roept Hij voortdurend de tegenspraak op.<sup>63</sup> Kierkegaard schetst hiermee een kenotische, fundamenteel existentiële christologie.<sup>64</sup>

#### 17.4 Het perspectief van de eschatologie

De filosofische metafysica uit de herhaling is theologisch gezien de eschatologie. Kierkegaards concept herhaling schaduwde de renaissance die in de twintigste eeuw binnen

<sup>57</sup> Breed, *Inc. of Ind. Communication*, 140; cf. Noordmans, *Predestinatie*, 125–126 voor een dergelijke lezing van Kierkegaard tegen Nietzsche.

<sup>58</sup> Cf. Aalders, *Job*, 275.

<sup>59</sup> WA 19:223,15–16 | JA.

<sup>60</sup> Cf. Vos, *Het ogenblik*, 172n17.

<sup>61</sup> *Pap.* IV A 103 | JJ:111; SKS 4:242f | PS.

<sup>62</sup> Cf. Pascal, *Pensées* fr. L 228 [B 751 | LC 213 | s260] & Bayer, *Luthers Theologie*, IX, 102 voor een analyse van Luthers theologie in verband met de *Deus absconditus*.

<sup>63</sup> SKS 12:5–253 | IC; cf. Matth. 11:6.

<sup>64</sup> Vos, *Het ogenblik*, 206–207.

de eschatologie heeft plaatsgevonden vooraf.<sup>65</sup> Herhaling is door iemand als C.H. Dodd *realizing eschaton* genoemd. Voor Kierkegaard is Leibniz in dit verband symbolisch als de eerste filosoof die een vermoeden van deze nieuwe visie op de verhouding van tijd en eeuwigheid heeft gehad.<sup>66</sup> C.S. Lewis heeft voor deze veranderde visie het befaamde beeld van de tijdbalk gebruikt: de klassieke metafysica denkt de eeuwigheid in het verlengde van de tijdbalk, de nieuwe metafysica ziet het papier om de tijdbalk heen als de eeuwigheid.<sup>67</sup> Voor de theologie betekent deze filosofische visie, dat de eeuwigheid kan binnendringen in de tijd, krachtens het wonder. Bij God zijn alle dingen mogelijk.<sup>68</sup>

Job 42 wordt hiermee geen anticlimax of concessie aan de lezer, 'eind goed al goed'. De titel voor een boek over Job 42 is dan ook niet 'happy end', 'voltooiing' of 'hoop' maar: *De herhaling*. Juist de mogelijkheid van een herhaling plaatst de ervaring van het lijden in een nieuw perspectief. Er is bij God vandaan de mogelijkheid dat het lijden omgekeerd wordt in geluk. Dit kan de lijdende niet over zichzelf afroepen, maar dit is slechts *passief* te ondergaan. De Eeuwige kan op ieder moment in de tijd komen. De zondaar krijgt dan de geschonden schepping weer terug. Maar allereerst is hij zelf een ander geworden. Niet de speculatie van Jobs vrienden of van een Constantius, maar de ontmoeting met de levende God geeft hoop in het lijden. Ten slotte: dat de herhaling het wonder is en dat het een mystiek karakter heeft, maakt dat het fundamenteel ondefinieerbaar is, zoals wel blijkt uit de falende pogingen van Constantijn Constantius daartoe. Herhaling, waar Job 42 om draait, laat zich eerder ervaren dan omschrijven (zoals Calvijn zich over het wonderlijke karakter van het Heilig Avondmaal heeft uitgedrukt). De poëtische theologen als een N.N., een Kierkegaard of een Dostojevski hebben er nog het zinnigst van gestameld.

<sup>65</sup> Cf. CD §16.2; Davenport, *Eschatological Faith and Repetition*, 80, 86.

<sup>66</sup> Cf. §§3.2; 13.1.1: N° 1.

<sup>67</sup> Cf. Lewis, *Mere Christianity*, IV, 3.

<sup>68</sup> Cf. §13.2.1.

## EPILOOG

*«Het geweldige van dit heilige verhaal is juist dat hier een mysterie is: dat het voorbijgaande aardse gelaat en de eeuwige waarheid elkander hier raken. Ten overstaan van de aardse waarheid voltrekt zich een daad van de eeuwige waarheid. Gelijk in de eerste dagen van de schepping, toen Hij iedere dag met trots vaststelde: 'Het is goed wat Ik heb geschapen', zo kijkt de Schepper nu naar Job en prijst opnieuw Zijn schepping. Lieve Heere, welk een boek is dat en welk een lessen bevat het! God laat Job weer herrijzen, Hij geeft hem opnieuw rijkdom. Hoe kon hij zo van die nieuwe kinderen houden, zou je denken? Het kan, het kan: door het grote mysterie van het menselijk leven verandert het oude verdriet langzamerhand in een stille, vervoerde vreugde; in de plaats van het jonge, bruisende bloed komt de milde, heldere ouderdom: iedere dag zegen ik de zonsopkomst en mijn hart zingt daarbij nog immer, maar de zonsondergang is mij nu toch dierbaarder met zijn lange, schuine stralen en de stille, milde, zalige herinneringen die deze meebrengen, de dierbare beelden uit mijn lange, lange en gezegende leven — en boven dat alles de waarheid Gods, vervoerend, verzoenend, alles vergevend!»*

F.M. DOSTOJEVSKI

## HOOFDSTUK 6

### *Evaluatie*

#### CONCLUSIE

In Calvijns interpretatie van het boek Job is het concept dubbele gerechtigheid (*iustice double*) de hermeneutische sleutel. Dit principe is afgeleid uit Job 4:17–18 en impliceert dat menselijke gerechtigheid slechts nietig is vergeleken bij de hoge maar verborgen gerechtigheid van God. Ook Kierkegaards verstaan van Job wordt geleid door een sturend concept, namelijk herhaling (*Gjentagelse*). Dit principe is afgeleid uit Job 42:10 en houdt in dat door Gods komst de gespletenheid in de lijdende tot een eenheid wordt doordat de lijdende in de herhaling zowel God als een hersteld zelf terugkrijgt. Hiermee is Kierkegaards sturende concept voor zijn uitleg van het boek Job rechtstreeks gericht op Job 42. Kierkegaard legt Jobs materiële zegen uit als secundair ten opzichte van het terugkrijgen van zijn integere zelf in de ontmoeting met God, tegenover Wie Job diep in de schuld staat. Calvijns concept van dubbele gerechtigheid betekent dat hij Job 42 uitlegt als toonbeeld van hoe Job ondanks zijn klaarblijkelijke slechte zaak, toch een goed oogmerk heeft gehad. Job wordt als goddeloze gerechtvaardigd en Jobs materiële zegen is voor hem een opstanding aan deze zijde van het graf die voor de lijdende de hoop op de hemelse heerlijkheid symboliseert. Beide theologen lezen Job 42 hiermee fundamenteel eschatologisch. Calvijns eschatologie is een toekomstige eschatologie. De komende hemelse heerlijkheid die de lijdende verwacht zal de intense spanning in het lijden onder de dubbele gerechtigheid dat het lijden is, uiteindelijk ontladen. Het lijden is bij Calvijn tijdelijk en de gelovige lijdende ziet reikhalzend uit naar het moment dat hij God zal zien, van aangezicht tot aangezicht. Kierkegaards eschatologie is echter een zich realiserende eschatologie. Een herhaling zoals Job deze kreeg vindt plaats tijdens dit leven, als de Eeuwige God de lijdende een ogenblik (*Øiebliket*) aanraakt.

#### OPZET HOOFDSTUK 6

In dit hoofdstuk zal de conclusie en daarmee de voorafgaande hoofdstukken worden geëvalueerd. Allereerst wordt in vergelijkende zin de balans opgemaakt tussen Calvijns en Kierkegaards interpretatie van Job in het bredere perspectief van beider theologie en met het oog op het hedendaagse lijden (§18). Daarna wordt het gesprek dat beider uitleg van Job 42 gedurende dit onderzoek impliciet al aangegaan is met de Bijbelse theologie, geëxpliciteerd door middel van een oriënterende dialoog met recent Bijbels-theologisch onderzoek naar Job 42 (§19). Deze scriptie eindigt met een eschatologische uitleiding (§20).

## §18 Balans

### 18.1 Parallele structuren

Wanneer de uitleg die Calvijn en Kierkegaard van Job bieden, vergeleken wordt, vallen zeker negen parallelle structuren in hun theologie op. Deze structuren zijn niet meer dan parallelle lijnen en deze worden weliswaar door beiden verschillend ingevuld, maar ze tonen aan dat de theologieën van Calvijn en Kierkegaard aanknopingspunten bieden om in dialoog tot wezenlijk verstaan te komen. De theologieën van Calvijn en Kierkegaard blijken naar aanleiding van hun uitleg van Job (1) spannende theologieën. Calvijn heeft een voorliefde voor het spreken met twee woorden, Kierkegaard voor de paradox. In beider uitleg van Job neemt (2) de lofprijzing een belangrijke plaats in. Calvijns uitleg van Job 42 wil immers onder andere tot verheerlijking van Gods genade leiden; Kierkegaard beveelt de lofprijzing aan als passende houding die het lijden voor Gods aangezicht brengt. Beider uitleg van Job heeft (3) een eschatologische spits. Calvijn leidt deze af uit 1 Korinthe 13:12, Kierkegaard uit het begrip herhaling en daarmee uit Job 42. Voor beiden speelt (4) het geloof een cruciale rol. Bij Calvijn functioneert dit in de tweevoudige kennis (van God en onszelf), bij Kierkegaard brengt de herhaling God terug en krijgt het zelf een nieuwe integriteit. Daarnaast verdedigt Calvijn de mogelijkheid van lijden *vis-à-vis* een goede God aan de hand van (5) de verborgenheid van God naar Wie ook Kierkegaard verwijst middels zijn structuur van de functionele paradox. Beider theologie heeft (6) een voluntaristisch-nominalistische tendens: de spanning tussen God en wereld wordt benadrukt, door Calvijn in zijn concept dubbele gerechtigheid en door Kierkegaard in zijn structuur van de functionele (en Absolute) paradox. Beiden leggen het boek Job uit aan de hand van (7) een sturend concept dat bij beiden ook terugkeert in de rest van hun werk, zij het minder frequent en intens dan in hun uitleg van Job: Calvijns dubbele gerechtigheid en Kierkegaards herhaling. Beiden (8) waarderen lijden in het positieve effect dat het heeft en richten zich op het *hoe* van het lijden boven het *waarom* ervan. Beider uitleg van Job (9) staat in het perspectief van de voorzienigheid, bij Calvijn omdat dit de belangrijkste leer is die hij in het boek Job ziet functioneren en bij Kierkegaard omdat hij zijn eigen schrijverschap onder het gezichtspunt van de voorzienigheid als een 'wonder van herhaling' heeft gezien.

### 18.2 Verschillen

De hoeveelheid parallelle structuren is groot, maar al in het aantonen van de parallelle bleek hierboven het verschil. Meer dan 'parallelle structuren' zijn bovengenoemde negen punten ook niet te noemen. De in deel I en II geschetste achtergrond en inhoud van beider uitleg van Job geven aanleiding om in elk geval twee belangrijke verschillen te zien tussen Calvijn en Kierkegaard. Allereerst is hun metafysica (theologisch toegepast:



eschatologie) verschillend en ten tweede verschilt hun visie op de klacht aanmerkelijk. Hieronder zullen beide verschillen worden geëvalueerd.

### 18.2.1 De metafysica

Calvijn heeft zich zijn leven lang verweerd tegen de beschuldigingen van nominalisme. Er is betoogd dat Calvijn expliciet wilde afzien van de extreme implicaties van nominalisme, vooral die van het toeschrijven van een tirannieke absolute macht (*potentia absoluta*) aan God. Het is de vraag of Calvijn juist om die reden ongemakkelijk werd met zijn concept dubbele gerechtigheid. Hij heeft het later niet meer gebruikt, maar in elk geval is duidelijk dat hij voorkeur behield voor wat in het voorafgaande een zwak nominalisme is genoemd. Hij kreeg in dit verband frequent de beschuldiging dat hij God auteur van de zonde maakte, omdat hij de mens radicaal afhankelijk liet zijn van Gods verkiezing en voorzienigheid. Zijn leermeester Luther heeft dezelfde zwak nominalistische trek gehad en heeft ook dezelfde beschuldiging gekregen. Tegenover Luther stond Erasmus en Luther heeft zich in zijn *Over de onvrije wil* tegen zijn beschuldiging verweerd.<sup>1</sup> Het feit dat Luther en Calvijn dezelfde beschuldiging kregen toont dat het protestantisme een voorliefde heeft voor zwak nominalisme. Kierkegaards nieuwe opvatting over de metafysica onderstreept mijns inziens dit zwak nominalisme maar ontkracht definitief de beschuldiging dat de God van Wie in het protestantisme de zondaar zo radicaal afhankelijk is, auteur van de zonde zou zijn. Kierkegaard drijft immers het voluntarisme op de spits, door zijn consequente voorliefde voor de paradox en zijn sterke nadruk op het volgen van de wil van God. (Het bekendst is dit uit zijn *Vrees en beven*, en aan de hand van dat werk wordt het voluntarisme doorgaans als potentieel gevaarlijk beschouwd maar juist Kierkegaards *De herhaling* opent perspectieven om zijn voluntarisme zeer positief te waarderen: niet een kinderoffer maar een lijdensgeschiedenis staat er centraal). In theologisch opzicht betekent Kierkegaards visie op herhaling dat zonder enig reserve gesteld kan worden dat de gelovige zich aan Gods wil kan onderwerpen, omdat bij God alle dingen mogelijk zijn.

Calvijns (en Luthers) opvatting over metafysica is te classificeren als de klassiek-Griekse metafysica (een alternatief was niet voorhanden). In deze metafysica wordt de eeuwigheid vóór en na de tijd gedacht. Kierkegaard plaatst deze metafysica 'van de Grieken af tot Hegel toe' tegenover een nieuw soort metafysica, waarvan hij stelt dat Leibniz als eerste een vermoeden had. Dit is de filosofische achtergrond van de herhaling, die theologisch betekent dat de eeuwigheid buiten de tijd staat maar elk moment de tijd binnen kan dringen. Wat dit voor gevolgen heeft, wordt geïllustreerd door de opvatting over de voorzienigheid die blijkt uit Calvijns uitleg van Job en uit Kierkegaards opvatting over zijn eigen werk. Bij Calvijn volgt uit de achtergrond van zijn metafysica (de

<sup>1</sup> WA 18:551–787 | DSA.

voortijdige eeuwigheid) een deterministische neiging. Dit zien we terug in de toepassing van de voorzienigheidsleer op de uitleg van het boek Job: Job lijdt onder een voorzienigheid die hij niet kan begrijpen. Bovendien is de voorzienigheid bij Calvijn niet pas zichtbaar in Job 42, maar lijdt Job van begin af aan onder de voorzienigheid. Dit geeft het lijden van Job een gespannen en gesloten karakter; de uitweg van de klacht is voor Calvijn bovendien gesloten. Kierkegaards achtergrond is de nieuwe metafysica, wat betekent dat bij hem de voorzienigheid geen deterministisch karakter meer heeft. Toen hij worstelend met de last van zijn eigen schrijverswerkzaamheid naar een gezichtspunt ervoor zocht, kwam hij uit bij de voorzienigheid van God. Waar de voorzienigheid van God bij Calvijn van vooraf functioneert, functioneert deze bij Kierkegaard van achteraf, met terugwerkende kracht. Dit voorbeeld laat zien hoe Kierkegaards 'ontdekking' van de nieuwe metafysica een definitief argument verleent tegen de beschuldigingen waartegen Calvijn zich verweerde. Calvijn heeft zich veel moeite getroost om uit te leggen dat God niet auteur was van de zonde en het bleek voor hem maar moeilijk om uit te leggen waarvan hij toch diep overtuigd was: dat God écht bewogen was. Maar de klassieke metafysica zat hem ten diepste in de weg, de dictatuur der Griekse oudheid bepaalde dat een g/God z/Zich niet bewoog.

#### 18.2.2 De klacht

Voor Calvijn was de voorstelling dat God onbeweeglijk is, op persoonlijk niveau niet bevreemdend. Calvijn was zelf wars van excessieve emoties. Hij had een voorliefde voor de Stoïsche filosofen, die gelatenheid en het heldhaftig ondergaan van het lijden voor schreven. Voor veel van zijn tijdgenoten was Calvijns houding ten opzichte van het lijden gebruikelijk. De reserves die Calvijn tegen Jobs opstandige houding in het lijden had zijn misschien eerder Stoïcijns dan theologisch geïnspireerd, maar bepalen wel zijn negatieve visie op de persoon van Job, gedurende een groot deel van het boek Job. Het klagen van Job taxeert hij dan ook in theologisch opzicht als blasfemie en hij leest in Job 42 het berouw van een zondaar die een doodzonde heeft begaan. In plaats van te klagen had Job moeten blijven in de sfeer van lofprijzing van Job 1:21. Dat Calvijn de klacht van Job als blasfemie interpreteert betekent dat hij zijn aversie tegen de klacht van een Stoïcijns niveau naar een theologisch niveau tilt. Hij ziet juist in de klacht de specifieke zonde van Job, die tussen hem en God in is komen te staan. Nu is in het voorafgaande al aangetoond dat Calvijn de klacht vanuit zijn eigen theologie anders had kunnen waarderen. De vraag die hier beantwoord wordt is of hij de klacht theologisch ook anders moet waarderen.

Allereerst: hierboven werd op de parallellie in de aanval op het Reformatorisch nominalisme van Luther en Calvijn gewezen. Luther stond met zijn *Over de onvrije wil* in de hand juist tegenover Erasmus, een humanist met eenzelfde Stoïsche visie op de gewenste houding in het lijden als Calvijn. Luther wijst de houding van Erasmus en

daarmee impliciet de houding van Calvijn, af. Dit illustreert dat de Stoïsche houding niet per definitie protestants is. De vraag is vervolgens of ook de theologische waardering die Calvijn het klagen geeft (als zonde) terecht is. De Lutheraan Kierkegaard wist wat in het lijden nodig was: ‘widder Gott zu Gott dringen und ruffen’, want: ‘Drumb da Jona so ferne komen ist, das er riff, da hatte er gewonnen’.<sup>2</sup>

Kierkegaard schrijft de klacht, naast de lofprijzing, voor als houding waarmee de lijdende zich midden in het lijden tot God richt. Dit is een duidelijk verschil met Calvijn. Bij Kierkegaard hangt dit samen met zijn waardering voor het esthetische, waardoor hij juist het Oude Testament in alle aardsheid en lichamelijke hoog had staan. Toch is de klacht niet slechts esthetisch. Dit wordt aangetoond door het feit dat Kierkegaard naar aanleiding van Job 42:6 niet, zoals Calvijn nog moest doen, hoeft te zoeken naar een zonde bij Job. Voor Kierkegaard is lijden *altijd* schuldig lijden en is het niet de vraag welke zonde Job gedaan heeft. Job, hoezeer hij ook een exemplarisch rechtvaardige is, is tegenover God: *zonde*. Kierkegaards visie enerzijds op de houding in het lijden (de mogelijkheid van de klacht en van de lofprijzing) en anderzijds op het gegeven dat lijden altijd schuldig lijden is, geeft aan het menselijk lijden een religieus karakter. Dit haalt het lijden weg uit de noodlottige, nihilistische tragedie. Een visie, zoals Calvijn die uit, dat Job om welke reden dan ook (bijvoorbeeld in zijn klacht) zondig leed is door Kierkegaard gekwalificeerd als speculatief en wreed – op *theologisch* niveau niet passend bij het karakter van het lijden. Hiermee is Kierkegaards visie op de klacht te waarderen als correctief op de Calvinistische visie dat klagen een mens schuldig stelt voor God. Tegenover God staat de mens immers altijd schuldig, maar juist de klacht brengt de lijdende dicht bij zijn God:

Klaag, de Heere vreest niet, Hij kan zich best verdedigen.<sup>3</sup>

## §19 Dialoog met de Bijbelse theologie

### 19.1 Job 42 in de recente Bijbelse theologie

Kenneth N. Ngwa heeft in 2012 een proefschrift geschreven over de uitleg van Job 42:7–17. Ook H.G.L. Peels heeft een artikel gewijd aan de plaats van Job 42:5 in het boek Job. Beider studies geven een impressie van hoe Job 42 in de huidige Bijbelwetenschap wordt gelezen. Hieronder worden in kort bestek hun conclusies weergegeven. Ngwa concludeert (1) dat de epiloog van het Bijbelboek Job in het kader staat van de meester-dienst-knechtrelatie tussen de HEERE en Job (‘Mijn Knecht Job’). De beloning die Job krijgt heeft dan ook gelijkenis met een beloning van een Oudoosters heer aan een knecht. Door deze

beloning wordt met terugwerkende kracht Jobs gelijk tijdens de dialoog erkend.<sup>4</sup> Verder (2) overstijgt de epiloog de vergeldingsleer doordat de focus in Job 42 niet allereerst ligt op de materiële rijkdom, maar op de vergroote kennis en ervaring van God die Job verkreeg.<sup>5</sup> Ngwa stelt verder als conclusie dat (3) de epiloog formeel einde vormt van het boek Job maar dat het ook een nieuw begint vormt doordat het, over zichzelf heen, terug wijst naar de proloog en zo noopt tot herlezen.<sup>6</sup> Daarnaast stelt Ngwa (4) dat Job 42 een situatie van een herstelde schepping schetst waarin het lijden afwezig is: de hemelse hofraad van de proloog is in de epiloog vervangen door een raad van mensen die Job troost. Peels stelt ook (5) dat Job na zijn protest en loutering een rustige bedaagde wijsheid heeft gevonden en niet een rationele oplossing voor het probleem van het lijden. Ten slotte stelt Peels (6) dat Job in Job 42:5–6 in verband met de doorlopende lijnen in het boek Job geen schuldbelijdenis is maar een belijdenis van schaamte.<sup>7</sup>

Wanneer deze zes conclusies in dialoog worden gebracht met de uitleg die Calvijn en Kierkegaard van Job 42 geven, valt op dat de focus van Calvijn (Jobs materiële zegen die afwijst naar de betekenis ervan: de hemelse heerlijkheid en daarnaast zijn systematisch gezichtspunt van de *duplex cognitio*) strookt met conclusie (2), en tot op zekere hoogte ook met conclusie (4) omdat Job 42 bij Calvijn verwijst naar de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Kierkegaards visie op de epiloog als leessleutel voor de rest van het boek Job strookt met conclusie (1). Het concept herhaling, dat niet in de eerste plaats materieel is, maar een integer zelf oplevert en vervolgens ook met beide benen terugplaatst in de aardse werkelijkheid als herstelde schepping, komt overeen met conclusies (2) en (4). De tekstuele herhaling dat het concept herhaling ook impliceert ('lezen en herlezen'), is terug te vinden in conclusie (3). Ten slotte valt op dat Kierkegaards visie door Peels' visie (5) is te verrijken: de Bijbelse lading van *chokma* waar Peels op wijst kan het concept herhaling in theologisch opzicht van rijker kleurenpracht voorzien. Anderzijds springt wat betreft conclusie (6) Kierkegaards originaliteit in het oog: Kierkegaard komt vanuit zijn meer psychologisch-filosofisch bepaalde lijdensvisie (men lijdt altijd schuldig) uit op eenzelfde conclusie wat betreft Job 42:5–6 als Peels, terwijl de laatste een Bijbels-theologisch exposé geeft. Hun conclusie is dat Job geen zondebelijdenis doet maar zijn schaamte belijdt.

### 19.2 Het tegoed van Kierkegaards functioneel paradoxale Schriftvisie

Er is in dit onderzoek al geconstateerd dat met name Kierkegaards Schriftbenadering, waarbij ervan uitgegaan wordt dat tegenstellingen in de Schrift bewust aangebracht zijn om de Bijbellezer uit te drijven tot levend geloof, onbenut potentieel heeft. Het oeuvre

<sup>4</sup> Ngwa, *Happy Ending*, 145.

<sup>5</sup> Ngwa, *ibid.*; cf. Peels, *Van horen naar zien*, 196.

<sup>6</sup> Ngwa, *ibid.*

<sup>7</sup> Peels, *Van horen naar zien*, 196–7.

van Kierkegaard is in deze studie onderzocht op zijn uitleg van Job, maar de rest van Kierkegaards werk bevat ongetwijfeld een nog onontdekte schat aan uit de Schrift herleide functionele paradoxen. De oriëntatie op de Bijbels-theologische opvatting over Job 42 kan gezien worden als een bevestiging van het originele theologische gehalte van Kierkegaards werk. Echter niet alleen Kierkegaards werk roept om verder onderzocht te worden op aanwezige functionele paradoxen, maar ook het boek Job ligt daarvoor open. In de volgende subparagraaf wordt een eerste schets gegeven van een ironische lezing van het boek Job, zoals Brennan Breed dat heeft gepoogd.

### 19.3 Een schets van een functioneel paradoxale lezing van Job

Breeds eerste poging tot een ironische lezing van Job naar aanleiding van Kierkegaards Schriftbenadering laat zich als volgt samenvatten: (1) Het logisch verband dat vaak wordt getrokken tussen Jobs rijkdom en Jobs vroomheid is een interpretatie die de lezer geneigd is te maken. Voornamelijk het copulativum *w* aan het begin van Job 1:2 verleidt tot deze interpretatie. Echter: dit is een verbinding die de tekst van Job zelf nergens maakt.<sup>8</sup> Vervolgens (2) is het opmerkelijk dat het verband dat de satan in Job 1:9 legt tussen Jobs rijkdom en Jobs vroomheid, nergens anders in de Schrift voorkomt. Deze tekst krijgt een ironisch effect: Job is na satans woorden te hebben gelezen niet meer zo vroom te beschouwen als daarvoor. Er is wel gesteld dat Job 1:9 het kernprobleem van het boek Job schetst, maar vanwege het in dat vers waarschijnlijk ten onrechte gelegde verband tussen vroomheid en rijkdom is dat twijfelachtig.<sup>9</sup> Ten slotte (3) is in het Oude Testament weliswaar herhaaldelijk gesteld dat Godsvreze beloond wordt maar dit slaat in de regel op het einde van iemands leven. Nergens anders dan in de dialoog van het boek Job wordt zo snel en vooral zo voorbarig de conclusie getrokken uit iemands slechte lotgevallen dat hij God niet vreest, zoals Jobs vrienden doen.<sup>10</sup>

### §20 Eschatologische uitleiding

Ten slotte: Kierkegaard breekt met de klassieke metafysica, van de Grieken af tot Hegel toe (Calvijn inclus), waarin de eeuwigheid vóór de tijd geplaatst werd en ná de tijd een eeuwige heerlijkheid verwacht werd. Dat levert bij Kierkegaard zowel als bij Calvijn een immense paradox op: het leven staat onder hoogspanning — het is een leven lang lijden. Lijden aan de verborgenheid Gods en hunkeren naar Zijn openbaring. Lijden aan de gespletenheid vanbinnen, lijden aan de zonde. Calvijn ziet reikhalzend uit naar de hemelse heerlijkheid, ná dit leven, waarin het lijden zijn ontspanning zal krijgen, waar we Hem zullen zien, ‘van aangezicht tot aangezicht’. Kierkegaard weet er echter van dat de

<sup>8</sup> Cf. Cooper, *Reading and Misreading*, 69; Breed, *Incarnation of Indirect Communication*, 147.

<sup>9</sup> Breed, *Inc. of Ind. Comm.*, 150.

<sup>10</sup> *Ibid.*

eeuwigheid b́uiten de tijd is. Bovendien kent Kierkegaard het geheim van de Absolute Paradox, van de eeuwigheid-in-de-tijd. De Eeuwige God is in de tijd gekomen, het Woord is vlees geworden. En Hij komt nóg: als de Absolute Paradox, (Jezus Christus, de Godmens) door Zijn Geest in een mystiek Ogenblik de eeuwigheid in de tijd brengt – dan is de hemel op aarde, stroomt het lijdende hart over van vreugde, eeuwige vreugde. Dat spoort de gelovige die zich midden in het lijden bevindt aan tot de *adventus*-verwachting: Zijn komst zal het lijden verzachten. En als Hij komt, spreekt Hij. En als Hij spreekt kan de lijdende met zoveel moed véerder dat een schaduw valt over alle eerdere leerzaamheid, lofprijzing of klacht en met betraande, samengeknepen ogen in dat volle Licht gestameld wordt: ‘Van horen zeggen had ik van U gehoord, — maar nu heeft mijn oog U aanschouwd.’

## LITERATUUR

### KLASSIEKE & SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHE WERKEN

Alle klassieke werken waarnaar in deze scriptie wordt verwezen, zijn concordant te raadplegen op <http://mlat.uzh.ch> (PL) en [https://www.documentacatholicaomnia.eu/25\\_20\\_25\\_rerum\\_conspectus\\_pro\\_auctoribus\\_ordinatus.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/25_20_25_rerum_conspectus_pro_auctoribus_ordinatus.html) (PG). Via <https://www.corpusthomisticum.org/iopera.html> is al het werk van Thomas van Aquino te raadplegen. Een Engelse vertaling van Maimonides' DH is te vinden op <https://www.sacred-texts.com/jud/gfp/gfp003.htm>.

- PG *Patrologia cursus completus. Series graeca*, onder redactie van J.-P. Migne, vol. 1–161. Parijs: Garnier, 1857–1866
- PL *Patrologia cursus completus. Series latina*, onder redactie van J.-P. Migne, vol. 1–122. Parijs: Garnier, 1841–1865.

### Afkortingen van originele titels:

- AH Irenæus, *Elenchos kai anatropè tès pheudōnumou gnōseōs* / *Adversus haereses* (180?). [PG 7]
- CD Brink, G. van den Den / C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2012.
- CG Augustinus, *De correptione et gratia* (426). [PL 44:916–946]
- DCD Augustinus, *De civitate Dei* (413–426), vertaald als *De stad van God* door Gerard Wijdeveld. Amsterdam: Ambo, 1983. [PL 41:11–804]
- DDC Augustinus, *De doctrina christiana* (396–7; 427), vertaald als *Wat betekent de Bijbel? Christelijke scholing in tekstbegrip en presentatie* door Jan den Boeft en Ineke Sluiter. Amsterdam: Ambo, 1999. [PL 34:13–122]
- DH Moses Maimonides, *Dalalāt al-Ḥairin / Moreh Nebuḥim* (1186–1190 / 1204), vertaald als *Guide for the Perplexed* door M. Friedländer. London: Routledge & Kegan Paul, 1904.
- DPH Tertullianus, *De præscriptionibus adversus hæreticos* (200?). [PL 2:9–74]
- EFSC Augustinus, *Enchiridon de fide, spe et charitate* (421), vertaald als *Handboekje over geloof, hoop en liefde* door T.J. van Bavel. Leuven: Peeters, 2008. [PL 40:231–283]

## LITERATUUR

- EL Thomas van Aquino, *Expositio super Iob ad litteram* (1261–1264), in *Opera omnia*, in opdracht van Leo XIII, onder redactie van Fratrum Prædicatorum, vol. XXVI. Rome: Ad Sanctæ Sabinæ, 1965.
- ID Lactantius, *De ira Dei* (300?). [PL 7:79–148]
- KD Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Band I/1–IV/4. Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1932–1967.
- MI Gregorius de Grote, *Moralia in Iob* (579–585). [PL 75:509–1162B; 76:9–782A]

### WERKEN VAN LUTHER (1483–1546)

Naar werken van Luther, bijvoorbeeld zijn *Vorrede über das Buch Hiob*, wordt in deze studie als volgt verwezen: WA DB 10/I:6 | v–1545. Hiermee is vóór de ‘|’ bandnummer [:] paginanummer in WA (de standaardeditie) weergegeven, ná de ‘|’ de afkorting van de originele titel waaruit geciteerd wordt. Via <http://www.lutherdansk.dk/wa/D. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe - wa.htm> zijn vrijwel alle banden van de WA digitaal te raadplegen.

- LV *Luther verzameld*, onder redactie van Herman J. Selderhuis, 2 delen. Utrecht: Kok, 2016.
- WA ‘Weimarer Ausgabe’ van *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, onder redactie van Rudolf Hermann *et mlt. al.*, Band 1–73. Weimar: Hermann Böhlau(s Nachfolger), 1883–2009.
- WA DB WA *Deutsche Bibel*, Band 1–12. Idem, 1906–1961.

### Afkortingen van originele titels:

- DSA *De servo arbitrio* (1525), vertaald als *Over de slaafse wil* in LV I:467–570 door William den Boer en als *Over kiezen in gebondenheid* in *Theologische anthropologie. De mens voor God*, Maarten Luther Band 1, 246–677, onder redactie van Markus Matthias. Budel: Damon, 2017, door Max Staudt / Krista Mirjam Dijkerman [WA 18:551–787]
- JA *Der Prophet Jona ausgelegt* (1526). [WA 19:169–251]
- v–24 *Vorrhede [über das Buch Hiob]* (1524). [WA DB 10/I:4]
- v–45 *Vorrede über das Buch Hiob* (1545). [WA DB 10/I:5–6]

### WERKEN VAN CALVIJN (1509–1564)

Naar werken van Calvijn, bijvoorbeeld naar preken over Job, wordt in deze studie als volgt verwezen: CO 35:511 | SJ 159. Hiermee is vóór de ‘|’ bandnummer [:] kolomnummer



## LITERATUUR

in CO (de standaardeditie) weergegeven, ná de ‘|’ de afkorting van de originele titel waaruit geciteerd wordt. Bij de *Preken over Job* wordt deze afkorting gevolgd door het nummer van de preek, bij de *Institutie* door de gebruikelijke paragraaf-verwijzing. De *Institutie*-vertaling van Veldman is te vinden op <https://www.gerritveldman.nl/onderwerp/institutie/>. Op <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:650> zijn alle banden van de CO in .pdf beschikbaar, op <http://calviniopera.rf.gd> is CO in platte tekst te raadplegen.

- CO *Ioannis Calvini Opera Quæ Supersunt Omnia*, onder redactie van J.-W. Baum et al., 58 vols. Braunschweig: C.A. Schwetschke en zonen, 1863–1900.
- CV *Calvijn verzameld*, onder redactie van Herman J. Selderhuis, 2 delen. Utrecht: KokBoekencentrum, 2019.

### Afkortingen van originele titels:

- AP *Articuli de Prædestinatione* (?). [CO 9:713–714]
- DP *De æterna Dei prædestinatione ...* (1552). [CO 8:249–366]
- E1171 *Epistolum 1171 / Calvinus Farello* (1549). [CO 13:228–229]
- E1173 *Epistolum 1173 / Calvinus Vireto* (1549), vertaald als *Briefaan Viret over het overlijden van Idelette* in CV II:1144–1145 door Jasper de Kok. [CO 13:230–231]
- E1207 *Epistolum 1207 / Calvinus Hannæ Seymour* (1549). [CO 13:300–302]
- E1631 *Epistolum 1631 / Calvin aux prisonniers de Lyon* (1552), vertaald als *Drie brieven aan de gevangenen van Lyon* in CV II:1146–1156 door Machiel van den Berg. [CO 14:331–334]
- E1679 *Epistolum 1679 / id.* (1552), vertaald als *Drie brieven aan de gevangenen van Lyon* in CV II:1146–1156 door Machiel van den Berg. [CO 14:423–425]
- E1700 *Epistolum 1700 / id.* (1553). [CO 14:469–471]
- E1708 *Epistolum 1708 / id.* (1553). [CO 14:490–492]
- E1746 *Epistolum 1746 / id.* (1553), vertaald als *Drie brieven aan de gevangenen van Lyon* in CV II:1146–1156 door Machiel van den Berg. [CO 14:544–547]
- E1752 *Epistolum 1752 / Marsac a Calvin* (1553). [CO 14:558–560]
- E1754 *Epistolum 1754 / Calvin aux prisonniers de Lyon* (1553). [CO 14:561–564]
- E1757 *Epistolum 1757 / Peloquin et Marsac a Calvin* (1553). [CO 14:566–567]
- E1787 *Epistolum 1787 / Calvinus Vireto* (1553). [CO 14:605–6]
- ICR *Institutio christianæ religionis* (1559), vertaald als *Institutie* door Gerrit Veldman. [I]sselmuiden:] Theofilus, 2009. [CO 2]

## LITERATUUR

- PPC *Præfatio* van *In librum Psalmorum commentarius* (1557) vertaald als *Inleiding op de commentaar op de Psalmen* in CV 1:74–87 door Wim van Vlastuin. [CO 10/11:402–406]
- SC *L. Annæi Senecæ libri de clementia cum Io. Calvinii commentario* (1532) [CO 5:1–162]
- SG *Epistolum 191 / Calvinus Grynæo* (1539), vertaald als *Briefaan Simon Grynæus, opgenomen in Calvijns commentaar op de Briefaan de Romeinen* in CV 1:39–45 door Rinse Reeling Brouwer / Hein van Dolen. [CO 10/11:402–406]
- SJ *Sermons sur le livre de Job* (1563), vertaald als *Preken over het boek Job* in deel 1–6 van *Stemmen uit Genève* door D. van Dijk. Meeuwen/Goudriaan: De Gereformeerde Bibliotheek, 1967–1977. [CO 33:21–35:514]
- QS *Quatre sermons traitant de matieres fort utiles pour notre temps* (1552), vertaald als *Quatre Sermons* in CV 1:99–183 door Wim Moehn. [CO 8:373–452]

### WERKEN VAN PASCAL (1623–1662)

Naar fragmenten uit Pascals *Pensées* wordt in deze studie als volgt verwezen: *Pensées* fr. L 25 [B 308 | LG 23 | s 59]. Hierbij wordt uitgegaan van de nummering van de editie-Lafuma (L), vertaald als *Gedachten* door Frank de Graaff (Amsterdam: Boom, 1997) en tussen vierkante haken is aangegeven waar het fragment te vinden is in vertalingen die uitgaan van de nummering van één van de andere standaard-edities. Op <http://www.penseesdepascal.fr/> zijn alle fragmenten uit de *Pensées* concordant terug te vinden.

- B *Œuvres complètes*, onder redactie van Leon Brunschvicg *et al.*, Grands Écrivains de la France. Parijs: Librairie Hachette, 1908 [I–III]; 1914 [IV–XI]; 1921 [XII–XIV].
- L *Œuvres Complètes*, onder redactie van Louis Lafuma. Parijs: Seuil, 1951–1964.
- LG *Œuvres complètes*, onder redactie van Michael le Guern, Bibliothèque de la Pléiade. Parijs: Gallimard: 2000.
- S *Pensées, opuscules et lettres*, onder redactie van Philippe Sellier, Bibliothèque du XVII<sup>e</sup> siècle. Parijs: Éditions Classiques Garnier, 2000–2011.

### WERKEN VAN KIERKEGAARD (1813–1855)

Naar werken van Kierkegaard, bijvoorbeeld *Of/Of*, wordt in deze studie als volgt verwezen: SKS 2:217 | EE1. Hiermee is bandnummer [:] paginanummer(s) in SKS (de standaardeditie) weergegeven, na de ‘|’ de afkorting van de originele titel waaruit geciteerd wordt. Verwijzen naar SKS heeft als voordeel dat de paginanummers terug te vinden zijn in de marge van de nieuwste Nederlandse vertalingen. De verwijzing naar de originele titel heeft als voordeel dat het origineel eenvoudig op <http://sks.dk> onder ‘Trykte skrifter’

## LITERATUUR

terug te vinden is. Naar dagboeknotities van Kierkegaard, bijvoorbeeld die waarin hij verslag geeft van zijn ‘tweede bekering’, wordt als volgt verwezen: DD:113 | *Pap.* II A 228. Hiermee is vóór de ‘|’ de vindplaats in Kierkegaards originele dagboekindeling genoteerd, die in SKS is te vinden (genummerd van AA–KK; Not1–15; NB–NB36), ná de ‘|’ is de overeenkomstige vindplaats in de klassieke, geredigeerde uitgave van Kierkegaards dagboekteksten genoteerd. Op <http://sks.dk/papk/papk.asp> is een concordantie van *Pap.* naar SKS en *vice versa* te raadplegen. Op <http://sks.dk> zijn onder ‘Journaler og papirer’ bovendien de dagboeknotities in de door Kierkegaard gehanteerde indeling te vinden.

- IKC *International Kierkegaard Commentary*, onder redactie van Robert L. Perkins, vol. 1–. Macon: Mercer UP, 1984–.
- KRSRR *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, onder redactie van Jon Stewart *et al.*, vol. 1–21. Farnham / Burlington: Ashgate, 2007–2018.
- KT *Kierkegaards Toespraken*, onder redactie van Lineke Buijs / Andries Visser, deel 1–9. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2010–.
- SKS *Søren Kierkegaards Skrifter*, onder redactie van Niels Jørgen Cappelørn *et al.*, Vol. 1–28 Kopenhagen: Gads Forlag, 1997–2014.
- SKW *Søren Kierkegaard Werken*, onder redactie van de Redactieraad Kierkegaard Werken, deel 1–. Budel: Damon, 2006–.
- Pap.* *Søren Kierkegaards Papirer*, onder redactie van P.A. Heiberg / Niels Jørgen Cappelørn, Band 1–XI/3. Kopenhagen: Gyldendalske Boghandel, 1968–1978<sup>2</sup>.

Gebruikte afkortingen van originele titels:

- 4T43 *Fire opbyggelige Taler* (1843), vertaald als *Opbouwende toespraken* door Hans van Munster *et al.*, SWK 8. Budel: Damon, 2011. [SKS 5:107–176]
- 2T44 *To opbyggelige Taler* (1844), vertaald als *idem*. [SKS 5:177–224]
- AE *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* (1846), vertaald als *Afsluitend onwetenschappelijk naschrift* door Jan Marquart Scholtz *et al.*, SKW 15? Budel: Damon, 2021? [SKS 7]
- BA *Begrebet Angest* (1844) onder pseudoniem Vigilius Haufniensis, vertaald als *Het begrip angst* door J. Sperna Weiland / Frits Florin, SKW 4. Budel: Damon, 2009 / door Andries Visser. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2018. [SKS 4:307–461]
- BI *Om Begrebet Ironi* (1841), waarvan het tweede gedeelte vertaald is als *Ironie* door Willem Breeuwer. Amsterdam: Boom, 1995/2011<sup>2</sup>. [SKS 1:59–357]

LITERATUUR

- EE (1–2) *Enten – Eller* (1843) onder pseudoniem Victor Eremita, vertaald als *Of/Of* door Jan Marquart Scholtz. Amsterdam: Boom, 2000/2007<sup>2</sup>/2019<sup>3</sup>. [SKS 2–3]
- FB *Frygt og Bæven* (1843) onder pseudoniem Johannes *de silentio*, vertaald als *Vrees en beven* door Andries Visser, SKW 1. Budel: Damon, 2006. [SKS 4:97–210]
- FV *Om min Forfatter-Virksomhed* (1851), vertaald als *Mijn schrijverswerkzaamheid* door Michal van Zelm, SKW 11. Budel: Damon, 2015. [SKS 13:5–28]
- G *Gjentagelsen* (1843) onder pseudoniem Constantin Constantius, vertaald als *De herhaling* door Annelies van Hees, SKW 3. Budel: Damon, 2008 / door Andries Visser. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2017. [SKS 4:5–96]
- IC *Indøvelse i Christendom* (1850), onder pseudoniem Anti-Climacus, vertaald als *Oefening in christendom* door Pieter van Reenen, SKW 7. Budel: Damon, 2011. [SKS 12:5–254]
- LF *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen* (1849), vertaald als *Leren van de lelie en de vogel* door Lineke Buijs / Andries Visser, KT 7. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn Motief, 2010. [SKS 11:5–48]
- PS *Philosophiske Smuler* (1844) onder pseudoniem Johannes Climacus, vertaald als *Filosofische kruimels & Johannes Climacus of De omnibus dubitandum est* door Frits Florin, SKW 9. Budel: Damon, 2013. [SKS 4:211–306]
- SD *Sygdommen til Døden* (1849), onder pseudoniem Anti-Climacus, vertaald als *De ziekte tot de dood* door Lineke Buijs. Amsterdam: Boom, 2008 / door Paul Cruysberghs, SKW 6. Budel: Damon, 2010. [SKS 11:113–242]
- SFV *Synspunket for min Forfatter-Virksomhed* (1848), vertaald als *Gezichtspunt voor mijn schrijverswerkzaamheid* in *Mijn schrijverswerkzaamheid* door Michal van Zelm, SKW 11. Budel: Damon, 2015. [SKS 16:5–106]
- SLV *Stadier paa Livets Vei* (1845), vertaald als *Stadia op de levensweg* door Jan Marquart Scholtz, SKW 10. Budel: Damon, 2014. [SKS 6]
- TS *Til selvprøvelse Samtiden anbefalet* (1851), vertaald als *Tot zelfonderzoek, mijn tijdgenoten aanbevolen* door W.R. Scholtens. Baarn: Ten Have, 1974 [SKS 13:29–110]

SECUNDAIRE LITERATUUR

Aalders, W. *Pascal als apologetisch prediker*. Assen: Van Gorcum, 1941.

———. *Wet, tragedie, evangelie. Een andere benadering van het boek Job*. Den Haag: Voorhoeve, 1980.

———. *Plato en het christendom. Over het Griekse, het christelijke en het ideologische denken*. Den Haag: Voorhoeve, 1984.

LITERATUUR

- Adam, Alfred. *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band 1: Die Zeit der Alten Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1970<sup>2</sup>.
- . *Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band 2: Mittelalter und Reformationszeit*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972<sup>2</sup>.
- Baars, A. *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid. De Drie-eenheid bij Calvijn*. Kampen: Kok, 2004.
- Bakker, Henk. “Altijd bereid tot verantwoording’. **Vroegchristelijke apologie op de grens’** in *Verantwoord geloof. Handboek christelijke apologetiek* onder redactie van *id. et al.*, 80–90. Kampen: Summum Academic, 2017.
- Barth, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*. Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon, 1947.
- Bayer, Oswald. *Martin Luthers Theologie. Ein Vergegenwärtigung*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016<sup>4</sup>.
- Blanken, Geert Jan. *Kierkegaard. Een inleiding in zijn leven en werk*. Amsterdam: Ambo, 2012.
- Boer, E.A. den. “De dop kraken om de noot te kunnen eten.’ Het lijdensonderwijs van het boek *Job* in de eeuw van de Reformatie” in *Verborgen teugel. Calvijn over Gods voorzienigheid en het kwaad in zijn preken over het boek Job*, Ton Ouwerkerk, 13–21. Zoetermeer: Boekencentrum, 2016.
- Boer, W.A. den. *Duplex amor Dei. Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius (1559–1609)*. Apeldoorn: Instituut voor Reformatieonderzoek, 2008.
- Bouwsma, William. *John Calvin. A Sixteenth Century Portrait*. Oxford: UP, 1988.
- Breed, Brennan. “Reading Job as a Kierkegaardian Text: The Incarnation of Indirect Communication.” *Biblical Interpretation* 24/2 (2016): 127–152.
- Brink, G. van den. *Het probleem van het kwaad. Gedachten over God en het lijden*. Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting, 1997.
- Burgess, Andrew J. “Repetition—A Story of Suffering” in *Fear and Trembling and Repetition*, IKC, vol. 6, onder redactie van Robert L. Perkins, 247–262. Macon: Mercer UP, 1993.
- Clines, David J.A. *Job 1–20*. Word Biblical Commentary, vol. 17. Dallas: Word Books, 1989.
- Chan, Suk-Yu Viola, “Is Job a Participant in God’s Providence? Calvin’s Interpretation of Human Participation in ‘providence de Dieu’ in his *Sermons sur le livre de Job* (1554–1555)” in *Calvinus frater in Domino. Papers of the Twelfth International Congress on Calvin Research*, Reformed Historical Theology vol. 65, onder redactie

- van Arnold Huijgen / Karin Maag, 189–202. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.
- Cooper, Alan. “Reading and Misreading the Prologue to Job.” *Journal for the Study of the Old Testament* 15/46 (1990): 67–79.
- Damgaard, Iben. “‘My Dear Reader’. Kierkegaard’s Reader and Kierkegaard As A Reader of the Book of Job. Reception and Transformation in the Writings of Kierkegaard” in *Receptions and Transformations of the Bible*, Acta Jutlandica Theological Series. Religion and Normativity vol. 2, onder redactie van Kirsten Nielsen, 93–105. Aarhus: UP, 2009.
- . “Kierkegaard’s Rewriting of Biblical Narratives. The Mirror of the Text” in *Kierkegaard and the Bible*, KRSRR Vol. 1 Tome I: The Old Testament, onder redactie van Lee C. Barrett / Jon Stewart, 207–229. Farnham / Burlington: Ashgate, 2010.
- Davenport, John. “Eschatological faith and repetition: Kierkegaard’s Abraham and Job” in *Kierkegaard’s Fear and Trembling. A Critical Guide*, onder redactie van Daniel Conway, 79–105. Cambridge: UP, 2015.
- Dillard, Raymond B, & Tremper Longman III. *An Introduction to the Old Testament*. Leicester: Apollos, 1995.
- Florin, Frits. *Geloven als noodweer. Het begrip ‘het religieuze’ bij S. Kierkegaard*. Kampen: Agora, 2002.
- Fohrer, Georg. *Das Buch Hiob*. Kommentar zum Alten Testament, Band 16. Berlin: Greif, W. de. *Johannes Calvin, zijn werk en geschriften*. Kampen: De Groot Goudriaan, 1989.
- Holm, Isak Winkel. (1991). “Kierkegaard’s Repetitions. A Rhetorical Reading of Søren Kierkegaard’s Concept of Repetition.” *Kierkegaardiana* 15 (1991): 15–28.
- Horst, Friedrich. *Hiob*. Biblischer Kommentar zum Alten Testament, Teilband 1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1983.
- Huijgen, A. *Divine Accommodation in John Calvin’s Theology. Analysis and Assessment*, Reformed Historical Theology vol. 16. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. Huijgen, *Divine Accommodation*,
- Kynes, Will. “The Trials of Job. Relitigating Job’s ‘Good Case’ in Christian Interpretation”. *Scottish Journal of Theology* 66/2 (2013): 174–191.
- Lewis, Andrew Zach. *Read Him Again and Again. Repetitions of Job in Kierkegaard, Vischer, and Barth*. Eugene: Wipf & Stock, 2014.
- Lewis, C.S. *Mere Christianity*. Londen: Geoffrey Bles, 1952.

LITERATUUR

- McCarthy, Vincent A. “Repetition’s Repetitions” in *Fear and Trembling and Repetition*, **IKG**, vol. 6, onder redactie van Robert L. Perkins, 263–282. Macon: Mercer UP, 1993.
- Mooney, Edward F. “Kierkegaard’s Job Discourse. Getting Back the World.” *International Journal on the Philosophy of Religion* 34 (1993): 151–169.
- . “Repetition. Getting the World Back” in *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, onder redactie van Alistair Hannay / Gordon D. Marino, 282–307. Cambridge: UP, 1998.
- Müller, Mogens. “Kierkegaard and Eighteenth- and Nineteenth-Century Biblical Scholarship. A Case of Incongruity” in *Kierkegaard and the Bible*, **KRSRR** Vol. 1 Tome II: The New Testament, onder redactie van Lee C. Barrett / Jon Stewart, 285–328. Farnham / Burlington: Ashgate, 2010.
- Ngwa, Kenneth Numfor. *The Hermeneutics of the ‘Happy’ Ending in Job 42:7–17*. Berlijn: De Gruyter, 2012.
- Noordmans, O. *Predestinatie* [1921] in *Verzamelde Werken* deel II: Dogmatische peilingen rondom Schrift en Belijdenis, 124–134. Kampen: Kok, 1979.
- Ouwerkerk, Ton. *Verborgten teugel. Calvijn over Gods voorzienigheid en het kwaad in zijn preken over het boek Job*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2016.
- Peels, H.G.L. “Van horen naar zien. Geloof en ervaring in Job 42:5” in *Charis. Opstellen aangeboden aan prof. dr. J.W. Maris*, onder redactie van G.C. den Hertog *et al.*, 190–197. Heerenveen: Groen, 2008.
- Petris, Paolo de. *Calvin’s Theodicy and the Hiddenness of God. Calvin’s Sermons on the Book of Job*. Bern: Peter Lang, 2012.
- Polk, Timothy H. “Job. Edification against Theodicy” in *Kierkegaard and the Bible*, **KRSRR** Vol. 1 Tome I: The Old Testament, onder redactie van Lee C. Barrett / Jon Stewart, 115–142. Farnham / Burlington: Ashgate, 2010.
- . “Kierkegaard and the Book of Job. Theodicy or Doxology?” *World & World* 31/4 (2011): 409–416.
- Schilder, K. *Zur Begriffsgeschichte des ‘Paradoxon’ mit besonderer Berücksichtigung Calvins und das nach-kierkegaardschen ‘Paradoxon’*. Kampen: Kok, 1933.
- Scholtens, W.R. *‘Kijk, hier barst de taal....’ Mystiek bij Kierkegaard*. Kampen: Kok, 1991.
- Schreiner, Susan E. *Where Shall Wisdom Be Found?: Calvin’s Exegesis of Job from Medieval and Modern Perspectives*. Chicago: UP, 1994.
- Selderhuis, Herman J. *Calvijn. Een mens*. Kampen: Kok, 2008.
- Thomas, Derek. *Calvin’s Teaching on Job. Proclaiming the Imcomprehensible God*. London: Christian Focus Publications, 2004.

LITERATUUR

- Vos, Pieter H. *De troost van het ogenblik. Kierkegaard over God en het lijden*. Kampen: Ten Have Baarn, 2002.
- . “Moral Reason or Divine Command? Protestant Readings of Genesis 22 against the Backdrop of Euro-Secularism” in *Protestant Traditions and the Soul of Europe*, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau Nr. 110, onder redactie van Gijsbert van den Brink / Gerard den Hertog, 247–260. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2017.
- Waalder, Arild / Håvard Løkke. “Gottfried Wilhelm Leibniz. Traces of Kierkegaard’s Reading of the Theodicy” in *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*, KRSRR Vol. 5 Tome I: Philosophy, onder redactie van Jon Stewart, 51–76. Farnham / Burlington: Ashgate, 2009.
- Waals, Jaqueline van der. *Kierkegaard*. Blaricum: De Wælburch, [1925].
- Wisse, Maarten. *Scripture Between Identity and Creativity. A Hermeneutical Theory Building upon Four Interpretations of Job*, Ars Disputandi Supplement Series vol. 1. Utrecht: Ars Disputandi, 2003.
- Young, Frances. *God’s Presence. A Contemporary Recapitulation of Early Christianity*, Current Issues in Theology. Cambridge: UP, 2013.
- Zachman, Randall C. *Reconsidering John Calvin*, Current Issues in Theology. Cambridge: UP, 2012.
- Zenger, Erich (red.). *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer, 2011<sup>8</sup>.
- Zijlstra, Onno. “Als ik Job niet had! Kierkegaards reactie op het lijden” in *Als ik Job niet had. Tien denkers over God en het lijden*, onder redactie van Lange, Albert de / Onno Zijlstra, 32–46. Zoetermeer: Boekencentrum, 1997.
- Zwanepol, K. “Luther en het lijden” in *Als ik Job niet had. Tien denkers over God en het lijden*, onder redactie van Lange, Albert de / Onno Zijlstra, 10–31. Zoetermeer: Boekencentrum, 1997.
- Zwiep, A. *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de Bijbelse hermeneutiek. Deel I: De vroege kerk – Schleiermacher*. Amsterdam: VU UP, 2017<sup>4</sup>.
- . *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de Bijbelse hermeneutiek. Deel II: Van moderniteit naar postmoderniteit*. Amsterdam: VU UP, 2018<sup>3</sup>.



## SAMENVATTING

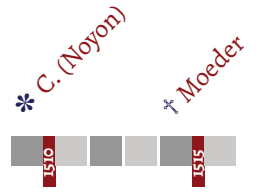
W. Aalders heeft gesteld dat bij Calvijn Job een gebonden boek blijft maar dat het boek Job bij Kierkegaard tot leven komt. Deze scriptie vindt in deze stelling haar aanleiding en beoogt het gesprek tussen systematische theologie en Bijbelse theologie verder brengen door Calvijns en Kierkegaards interpretatie van Job 42 te lezen met het oog op de klacht van Job. Het **EERSTE DEEL** van de scriptie gaat over Calvijns *Preken over Job* (1554–55). Deze preken worden zeer verschillend gewaardeerd. Calvijn zelf onderging het lijden in zijn leven gelovig en geduldig. Zijn *Preken over Job* zijn bijzonder omdat hij er geen *prælectiones* over hield en Calvijn ze ook niet verwerkte tot commentaar. De kern van het boek Job ziet Calvijn in de leer van de voorzienigheid. In zijn voorzienigheidsleer had Calvijn vóór hij de preken hield al gewezen op een dubbelheid in God en in de *Preken over Job* gebruikt hij hiervoor de term dubbele gerechtigheid (*iustice double*). Deze term komt in de *Institutie* (1559) niet meer terug. Dubbele gerechtigheid houdt in dat Gods gerechtigheid verborgen is en de gerechtigheid van de mens nietig. Calvijn staat met zijn nadruk op voorzienigheid in de Middeleeuwse uitlegtraditie van het boek Job. Vanuit deze achtergrond legt Calvijn Job 42 uit als voorbeeld van hoe de tijdelijkheid van het lijden waarin Gods gerechtigheid verborgen is, in de hemelse heerlijkheid overgaan zal in aanschouwen van God. Hij waardeert de klacht van Job negatief als blasfemie. Deze waardering moet tegen de achtergrond van de Stoa worden gelezen. Zijn waardering van de klacht had vanuit zijn eigen theologie positiever kunnen zijn. Uiteindelijk verwijst Job 42 bij Calvijn naar een natijdelijke eschatologie. Het **TWEDE DEEL** van de scriptie schetst Kierkegaards verstaan van Job tegen de achtergrond van Kierkegaards gebruik van de functionele paradox. Deze komt op alle niveau's van zijn leven en werk terug en heeft het theologisch doel van het leiden tot de Waarheid. Deze structuur wordt ook zichtbaar in zijn verstaan van Job, omdat in *De herhaling* (1843) de klacht als omgang met het lijden wordt aangewezen maar in zijn *Opbouwende toespraak* (1843) over Job juist de lofprijzing. Deze tegenstelling weerspiegelt de tegenstelling die in de Schrift aanwezig is tussen epiloog en dialoog van Job en waardeert deze als functionele paradox. Vanuit deze achtergrond vindt in Job 42 volgens Kierkegaard een herhaling (*Gjentagelse*) plaats: Job krijgt allereerst God en zichzelf terug en daarnaast wordt hij materieel gezegend. Kierkegaards functionele paradox is op te vatten als een postkritische hermeneutiek die een biblicistische én historisch-kritische benadering overstijgt. Uiteindelijk verwijst Job 42 bij Kierkegaard naar een eschatologie die zich realiseert als God zich openbaart in het leven van de lijdende. **CALVIJN EN KIERKEGAARD** hebben in hun interpretatie van Job parallelle structuren maar verschillende invullingen daarvan. Beider eschatologische opvatting geeft de lijdende een andere blikrichting. Calvijn verwijst naar de hemelse heerlijkheid ná dit leven, Kierkegaard benadrukt dat bij God alle dingen mogelijk zijn, ook in dit leven. Beider visie op de klacht is tegengesteld maar Kierkegaards visie is te waarderen als correctie op die van Calvijn.

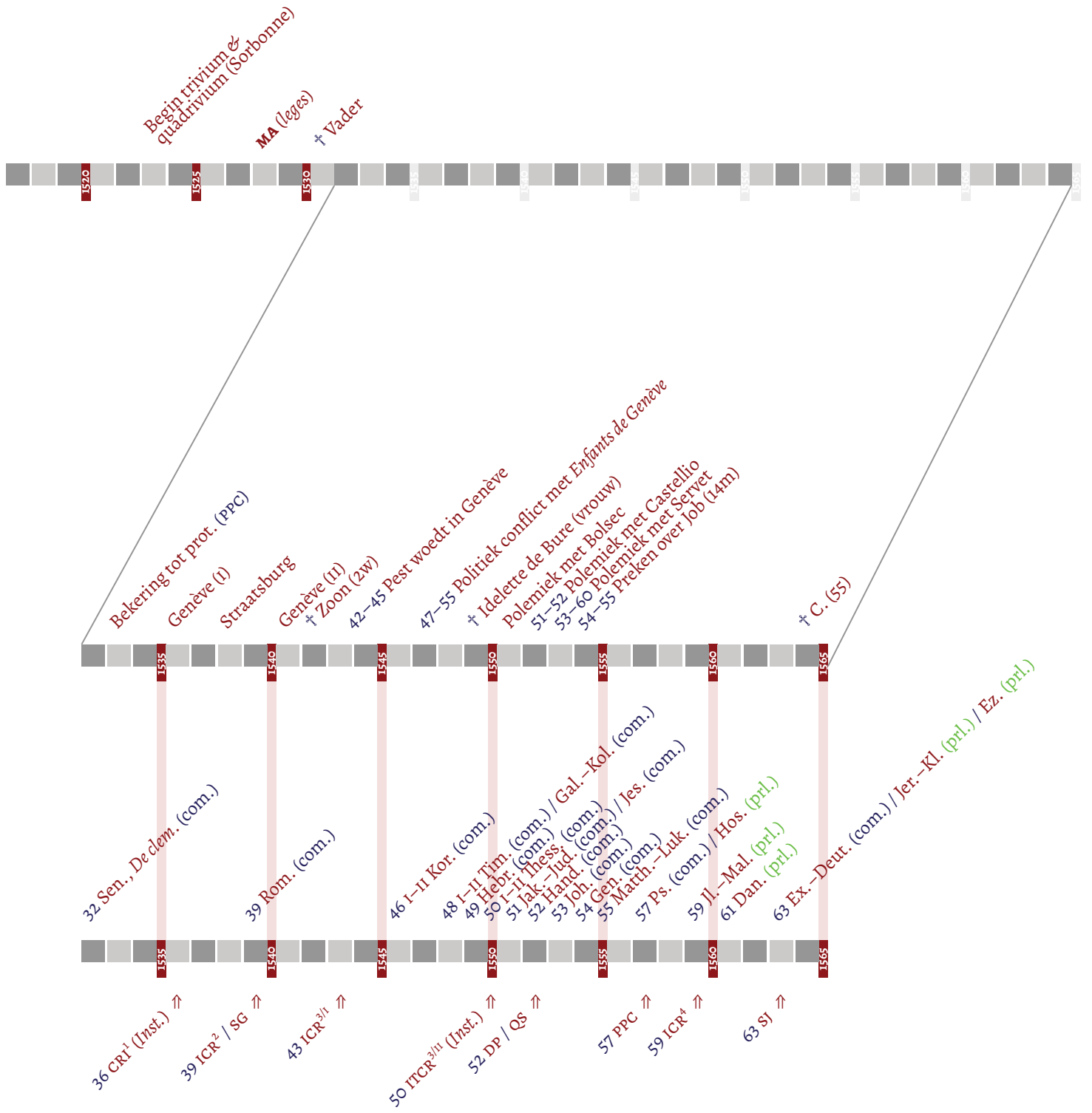




BIJLAGE 1

*Calvijns leven en werk*

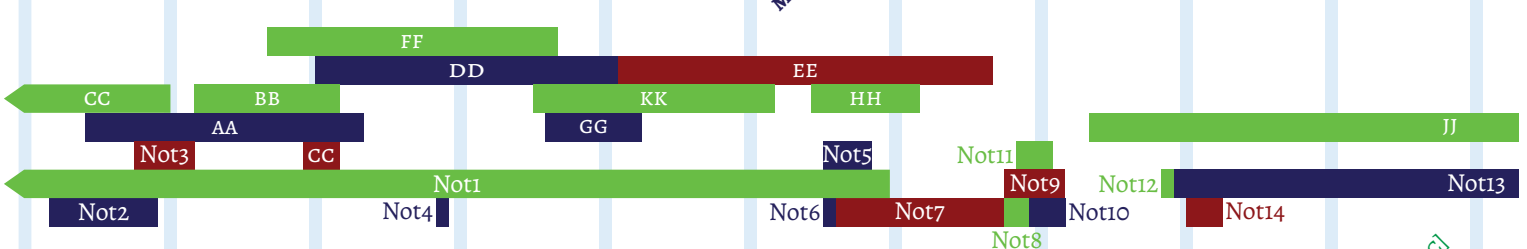
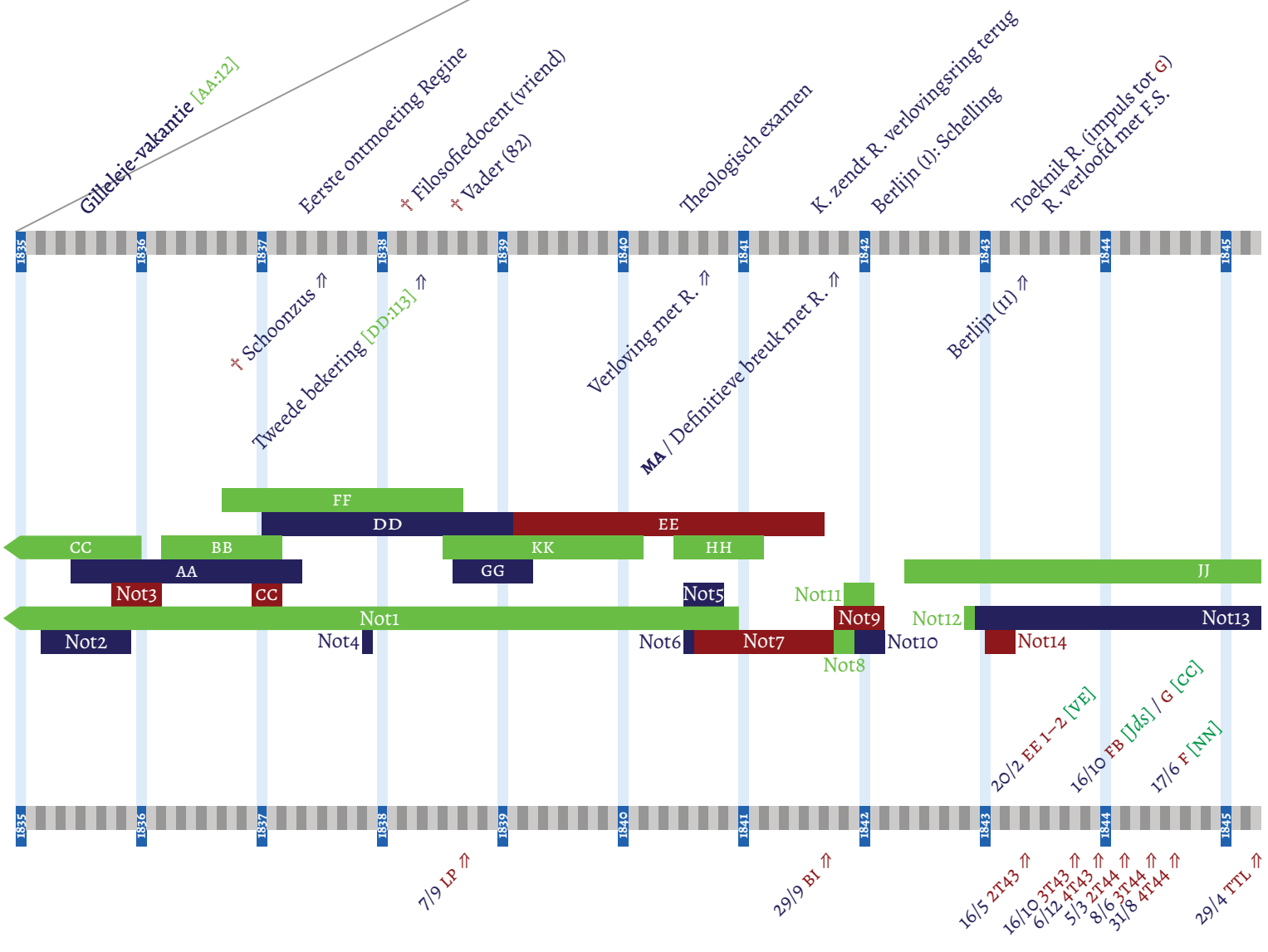
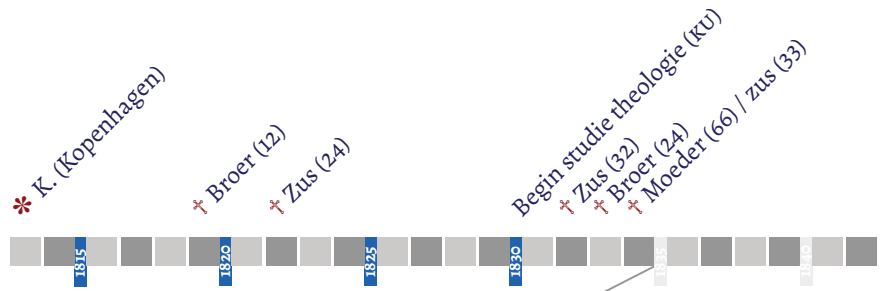


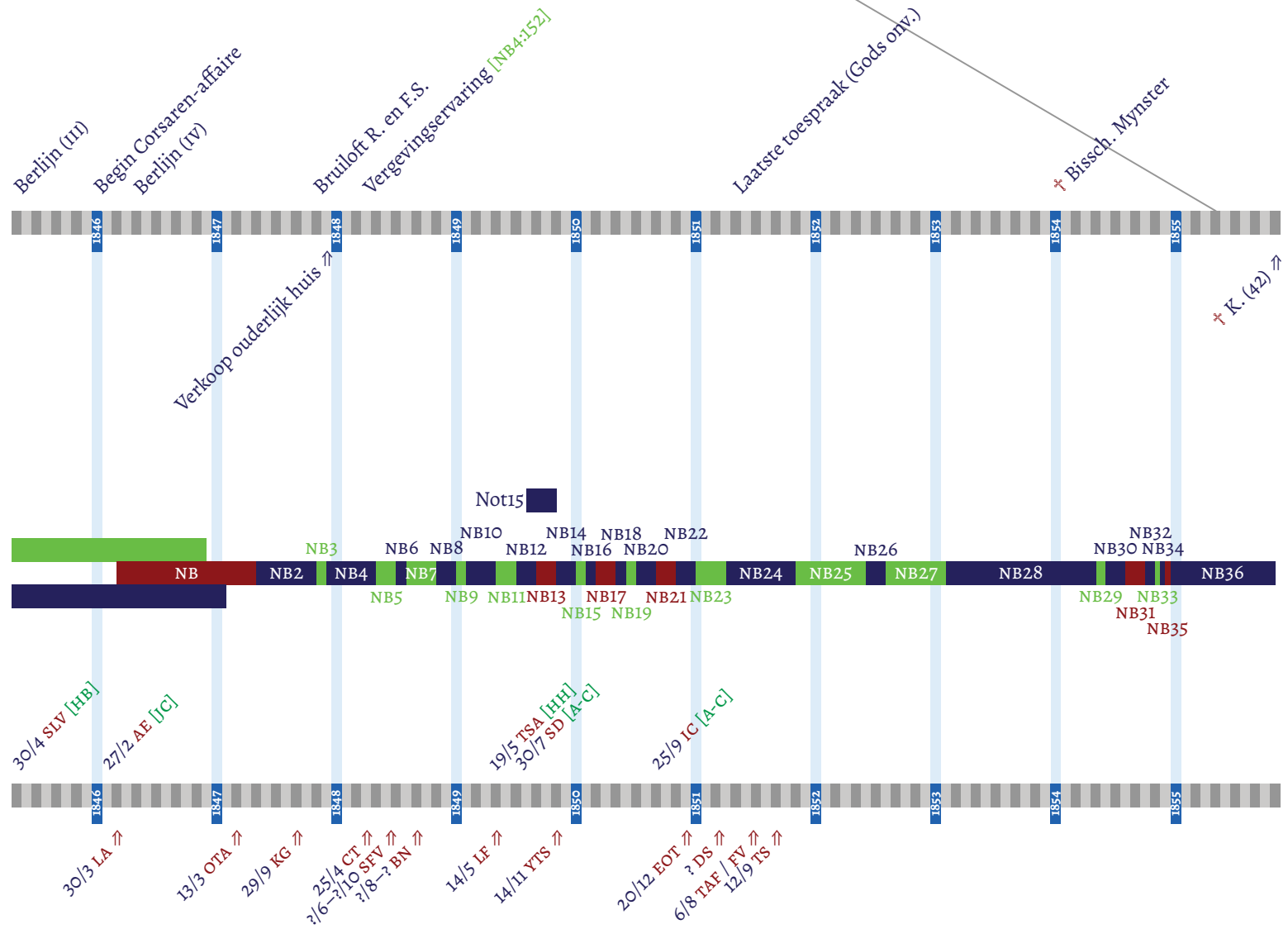




BIJLAGE 2

Kierkegaards leven en werk





Berlijn (III)

Begin Corsaten-affaire  
Berlijn (IV)

Bruiloft R. en F.S.  
Vergevingservaring [NB4:152]

Laatste toespraak (Gods onv.)

† Bissch. Mynster

Verkoop ouderlijk huis †

† K. (42) †

Not15

30/4 SLV [HB]

27/2 AE [JC]

30/3 LA †

13/3 OTA †

29/9 KG †

25/4 CT †  
3/6-3/10 SFV †  
3/8-3 BN †

14/5 LF †

14/11 YTS †

19/5 TSA [HH]  
30/7 SD [A-C]

25/9 IC [A-C]

20/12 EOT †

3 DS †  
6/8 TAF / FV †  
12/9 TS †

NB3 NB6 NB8 NB10 NB12 NB14 NB16 NB18 NB20 NB22 NB24 NB25 NB26 NB27 NB28 NB29 NB30 NB32 NB34  
 NB5 NB7 NB9 NB11 NB13 NB15 NB17 NB19 NB21 NB23 NB31 NB33 NB35  
 NB NB2 NB4 NB7 NB9 NB11 NB13 NB15 NB17 NB21 NB23 NB24 NB25 NB26 NB27 NB28 NB29 NB30 NB31 NB33 NB35