

Oecumene en medemenselijkheid bij Søren Kierkegaard

Kosmos en Oecumene 9:139-145, 1975

drs. Sixtus W. Scholtens

Het is geen wonder dat kerken, theologieën, zelfs atheïsten, Kierkegaard voor hun karretje gespannen hebben: in zijn oeuvre vindt men stokken om iedere hond te slaan. Al in de vorige eeuw bestreden bevindelijken en rationalisten in de Deense Staatskerk elkaar met Kierkegaard. Die annexatiepogingen gingen door, toen -vooral in Duitsland, na 1974 - 1978- de systemen van wijsbegeerte en theologie in hun voegen begonnen te kraken. Toch stonden in de tijd vóór 1945, zowel voor Rome als Reformatie, vele egestellingen nog principieel overeind

Eén bed

Wat Kierkegaard betreft moesten beide 'kampen' in Duitsland hun kennis van de teksten ontlenen aan Christoph Schrempf, zijn eerste Duitse vertaler. Deze had, net als Procrustus, maar één bed in huis. En of zij wilden of niet: evengoed Barth als Przywara, waren in dat bed al toegetakeld, voordat Kierkegaard zelf, met alles wat hij inmiddels had losgeslagen, aan het woord kon komen. Zo had Erich Przywara S.J. in 1929 *Das Geheimnis Kierkegaards* gepubliceerd, met niet weinig, achteraf vrij onverteerbare, roomse annexaties én met 'analogia entis' als sleutel tot de 'hele' Kierkegaard. Geen wonder dat Barth reageerde. Nog afgezien van het een-nachts-ijs van Schrempf waarop de groten van de vóóroorlogse theologie moesten schaatsen: het was simpelweg onvermijdelijk dat men Kierkegaard nog slechts aforistisch kon benutten. Eerst de laatste vijftien jaar wordt voor de Denen zelf, dank zij het onderzoek van Thulstrup, Malantschuk e.a., de samenhang van de totaliteit pas een beetje duidelijk. In oecumenische zin betekent dit dat Kierkegaard beide, Rome én Reformatie tegelijk iets te zeggen heeft, sinds zij, of zij willen of niet, als lotgenoten vastklampen aan het wrakhout van hun gezamenlijke kerkelijkheid. Het lot heeft gewild dat Kierkegaard, vooral in Duitsland, al is opgehangen aan de titel van zijn eerste boek *Of/Of*. Die titel suggereert al de ontkenning van een tegendeel. Dit 'of-of' van Kierkegaard zou dan bestaan in de onverzoenbare tegenstelling tussen natuurlijke godsdienstigheid en christendom. Maar in feite betoogt Kierkegaard, en zelfs reeds zijn pseudonymisch 'IQ-op-poten', Johannes Climacus de 'godsdienstfilosoof', die het verschil tussen denken en geloven juist op de uiterste spits drijft, dat het paradoxaal-christelijke nimmer kan worden losgemaakt van zijn 'vitale fluidum', de algemeen-menselijke godsdienstigheid.

Alternatief

Het werkelijk alternatief ligt bij Kierkegaard echter in het verschil tussen de esthetische levenswijze (van roofofbouw op het leven) en de daarmee verbonden speculatieve Godbenadering enerzijds, en -aan de andere kant -de ethisch-religieuze (van eigen vrijheid als opdracht Gods), zowel in de vorm van algemeen-menselijke godsdienstigheid, als in die van het christelijke. Zulks ondanks het feit, dat de sprong naar christendom nimmer rationeel te verantwoorden is. Vooral in Duitse interpretaties ontstond daardoor het misverstand dat Kierkegaard zeer geschikt kon dienen als reformatorisch paradepaard voor de paradox (een term, zoals de computer thans aantoonde, die Kierkegaard uitsluitend onder pseudoniem gebruikte!). Anderzijds werd hij ingepalmd door het katholicisme, zo niet wegens zijn pleidooi voor celibaat en klooster, dan vanwege zijn meesterlijke analyses van algemeen-menselijke religiositeit.

Gods dubbelspion

Maar Kierkegaards positie -en dat heeft Przywara in 1929 ongeloofwaardig vroeg en scherp doorschouwd- is vrij wat genuanceerder. Als 'analogia entis' zou betekenen, dat de mens op grond van de relatie tussen schepping en Schepper het mysterie van God louter notioneel in een glashelder blok diepvries vast kan leggen (zoals de neo-scholastiek de facto heeft gedaan), dan vindt het mysterie in Kierkegaard een even felle verdediger als in Karl Barth. Als anderzijds het verschil tussen Schepper en schepping zo beklemtoond wordt, dat God er aan dreigt 'dood te gaan' (net als aan de neoscholastieke overduidelijkheid), dan wordt Kierkegaard opeens weer 'rooms'. Maar op het bekende 'entweder-oder' van de polarisatie kan men hem nimmer vangen. Langs geheel eigen wegen herformuleert Kierkegaard op zijn wijze wat al eerder in de Middeleeuwen werd gezegd: dat bij nog zoveel gelijkens tussen schepping en Schepper, het anders-zijn van de Schepper toch immer groter is. Wie deze twee polen weet te saueren: de gelijkens én het anders-zijn van God, loopt toch nog weer het derde gevaar, dat hij de spanning zelve tussen dat wel-en-niet weer vergoddelijkt. Daar lijkt het nogal op bij de onruststoker Kierkegaard. Heeft hij persoonlijk die transparantie, die dat wel-en-niet in de mens moet verzoenen, zelf ooit gevonden? Wie hierover een uitspraak doet, oordeelt over een mens: '*Hoe zelden treft men mensen die met hun denken transparantie verwerven in de verhouding tussen hun denken en bestaan?*', zegt hij zelf (VII 1 A 140). Maar zulk een oordeel komt niemand toe. Voorlopig is voor kerk en theoloog alleen maar belangrijk dat zij, ieder voor zich, de beide accenten van wel-en-niet in hun existentie verzoenen tot dat zowel-alsook van dat 'transparant-geworden-bestaan', zoals Kierkegaard het beschreven heeft; en niet alleen beschreven. 'Analogia entis', die steeds meer denk- of woordenspel dreigt te blijven, wordt volgens Kierkegaard pas werkelijkheid in caritas.

Oecumenische relevantie

Hier ligt zijn oecumenische relevantie. Dat de oecumene uiteindelijk met caritas gewogen wordt is echter bij hem niet die bekende trefzekere

dooddoener uit de mond van de simpele ziel, die de (even zo noodzakelijke) discussie niet kan volgen en daarom maar triomferend de kibbelende theologen tot beschaamd zwijgen brengt, door op caritas te wijzen. Voor Kierkegaard moet echter, ook in het denken (ook tussen confessies) de weg van argumentatie eerst ten einde toe worden begaan: *'Maar alle dialectiek bij elkaar kan voor dit individu de zaak niet concretiseren. De dialectiek is inderdaad een welwillende macht die ons helpt te vinden waar het Absolute van geloof en aanbidding zich bevindt, daar nl. waar het verschil tussen wel- en niet- weten ineens stort in absolute aanbidding. Zelf is de dialectiek niet in staat het absolute te zien, maar zij voert het individu er heen en zegt dan : 'Hier moet je wezen, daar sta ik borg voor: als je hier aanbidt, aanbid je God'. Maar de aanbidding zelf is geen dialectiek meer'* (VII 426). Bij alle nadruk op het verschil tussen mens en God wordt de mogelijkheid om dit verschil te ervaren, reeds vooraf bepaald door de herkenning in gelijkenis: *'...Al ons praten over God is natuurlijk menselijk praten. Hoezeer wij ook trachten het misverstand te verhoeden door onmiddellijk weer terug te nemen wat we net hebben uitgesproken: om niet helemaal te verstommen, moeten we toch de menselijke maatstaf gebruiken als wij willen spreken over God'* (X 306). Dus toch het fameuze 'Anknupfungspunkt': *'Als wij, mensen die we zijn, ons een voorstelling van Gods grootheid willen maken, worden we vanzelf verwezen naar die waarachtig-menselijke grootheid die liefde heet'* (ib.). Met dit 'juiste milieu' tussen de uitersten herneemt Kierkegaard, ook theoretisch, de beste traditie van hoogbloei der Middeleeuwen en plaatst hij zich nadien tussen Rome en Reformatie tegelijk. Toch gaat het hem niet om theorie, maar om waarachtigheids-gehalte. Daarom is zijn waarde-oordeel over beide even streng: *'Het katholicisme heeft goed gezien dat de geestelijkheid zo weinig mogelijk van de wereld moet zijn. Vandaar het celibaat en ascese want het medium van Gods Woord mag niet zelfzuchtig worden. Maar de geestelijkheid wierp zich op als tusseninstantie en zo werd het aflatenhandel. Dat heeft het protestantisme goed gezien. Daarom verkondigde het dat de geestelijkheid gelijk aan alle anderen moet zijn. Zo ontstond echter een geheel verwereldlijkte geestelijkheid en als zo'n medium het geluid van Gods Woord moet voortplanten. kun je net zo goed kapokmatrassen nemen'* (XI 1 A 532}. Goed, inmiddels heeft de Reformatie weer kloosters en tolereert Rome kopschuw zijn eerste gehuwde pastores.

Godsverduistering en zelf-vervreemding

Wat Kierkegaard veel intensiever bezighoudt dan het specifieke van Rome of Reformatie, is de desintegratie van de voorwaarden tot religiositeit-zonder-meer. Zelfs zijn felle aanval op de Staatskerk was geen antikerkelijkheid, zoals sommigen graag menen: het was voor hem vooral een poging om door middel van shockeffecten die kerk te helpen zichzelf weer te kunnen worden. Hét religieuze probleem (van individu en kerk} ligt voor Kierkegaard in de vervreemding van de mens aan zichzelf, aan de natuur, aan samenleving en kerk en tenslotte aan God. Dit begrip

'vervreemding' houdt, in breedste zin, een onmacht in tot beleving of het aangaan van verhoudingen, -allereerst de verhouding tot zichzelf. Het is typerend voor Kierkegaard dat juist de eenvoudigste woorden steeds zijn diepzinnigste zijn. Zo ook het woord '**Forhold**' (soms 'Rapport'}). Telkens als hij spreekt over het wezenlijkste in de mens, spreekt Kierkegaard met het woord '**verhouding**'. Zo is de mens, naar diepste wezen, een verhouding (t.w. van het gegevene van lichaam en psyche), waartoe hij kiezend nog in verhouding moet treden (hij moet nog 'geest' worden), - door dat gegevene als opgave te aanvaarden. Eerst zo komt de mens niet alleen tot zichzelf, maar ontdekt hij tegelijk ook dat hij, wezenlijk, een Godverhouding is. Hij ontdekt dat hij niet eigenmachtig, maar geponeerde vrijheid is. En in die grondige diepte van zelfbezinning ontdekt hij ook dat zijn medemens zijn broeder of zuster is, omdat óók de ander bij wezen diezelfde religieuze relatie is tot zichzelf, tot God en tot mij als medemens. De mens ontdekt, in zijn lichamelijk-psychische gegevenheid, dat hij altijd al in verhouding stond tot de Grond-van-zijn-grond. Door deze diepste verhouding tot zichzelf concrete werkelijkheid te maken (door het 'oog van de naald', langs 'the narrow pass' en 'tweemaal geboren' zoals Jezus dat van Nikodemus vraagt), komt de mens tot 'transparantie', in de zin van de hierboven geciteerde tekst. **Zo is naastenliefde: participatie aan het (vreemde) wezen van de ander, zonder deze in bezit te nemen, juist door het anders-zijn van die ander optimaal te helpen ontplooien.** Men vergaloppeert zich bij Kierkegaard gemakkelijk, juist omdat de simpelste termen bij hem nimmer zomaar van alles kunnen betekenen, maar steeds met ongelooflijke precisie zijn vastgelegd. Alle andere betekenissen van de versleten pasmunt 'verhouding' gaan steeds weer op deze grondbetekenis terug, óók in de zin van de analogie zoals zojuist omschreven, waardoor Brunner en Przywara zichzelf in Kierkegaard herkenden en Barth met hem brak.

Zelfs anekdotische trekjes zijn in dit verband niet onbelangrijk. Zo formuleerde Kierkegaard zijn beroemd geworden contactvermogen op straat steeds weer met de woorden 'zich in verhouding plaatsen tot iemand'. Ook Brøchner herinnert zich dat: '*Met één oogopslag kon hij zich 'in verhouding zetten' (zoals hij altijd zei) tot een voorbijganger. Er was niet één op wie zijn blik niet een buitengewoon effect had. En hij verbijsterde mij steeds met het gemak waarmee hij met ieder een gesprek kon aanknopen, steeds de draad van het vorige gesprek weer opnam en de conversatie verder voerde tot een punt, waar zij later weer kon worden opgenomen*'. Wellicht komen we, in dit tijdperk van gesprekstechniek, hier het dichtste ook bij de pastoraal-oecumenische betekenis van Kierkegaard. Maar dan eerst nog even terug naar het pseudoniem Johannes Climacus, bij wie de beginselen van dat gesprek reeds beschreven staan.

Conversatie bij Johannes Climacus

In *Wijsgerige Brokken* (1844) en het *Afsluitend onwetenschappelijk naschrift* (1846) gaat Kierkegaard-Climacus in de clinch met Hegel. Voor Climacus is dit concrete, ongevraagde, toevallige bestaan het uitgangspunt van alle denken, hoe weerbarstig dit toevallige ook te vatten is. De natuurlijke, ja aards-dierlijke grondslag van onze existentie is het elementaire. De zin van dit bestaan is: zichzelf te worden, vrij te worden, zichzelf te verstaan. Dat is niet: abstract-denkende het wezen te vatten, maar: handelend te bevestigen wat altijd-al de zin van mijn bestaan als gegeven was. Ieder krijgt in die omgang met zichzelf vroeg of laat met een Macht te doen, die hem in zijn vrijheid reeds geponeerd had. Ik zal die Macht niet ontmoeten als ik, abstract denkend, mijzelf aan mijn pruikstaartje optil als Von Münchhausen, wegwippend over het weerbarstige oerfeit dat ik er ongevraagd ben en bestemd ben om dood te gaan. Deze gedachten bepalen mede de omgang met mijn medemens. Ook de ander heeft als levensdoel in zichzelf vrijelijk het goede te verwerkelijken. Daaruit volgen voor Climacus enkele principes:

- 1) ik kan onmogelijk de verantwoording voor het bestaan (de vrijheid) van een ander overnemen;
- 2) iedere beïnvloeding of macht die de vrijheid van de ander om zichzelf te worden belemmert, is onmenselijk;
- 3) men mag de ander nooit opinies opdringen of hem (haar) met privatissima belasten.

In één woord wordt deze heilige stelregel: men mag de ander slechts nabijkomen op zo'n wijze, dat die ander daardoor zichzelf naderbij komt.

Met dit beginsel voorop begrijpt men waarom Kierkegaard aan politici en predikanten vaak 'propaganda' verwijt. Ook verklaart het de methodiek van heel zijn oeuvre en de veelheid van zijn pseudoniemen. Je moet de partner opzoeken waar hij staat, en daar beginnen. Vandaar de veelheid en mogelijkheden tot zelfherkenning in de stoet van 'typen' die Kierkegaard ten tonele voert. En het diepste motief is steeds: er is geen onmenselijker (en dus: godslasterlijker) omgang met medemensen dan dwang en indoctrinatie met systemen die, als Von Münchhausen, deze concrete mens er toe misleiden niet éérs de verantwoording voor zijn ongevraagde, sterfelijke bestaan te aanvaarden. Hier staat ook 'godslasterlijk', omdat volgens Climacus, voor de mens die wel weet zichzelf als opgave te moeten verwerkelijken, al het andere uiteindelijk als 'God' moet worden verstaan; zulks in die zin, dat het andere uiteindelijk de Macht is die wil dat de mens tot uitbloei komt en vreugde beleeft aan de hem geschonken vrijheid. **'God' is dus voor Climacus** het begrip van het gebeuren dat de mens steeds weer het goede wordt toebedacht, dat hij wordt uitgenodigd, zelfstandig steeds vrijer te worden. 'God' is het begrip van een immer-reeds geschiedende zelfmededeling van het goede (de vrijheid) aan mensen. **Omgekeerd is voor Climacus de 'mens'** dan degene, wiens bestaan uit deze zelfmededeling van de vrijheid voortkomt.

Anders gezegd: 'God' is die zorg dat alle mensen mens worden, en 'mens' is dan weer: dat ik mij deze zorg eigen maak en er aan beantwoord.

'Voor-God-bestaan' betekent dan: dat ik God als God waarneem en daardoor een tegenover-gestelde word, die in Gods ogen die werkelijkheid krijgt, welke God met mij bedoeld heeft. Pas in de vrijheid horen Oorsprong en het afgeleide samen. Eerst ook hier komt de volle inhoud van begrip en werkelijkheid van 'liefde' tot uiting, want liefde zonder vrijheid is geen liefde.

Variaties op het thema 'liefde'

Het is met bovenomschreven uitgangspunt, dat Kierkegaard en zijn pseudoniemen het fenomeen liefde beschrijven. Het is in dit bestek niet mogelijk daarvan meer dan de belangrijkste aspecten beknopt te vermelden :

A) Het sensuele en ethische aspect van de liefde,

vooral beschreven in *Of/Of* (1843) aan de hand van alle mogelijke relaties tussen man en vrouw.

1) Primair staat de zinnelijkheid voorop. Deze kan nimmer zuiver bestaan, omdat de mens ook al is aangelegd op regeling en verheldering van het louter-instinctieve. Met behulp van figuren uit Mozarts opera's geeft Kierkegaard een typologie van het sensuele door er de uitersten van te beschrijven. Zo is Cherubino de sensualiteit zonder concrete expressie; het begeren dat zichzelf nog begeert. Voorts is Papageno het andere uiterste: zijn begeren is concreet met het-doet-er-niet-toe-wie. En Don Juan is naar de intensiteit van begeerte van Cherubino en naar de concrete hoeveelheid van Papageno de onmogelijke synthese van de twee vorige.

2) De bewuste ontkenning van het tevens-geestelijke aspect in de liefde wordt door Kierkegaard in diverse verzelfstandigde typen ten tonele gevoerd. Allen hebben, met diverse motieven, tenslotte hetzelfde kenmerk dat zij de vrouw zien als genot in wegwerp-bekers. Daarbij gaat het Kierkegaard er om de principiële onmogelijkheid van louter-sensuele liefde aan te tonen.

3) In het tweede deel van *Het een of het ander* komt het ethische aspect er bij. Hij beschrijft dit d.m.v. Assessor Wilhelms ideale huwelijk als evenwicht tussen het sensuele en het ethische. Wilhelms kritiek op de romantische liefde is, dat deze van de tijd abstraheert; zij overwint de tijd niet. maar negeert deze. Twee verliefden willen a.h.w. louter-eeuwigheid zijn. De uitweg uit dit conflict ligt in de wil om de liefde ook als plicht te kiezen. Want het eeuwig moment in de liefde is niet 'los verkrijgbaar', doch slechts in synthese met de tijd. Ook de reflectie voegt zich nu toe aan de verliefdheid, d.w.z. wat eerst louter gave (toeval) was, wordt nu ook keuze, opgave (noodzakelijkheid). Daarom kan de verliefdheid ook niet vrijblijvend tegenover het huwelijk staan: zij bevat deze verhouding reeds van het begin af. Verliefdheid is nog zonder geschiedenis; liefde 'maakt historie'. Verliefdheid is alleen nog maar bezit; huwelijk ook voortdurende uitdaging tot verwerving.

4) Aan het eind van het boek vraagt de auteur zich af of Wilhelm in zijn harmonisch huwelijk niet toch iets vergeet. Is bij alle zaligheid van vereniging toch elk individu uiteindelijk niet eenzaam? Wilhelm denkt, te optimistisch, het absolute-in-het-relatieve te kunnen verwerklijken. Zijn horizon reikt niet verder dan 'law and order'. Hij wil als ethicus, die alles als gave Gods geniet, eigenlijk niet weten, dat het leven ook klappen uit kan delen, waardoor een nog verdere horizon (die van religieuze ontwikkeling) de mens juist met het algemeen-menselijke in konflikt brengt.

B) Deze grensincidenten

tussen het ideaal-humane en het religieuze in strengere zin zijn uitgevochten door allen die botsten op het algemeen-menselijke. Reeds Agamemnon en Sokrates hadden daar weet van, net als Jefta, Job en vooral Abraham. God kan de mens tot 'aparten' isoleren, zoals Abraham een 'aparte' (d.i. gelovige) werd, toen hij het humanitaire gebod dat je je kind niet vermoordt, meende te moeten overstijgen.

C) Liefde in christelijke zin.

Voor Kierkegaard is iedere gelovige, door het geloof zelf, zo'n aparte. D.w.z. de laatste verantwoording voor je leven leg je tenslotte moederziel alleen af tegenover God. Dit geloof raakt ook de liefde. Minstens al doordat ik mij t.a.v. mijn partner kan afvragen: *Waar haal ik uiteindelijk de zekerheid vandaan dat deze andere net diegene is, die altijd-reeds verwacht werd?* Natuurlijk zijn er vele gronden en, Goddank, ook vanzelfsprekendheden, waardoor ik die ene partner kies. Maar al die argumenten zijn uiteindelijk slechts signalen die mij opmerkzaam moeten maken op een laatste, diepste, religieuze grond het geloof in God waarin die ander ook zijn (haar) zelf geworteld weet. Om liefde werkelijk onschokbaar te maken is denkende ontvouwing nodig van wat immer-reeds als genade geschonken was. Maar men zou hier krankzinnig van kunnen worden, als niet ook dit denk-resultaat weer moet worden teruggeïncarneerd in dit concrete leven met mijn partner.

1) Het is pas in deze zin dat liefde een openbaring is van God aan de wereld. Als hier dan het irriterende woord valt dat liefde ook 'plicht' is, wordt plicht door Kierkegaard niet bedoeld als wettelijkheid of als een grond van-buiten-af. Want 'plicht tot liefde' betekent in werkelijkheid dat de mens er van binnen uit op is aangelegd om de liefde, die aanvankelijk vooral uiterlijkheid en hebben is, te laten uitgroeien tot innerlijkheid en zijn. Ware liefde scheidt eenheid in het toevallige en veelvuldige, en zij fundeert datgene wat aanvankelijk nog slechts voorliefde is tot in de Grond.

2) Omgekeerd is liefde ook antwoord van de mens aan God. Wie door deze verinnerlijking tot het inzicht gekomen is dat God als Grond van de liefde tot mijn partner immer-reeds mede gegeven was, geeft zijn liefdes-antwoord aan God de vorm van het woord: ' Jij zult je naaste beminnen

als jezelf'. Dit Jezus-woord is voor Kierkegaard geen kreet, maar weer een woord met uiterst precieze betekenis :

- a) 'De ander beminnen als jezelf'. Wat betekent hier 'als jezelf' ? Het houdt in dat ik mezelf zie en bemin in die diepe grondigheid, waar ik ontdekt heb dat ik een gave van God aan mezelf ben. Deze definitie van mezelf (en geen oppervlakkiger} moet dan ook op de naaste worden overgedragen. Zoals ik, in deze diepe zin, mezelf tot doel van al mijn handelingen mag maken, zo moet ik ook mijn naaste als doel van al mijn handelingen maken. Zo wordt 'naaste' de verdubbeling van mijn eigen zelf. Want waarachtige eigenliefde als het 'ja' tot mezelf, wordt aldus het eeuwige 'ja' tot ontmoeting met de ander in de concreetheid van de tijd.
- b) "Náásten-liefde"! Sensuele liefde is per se voorliefde. Maar de naaste is radicaal iedere medemens, althans indien de liefde zo grondig wordt verstaan als hierboven werd omschreven: zij is onafhankelijk van uiterlijkheid en toevalligheid. Hoe verschillend haar uitingen ook mogen zijn, -zij maakt zich nooit afhankelijk van de reacties van de ander. De ander kan zelfs antwoord weigeren: in dat geval wordt liefde lijden.
- c) Naastenliefde als verwerkelijking van de liefde tot God-in-de-medemens. Zo wordt iedere verhouding tot iedere medemens een gewetenszaak. Christelijke liefde loopt per se over een Derde Instantie, waardoor ook pas de mogelijkheid gegeven is dat twee zich op elkaar kunnen betrekken; de derde instantie blijkt dus eerste te zijn. *'Wereldse wijsheid meent', zo zegt Kierkegaard (in Daden van Naastenliefde), 'dat de liefde, een verhouding zou zijn tussen mens en mens. Maar het christendom leert dat liefde een verhouding is tussen mens en God en mens'*. Er werd al opgemerkt dat alle mensenliefde steeds al een reactie is op de steeds voorafgaande liefde van God. Maar God is 'achter de wolken', en abstracte liefde is geen liefde. Daarom is de naaste Gods vertegenwoordiger. En daarom .zegt Kierkegaard : *'Hij die bemint kan de ander niet in liefde bezitten, zonder dat men met die ander ook aan God toebehoort. Een mens mag zelfs de ander nooit toebehoren als ware die ander alles voor hem'*.

Men hoort hier dus weer Climacus, de 'heiden', met zijn heilige stelregel van het relationele, nu duidelijk aangevuld door de gelovige Kierkegaard. Om misverstanden t.a.v. de natuurlijkheid van voorliefde te voorkomen: *'Dit betekent nog niet dat je geen voorkeur voor je geliefde mag hebben; anders zou het begrip 'naaste' het grofste bedrog worden'*. Dát Kierkegaard de naastenliefde zo sterk benadrukt komt niet van de frustratie van zijn eigen vrijage met Regine Olsen. Het is een zaak van prioriteit, die 'dat in gezelligheid genestelde christendom' weer eens aan de neus gewreven moet worden. Daarom zegt hij: *'Je vrouw moet allereerst je naaste zijn; dát ze ook je vrouw is, is een nadere bepaling van jullie bijzondere verhouding tot elkaar. Maar datgene wat het eeuwig-baserende is, moet aan alle bijzondere vormen van liefde ten grondslag*

liggen'. **Daarom betekent 'een ander beminnen' uiteindelijk: hem of haar te helpen naar de liefde tot God.**

Hiermee is de cirkel rond en komen we weer op de uitgangspunten voor alle menselijke verhoudingen, zoals hierboven geschetst, uitgaande van Climacus' stelregel dat men de ander slechts nabij mag komen op zo'n wijze, dat die ander daardoor zichzelf (zijn grond, God) naderbij komt. **De 'grondigheid' (Kierkegaard interpreteert het woord 'stichtelijk' steeds in deze grondige bouwvakkers-zin), waarmee Climacus tewerk gaat en door Kierkegaard wordt aangevuld, is nog steeds actuele stof ter overweging, wanneer ons thans in de oecumenische verhoudingen de vraag beklemt, hoe en in welke richting relaties van vriendschap en liefde uit kunnen groeien tot een wederzijds geluk, waarin twee elkaar dieper 'stichten', dan wij als kerken vermochten waar te maken.**