

## WIE ZIJN ZIEL BEHOUDEN WIL

Dietrich Bonhoeffer als man uit één stuk

Dr. F. de Lange

... een mens, wiens leven onder de gruwelijke schaar van het bestaan nooit meer geworden is dan een fragment en van wie men altijd twee dingen zal moeten zeggen. Wat is dit een mens uit één stuk! En: wat is deze mens stuk gegaan en aan flarden. Neen, drie dingen: en hoezeer is hij in dit alles representatief geweest voor meer dan één...

G.Th. Rothuizen!

### Wens en gedachte?

In het onderzoek waaraan Dietrich Bonhoeffers theologie in de veertig jaar na diens dood is onderworpen spelen twee thema's een grote rol: de nauwe verwevenheid van theologie en biografie, en de vraag naar de eenheid van Bonhoeffers theologie. Beide thema's hangen sterk samen, en waren ook voor Bonhoeffer zelf van groot gewicht.

En dat met name tijdens zijn gevangenschap in Tegel. Zo distantieert hij zich op 21 juli 1944 (een dag na de mislukte aanslag op Hitler die Bonhoeffer had mee helpen voorbereiden) in zekere zin van zijn boek *Nachfolge*, dat hij een zevental jaren daarvoor had geschreven, al haast hij zich er vervolgens aan toe te voegen dat hij, ondanks de gevaren die hij in het boek onderkent, er nog steeds achter staat (WEN 401). Dat Bonhoeffers leven een leven in fragmenten is geweest — het zijn zijn eigen woorden. 'Das Unvollendete, Fragmentarische unseres Lebens empfinden wir darum wohl besonders stark', schrijft hij op 20 februari 1944 aan zijn ouders, die hij nog tot de generatie gelukkigen rekenen wil welke het leven nog als een 'ausgeglichenen und erfüllten Ganzen' heeft gekend (WEN 242). Hij daarentegen vergelijkt de zijne met het thans gebombardeerde Berlijn: van beide blijven slechts brokstukken over.<sup>2</sup> Maar Bonhoeffer kan geen keer over het fragment spreken of hij noemt er het geheel bij, waarvan het deel uitmaakt. 'Es kommt wohl darauf an', herhaalt hij tot twee maal toe, 'ob man dem Fragment unseres Lebens noch ansieht, wie das Ganze eigentlich angelegt und gedacht war und aus welchem Material es besteht' (WEN 246, vgl. 242). Even wezenlijk voor Bonhoeffer is het inzicht dat zijn leven stukwerk is gebleven, als de overtuiging dat het een geheel had moeten worden. Of toch ook: op een of andere wijze is geworden?

Men hoeft de brieven uit de gevangenis maar door te bladeren om te zien hoe Bonhoeffer door de idee van een persoonlijke eenheid is gegrepen. Meermalen verwoordt hij tegenover Bethge dat zijn leven volstrekt rechtlijnig en ongebroken verlopen is, ja dat ook dat van zijn vriend de continuïteit

heeft gekend. 'Einen Bruch in unserem Leben haben wir eigentlich beide nicht erfahren' (WEN 330, vgl. 297). Of het nu de Witiko van Stifter is die uittrekt om 'das Ganze' te doen of de leerling van Jezus die *anthropos teleios* heeft te zijn; of Bonhoeffer nu met Jacobus een afkeer van de *aner dipsychos*, de gespleten ziel, of met Bach een voorliefde voor de harmonie van contrapunt en cantus firmus verwoordt; of hij bezwijkt voor het mystiek-esthetische ideaal van de 'Einfalt' of voor het ethische recht-toe-recht-aan dat het verzet nodig heeft (WEN resp. 225, 246, 331 vv., 238, 418, 420, 27) overall is het de mens uit één stuk, 'der persönlich wirklich Intakte' (WEN 262) aan wie het menselijk denken en doen gemeten wordt. Staat hier nu wens tegenover gedachte? Ideaal tegenover werkelijkheid? Doel tegenover streven? Persoonlijke norm tegenover feit? Loopt daar waar Bonhoeffer deze persoonlijke eenheid voor zichzelf opeist niet behoren en zijn wat door elkaar?

In elk geval is deze idee van persoonlijke eenheid richtinggevend geweest voor de latere omgang met Bonhoeffer's theologie. Ook deze hebben we immers alleen in fragmenten overgeleverd gekregen. De door Bonhoeffer geplande *Ethik* is nimmer voltooid, en hetzelfde lot was de studie over de mondige wereld en de religieuze mens beschoren die hij in de gevangenis aan het schrijven was (WEN 414 vv.). De wereldwijde impuls die Bonhoeffer aan de na-oorlogse theologie heeft meegegeven komt voort uit wat brieffragmenten en losse notities, postuum door Bethge uitgegeven. En ook de theologie die Bonhoeffer zelf van de drukpersen heeft zien komen, oogt nu niet bepaald als harmonieuze eenheid. De academische systematiek van SC en AS verdraagt zich ogenschijnlijk slecht met de christelijke mystiek van N, en beide staan op hun beurt weer op gespannen voet met de zo wereldse ethiek en theologie van E en WEN. Hebben we in al deze werken dezelfde Bonhoeffer wel voor ons?

Het Bonhoeffer-onderzoek heeft voor dit probleem, hoe ooit te kunnen spreken van 'Bonhoeffers theologie' een oplossing bedacht. Daarin spelen de brieffragmenten uit Tegel een grote rol. De persoonlijke eenheid die Bonhoeffer daarin zichzelf zo innig wenste en toedacht is het uitgangspunt voor de omgang met het totaal van zijn theologie. Ook deze, hoewel fragment gebleven, maakt deel uit van een geheel, dat een eenheid vormt, zoals Bonhoeffers brokstuk gebleven leven toch een man uit één stuk in zich herbergt. Een biografisch ideaal wordt daarmee tot theologische vooronderstelling.

Op grootse wijze vinden we dit uitgangspunt uitgewerkt bij Ernst Feil. Zijn imposante reconstructie van Bonhoeffers theologie, die veelal als systematische pendant van Bethges al even indrukwekkende biografie wordt gezien, rust op deze stelling: 'In der Behandlung Bonhoeffers haben wir also von einer Einheit auszugehen, die zunächst eine Einheit des Lebens ist (...) die dann aber auch eine Einheit der Theologie ist.'<sup>3</sup> Hoe deze eenheid nu vervolgens gedacht moet worden, dat is punt twee. Of zij nu als een dialecti-

sche eenheid via kwalitatieve sprongen (Hanfried Müller) of als eenheid via breuk tot eenheid (Rainer Mayer) of als de continue eenheid van een ontwikkelingsproces (Feil zelf) gezien moet worden, daarover gaan de meningen uiteen. De idee van de persoonlijke eenheid blijft voor het totale Bonhoeffer-onderzoek echter punt van vertrek en oriëntatie. 'Bonhoeffer selbst hat sein Leben als eine Einheit gesehen', stelt Feil met een beroep op de boven geciteerde brieven uit de gevangenis vast.<sup>4</sup> Hij lijkt daarmee Bonhoeffer zelf aan zijn kant te hebben.

Het is deze veronderstelling, gemeengoed geworden in het onderzoek van Bonhoeffers theologie, die ik in dit opstel nader wil toetsen. Ik wil daarmee niet nog een steentje bijdragen aan de schier eindeloze discussie over de discontinuïteit of continuïteit in zijn theologie, maar het feit van deze discussie zelf aan de orde stellen. Berusten al die reusachtige Bonhoeffer-reconstructies niet op het lemen voetstuk van een persoonlijke eenheid die wellicht geen eenheid was? En verstond Bonhoeffer zelf zijn leven wel als een eenheid? Is met die paar brieffragmenten uit Tegel alles daaromtrent gezegd? Ik zal laten zien dat Bonhoeffer niet zo 'eenvoudig' over 's mensen identiteit (de zijne inclusief) dacht, als veelal voor deze man uit één stuk aangenomen wordt. Daar zal ik mijn handen vol aan hebben, zodat voor de vraag wat dit betekent voor het onderzoek naar zijn theologie weinig ruimte meer over zal blijven. Laat staan voor de vraag naar hoe het met onze huidige kansen om ooit mensen uit één stuk te worden is gesteld. Maar sinds Bonhoeffer kijken we in de theologie gelukkig anders tegen fragmenten aan.

#### *Modern en hachelijk (Habermas)*

Dat mensen met zichzelf een persoonlijke eenheid willen vormen, lijkt een even onbereikbaar als recent ideaal te zijn. Natuurlijk, de gedachte van eenheid, heelheid, harmonie zelf is zo oud als de mensheid. En dat de wereld een kosmos en geen chaos vormt, dat de mens zich daarin kan nestelen en thuisvoelen in een welgeordend geheel, dat is sinds de griekse klassieken een grondintuïtie in het westerse denken geworden.<sup>5</sup> Of deze heelheid nu gesymboliseerd wordt door het naadloze opperkleed van Christus, door de vloeiende overgangen van de Citroën DS of in de onzichtbare lassen van vliegende schotels, de eenheid is een sluimerende mythe die onophoudelijk het denken voedt.<sup>6</sup>

Deze mythische eenheid van de kosmos correspondeert met een archaische samenleving waarin de mensen nog een 'natuurlijke identiteit' bezitten. Aldus Jürgen Habermas<sup>7</sup>, die zich veelvuldig heeft beziggehouden met het vraagstuk van de persoonlijke identiteit, en aan wie ik hier het een en ander ontleen. In zo'n samenleving vindt men nog niet het bewustzijn van het onderscheid tussen een ik en de buitenwereld, terwijl ook niet tussen de normatieve realiteit van de samenleving en de objectieve natuur wordt gedifferentieerd.<sup>8</sup> Habermas maakt de vergelijking met de identiteit van een kind, dat ook nog geheel is ingebed in zijn omgeving.<sup>9</sup>

Een volgend stadium van identiteitsontwikkeling vinden we in de vroege hoog-culturen. Binnen de omvattende identiteitsgarantie die dan door de staat, de monarchie of de polis wordt gegeven, ontvangen de mensen een collectieve identiteit met specifieke rolverwachtingen en normen, waarmee de ene groep zich afgrenst van de andere (vgl. de Grieken en hun Barbaren). De corresponderende vorm van religie is in dit geval het polytheïsme: de goden van de ene groep zijn niet die van de andere.<sup>10</sup> Eerst het christendom dat aanspraak maakt op universele geldigheid heeft het mogelijk gemaakt dat mensen voluit 'ik' leerden zeggen. 'Der eine, jenseitige, allwissende, vollkommen gerechte und gnädige Gott des Christentums ermöglicht die Ausbildung einer von allen konkreten Rollen und Normen losgelösten Identität des Ich.'<sup>11</sup> De particuliere staat verplicht weliswaar zijn onderdanen nog tot een collectieve, maar de universele kerk roept daarentegen haar gelovigen op tot een individuele identiteit, als mens voor God. Dan begrijpen we ook dat dezelfde Augustinus zowel de schrijver is geworden van de *Confessiones* ('ontdekker' van de persoonlijke subjectiviteit)<sup>12</sup>, als die van de *Civitate Dei* (de eerste twee rijken-leer, nu voortaan in het westen staat en kerk voorgoed met elkaar overhoop liggen). De westerse mens wordt zo temidden van een principieel conflictueuze werkelijkheid een ik-zoeker, in wie echter de oude wil tot eenheid wakker blijft. Een harmonie, die niet meer door de mythe kan worden hersteld: met het binnentreden in de moderne tijd, met de sociale dynamiek en de secularisatie die het Europa van de Nieuwe Tijd overspoelen, wordt dit op steeds rationelere wijze duidelijk. De collectieve groepsidentiteit van gezin, familie, kerk of klasse is in onze samenleving wegvallen, gelijk met de universele ik-garantie die het christelijke geloof eertijds bood. Identiteit lijkt alleen nog 'ik-identiteit' te kunnen zijn, de kosmos-eenheid alleen nog persoonlijke eenheid. Die echter maatschappelijk gesproken nauwelijks haalbare kaart lijkt te zijn.

De sociale wetenschappen beschrijven hoe hachelijk zo'n ik-identiteit tot stand komt. Als zij al wordt gerealiseerd. Want bij menigeen komt het nimmer tot zo'n 'waarneembaar aan-zich-zelf-gelijk-zijn en continuïteit van de persoon in de tijd' waarmee Erik H. Erikson haar op eenvoudige wijze omschrijft.<sup>13</sup> Deze psycho-analyticus is, samen met de ontwikkelingspsycholoog Jean Piaget en de symbolisch interactionist George H. Mead een van degenen die in de laatste decennia aan een theorie van de identiteitsvorming hebben gewerkt. Habermas steunt op hun werk, wanneer hij beweert dat de ik-identiteit van volwassenen zich uitdrukt in de vaardigheid om in conflict-situaties nieuwe identiteiten op te bouwen en deze met de overwonnen, oudere identiteiten in overeenstemming te brengen. Zo slaagt een mens erin zichzelf en z'n handelen 'in einer einzigartigen Lebensgeschichte zu organisieren.'<sup>14</sup> Dat is makkelijker gezegd dan gedaan. Dat geeft ook Habermas toe, die ondanks het feit dat hij er oog voor heeft dat het hier een 'ausserordentlich gefahrvoller Prozess' betreft, toch erkennen moet dat zijn model van identiteitsontwikkeling wel wat utopische trekken bezit.<sup>15</sup> Er kunnen

zich daarbij grote persoonlijke tragedies voordoen, van regressie naar een vroegere fase in de identiteitsontwikkeling tot destructurering van de persoonlijkheid toe.<sup>16</sup> Dietrich Bonhoeffer zou het in Tegel maar al te graag willen bevestigen. Het is hem daar, blijkens de brieven van 11 en 22 april 1944 nog maar net gelukt om de aanval op z'n identiteit die de gevangenschap en het dreigende mislukken van het verzet voor hem betekende, te bezweren en op te nemen in een nieuwe wijze van ik-zeggen.<sup>17</sup> Opgelucht kan hij Bethge nu meedelen dat zijn leven 'völlig geradlinig und ungebrochen verlaufen ist' (WEN 297) en dat hij de continuïteit met het eigen verleden als een groot geschenk ervaart (WEN 301). Maar hoeveel genade Bonhoeffer er theologisch ook in terugvindt, psychologisch gezien blijft zo'n beleden eenheid de vrucht van harde en moeizame arbeid.

#### *Van tweeën één (Hegel)*

Toch is het vormen van een persoonlijke eenheid even onontkoombaar als hachelijk. Meer nog, het is een morele eis die de samenleving aan elk individu oplegt. Een mens uit één stuk vormen is een kwestie van ethiek. Op mensen die vandaag iemand anders zijn dan gisteren kun je niet bouwen. Als iemand zichzelf niet meer is, is hij niet meer toerekeningsvatbaar. Een begrip als individuele verantwoordelijkheid berust op de veronderstelling dat mensen zichzelf gelijk blijven. En zelfs als ze mochten veranderen, daarbij niet achter hun oude ik weglopen.<sup>18</sup> Of 'ik' het psychisch op kan brengen of niet, ik behoor van de ander 'ik' te willen zeggen. Dat zo de persoonlijke identiteit als een maatschappelijke norm functioneert geeft al aan dat niemand een ik op z'n eentje wordt.

Om ten overstaan van anderen te kunnen zeggen: ik ben ik en geen ander, ben ik afhankelijk van en aangewezen op die ander. Dit sociale over-en-weer-spel verdisconteert Erikson in een omschrijving van identiteit, die iets complexer uitvalt dan zijn hierboven genoemde: 'Das Gefühl der Ich-Identität ist das angesammelte Vertrauen darauf, dass der Einheitlichkeit und Kontinuität, die man in den Augen anderer hat, eine Fähigkeit entspricht, eine innere Einheit und Kontinuität aufrecht zu halten.'<sup>19</sup> Wie ik ben bepaalt voor een groot gedeelte de ander. Wanneer ik niet in staat ben te beantwoorden aan de verwachtingen die anderen van mij hebben, besta ik maatschappelijk gezien niet: ik ben niemand. Maar hoe beter en meer mij het wel lukt, des te meer ben ik iemand.

Maar laat ik het hierbij, doe ik alléén wat anderen van mij verwachten, dan nog word ik uiteindelijk weer niemand. Hooguit (om een uitdrukking van Chr. Wolff te gebruiken) bied ik dan het beeld van een reflexbundel in een meervlakspiegel.<sup>20</sup> De paradox verlangt dat de ander van mij verlangt dat ik iemand anders dan hem ben, namelijk een uniek, onuitwisselbaar 'ik'. Meer nog, hij veronderstelt ook in de omgang met mij dat ik dat ben. Er zou immers van geen communicatie sprake kunnen zijn en elk gesprek zou een monoloog blijven.<sup>21</sup> De persoonlijke identiteit gaat dus niet op in de sociale,

hoe de eerste ook van de laatste afhangt. Werkelijk 'ik' zeggen, dat doet een mens pas wanneer hij de door anderen stilzwijgend uitgesproken veronderstelling dat hij niet iemand anders is zelf ook gaat delen en bevestigen. Zijn werkelijke identiteit verlegt hij daarmee van buiten (de verwachting van de ander) naar binnen (in hemzelf). Individualisering is zo gezien een paradoxaal proces: zij komt tot stand via een opgaan in, en even later de onttrekking aan de vermaatschappelijking. Men wordt een ik door eerst iedereen te zijn geweest maar door dat later weer ten stelligste te ontkennen. Wie 'ik' zegt beweegt zich in feite in het lege midden tussen twee fictieve uitersten, waardoor hij eerst is heengegaan. In dit uitleveren en onttrekken aan de ander blijven steken betekent, maatschappelijk gesproken, de dood.

Deze dialectiek van de identiteitsontwikkeling hebben Mead en Habermas, die haar in hun theorie uitwerken, niet zelf bedacht. Zij beschrijven alleen pragmatisch wat G.W.F. Hegel al filosofisch had ontdekt.<sup>22</sup> In Hegels denken vinden we een beschrijving van de condities van onze moderne tijd. Met Descartes en Kant neemt hij zijn uitgangspunt in de subjectiviteit. Dat is ook voor hem het unieke principe van de Nieuwe Tijd.<sup>23</sup> Hij distantieert zich echter van Kant, door diens begrip van het 'ik' te problematiseren. Kant vatte het ik op als het onzichtbare integratiepunt van de waarneming, als 'ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption', een 'reine, sich auf sich beziehende Einheit', als het 'ik denk' dat al mijn voorstellingen begeleiden moet.<sup>24</sup> Voor Hegel vormt deze eenheid van het ik een probleem. Zijn filosofie ontspringt aan de ervaring dat de religieus-mythische eenheid die kosmos heette uiteengevallen is.<sup>25</sup> Toch zoekt hij naar een weg om haar aan de moderne tijd, binnen de in haar gegeven omstandigheden, terug te geven. Hegel doet dat door haar als eenheid van het *subject* te denken, als identiteit.

Juist het uitbreken uit en het zich poneren van dit subject (de Europese burger) tegenover de eenheid van de natuur en de maatschappij had de kosmosharmonie verbroken. De westerse mens vindt de natuur, de geschiedenis, de samenleving, ja ook zichzelf als vreemd tegenover zich. Door de subjectiviteit opnieuw al deze objectiviteiten te laten eigen maken probeert Hegel de verloren eenheid te herwinnen. Niet, zoals Fichte, door het zelfbewustzijn van het ik *in* zichzelf te laten terugkeren, maar door dat ik *uit* zichzelf te laten uitgaan om het tenslotte *tot* zichzelf terug te laten keren beantwoordt Hegel de vraag naar de subjectieve eenheid. Daarvoor ontwerpt hij zijn theorie van de Geest.<sup>26</sup> De eenheid die tenslotte het resultaat is in de filosofie is echter niet meer dezelfde als die waarmee de mythe begon. Zij draagt de ervaren vervreemding, de pijn van de negativiteit, de tweespalt met zichzelf ('das unglückliche Bewusstsein') blijvend in zich mee. Het blijft immers de eenheid van het *subject*, dat uit de schoot van de natuur zijn eigen geschiedenis is begonnen. Zijn eenheid is de som van die geschiedenis en haar resultaat beide.

Dit proces van identiteitsvorming wordt enerzijds in gang gezet en gehouden door het zich ponerende subject zelf, maar verlangt tegelijk dat

hetzelfde subject, om zijn uiteindelijke eenheid te kunnen vinden, zich van zichzelf onderscheidt, zichzelf een vreemde wordt, zichzelf opgeeft. Het model voor deze zelfreflectie ontleent Hegel aan het intermenselijk gebeuren, waarin ik met een ander ik *als ander* communiceer. Reflectie is eigenlijk communicatie, omdat mijn zelfbewustzijn berust op de erkenning van de ander dat hij mij (en omgekeerd ik hem) als 'ik' beschouwt. Eerst wanneer deze erkenning van mijn ik-zijn door de ander samenvalt met mijn eigen ik-besef kan ik van zelfbewustzijn spreken. Dan is de sociale tweespalt persoonlijke eenheid geworden, dan is de vervreemding opgeheven. Zelfbewustzijn is voor Hegel zo 'wesentlich die Rückkehr aus dem *Anderssein*.'<sup>27</sup> Het ik verliest zich aan het vreemde, het hem andere, om zichzelf in het andere als zichzelf te kunnen hervinden.<sup>28</sup> De ervaring van de tweespalt betreft dus niet enkel de verhouding tussen subject en object, maar ook die tussen het subject en zichzelf. Met Karl Löwith resumerend, kunnen we stellen dat het in Hegels filosofie gaat om 'eine Entzweiung von etwas, was ursprünglich eins war und wieder *eins* werden will. Der Mensch muss gerade im Andern und Fremden heimisch sein können, um sich nicht selber fremd zu sein im Anderssein der vorhandene Welt.'<sup>29</sup>

Het is me hier niet te doen om de totaliteitsconceptie van de zich ontwikkelende Geest die Hegel op dit denkmodel heeft gebouwd, maar om deze denkfiguur zelf en de aan haar ten grondslag liggende sociale ervaring. Daarin is zowel het oude heimwee naar eenheid opgenomen als de reële erkenning dat zij voor de moderne mens (stel dat) niet zonder de pijn van de tweespalt te verkrijgen zal zijn. Toch laat Hegel aan de moderne mens de ruimte om onverdeeld 'ik' te zeggen. Al zal hij dat moeten doen in een wereld die hem wezenlijk vreemd is, en die zijn moeizaam bevochten identiteit aan stukken dreigt te scheuren voordat zij zich laat vinden. Het is deze onzekerheid (stel dat) die Hegel uiteindelijk niet verdragen kon. Hij liet zijn zoektocht naar identiteit voortijdig uitmonden in het Absolute Weten dat hij haar gevonden had. Nadat hij in zijn *Phänomenologie des Geistes* heel de natuur en de geschiedenis in de zelfverwerkelijking van het subject heeft laten opnemen, laat hij dit op een troon zetelen, die wij wellicht onbezeten zouden laten.<sup>30</sup>

#### *Uit en thuis (Berlijn en Barcelona)*

Al schreef Dietrich Bonhoeffer zijn dissertatie bij een man voor wie Hegel als één van de grote voorbeelden gold (Reinhold Seeberg)<sup>31</sup> en al is het boek zelf doorspekt met hegeliaanse terminologie<sup>32</sup>, niettemin is er weinig van Hegels zoektocht naar subjectieve eenheid in terug te vinden. Bonhoeffer deelde in het anti-idealistische denkklimaat van na de Eerste Wereldoorlog, waarin tegen de absolute Geest de bloedige werkelijkheid in het veld werd gebracht.<sup>33</sup> Hegel, aldus Bonhoeffer in AS, schrijft een filosofie voor engelen, en niet voor de concrete mens (AS 20). Het grote bezwaar dat Bonhoeffer tegen Hegels sociale denken dan ook aanvoert is dat hij in zijn

idealistische dialectiek niet halt weet te houden voor de ander *als ander*. 'Er ist Geistmetaphysiker und scheitert als solcher am Begriff der Sozialität. (...) Man hat das natürliche Staunen über die Realität des Nächsten verloren, oder man meint, "überwunden".' (SC 143 noot 3).<sup>34</sup> In de andere mens ziet Bonhoeffer daarentegen een 'realen Schranke' die niet in het denken te overwinnen valt, maar die mij concreet verantwoordelijk stelt (SC 24 vv.). Deze grens tussen mij en de ander lijkt onoverbrugbaar, en Bonhoeffers proefschrift is er geheel aan gewijd om te onderzoeken of er dan werkelijk nog wel gemeenschap mogelijk is. De grens die me van de ander scheidt kwalificeert Bonhoeffer theologisch als breuk en deze breuk als zonde. In het kerkbegrip vindt Bonhoeffer tenslotte de oplossing voor 's mensen isolement en eenzaamheid. In de gemeente staat de ander gelukkig niet meer eisend en beschuldigend tegenover mij, maar genadig.

Ook Bonhoeffers ecclesiologisch ontwerp kent een dialectiek tussen gemeenschap en enkeling (SC 69, 35), ook hij spreekt van een eenheid die zich slechts via een breuk kan realiseren (SC 33), maar ironisch genoeg lijkt er in zijn sociologie met haar 'realen geschichtlichen Dialektik' minder realiteit en geschiedenis te zitten dan in Hegels 'abstrakt metaphysische' dialectiek van de Geest (SC 27). Bonhoeffer heeft weet van de 'Entzweiung' tussen mens en natuur, tussen mens en God, maar wil van geen grenslijn 'mitten durch den Menschen hindurch' weten, zoals het idealisme die getrokken ziet. De ene mens wordt van de ander gescheiden als 'Ganzem' (SC 24 v.). De mens — ook de zondige — vindt z'n 'Einheitspunkt im Selbstbewusstsein' (SC 37) en vormt een 'innere Einheit' dat als centrum van zijn persoon mag worden beschouwd (SC 37, 79, 225 noot 24). 'Der Mensch ist strukturell eine Einheit', aldus Bonhoeffer die een mens zo laat beginnen waar Hegel hem pas zag eindigen (SC 79). De pijnlijke sociale grondervaring waarop Hegels denkfiguur stoelt, dat ik de eenheid met mijzelf eerst kan winnen door haar op te geven krijgt bij Bonhoeffer geen kans.

Daar is zijn anti-idealistische vooroordeel tegen Hegel wellicht mede debet aan. Maar mogen we dit eenvoudige begrip van identiteit ook niet zien tegen de achtergrond van Bonhoeffers eigen identiteitsontwikkeling? De 21-jarige Bonhoeffer schrijft zijn proefschrift thuis, in het hem eigene, academische milieu van Berlijn. Zijn identiteit ligt nog ingenesteld in zijn gezin (zijn groep), de verwachtingen worden enkel nog opgelegd door de universiteit (zijn rol). Bonhoeffer was nog bij zichzelf thuis.

Dat verandert een jaar later, in 1928, als hij zichzelf terug moet vinden in het hem in alle opzichten vreemde Barcelona. Hij wordt daar voor een jaar hulpprediker. In die hoedanigheid preekt hij op 21 oktober 1928, dan voor de duitse gemeente te Madrid. Als tekst kiest hij Lucas 17, 33: 'Ieder die zijn leven zal trachten te behouden, die zal het verliezen, maar ieder die het verliest zal, die zal het vernieuwen.' Een evangeliewoord dat Bonhoeffer ook al in SC had beziggehouden, maar toen alleen met het oog op de zelfopoffering binnen de christelijke gemeenschap (SC 125). Nu is zij echter

het uitgangspunt voor een reflectie over de persoonlijke identiteit.

Bonhoeffer begint zijn preek door z'n gehoor mee terug te nemen naar de jeugdijaren, en naar de vraag die volgens hem dan tot middelpunt van denken en handelen wordt: 'Der jugendliche Mensch unterscheidet sich vom Kind dadurch, dass sich seine Seele gleichsam spaltet, dass er sich selbst zum Gegenstand seiner Beobachtung wird; das heisst, dass er das Rätsel in seiner Tiefe empfindet, dass er ein Ich ist.'<sup>35</sup> De oorspronkelijke eenheid met zichzelf wordt opgegeven en Bonhoeffer laat de jongeling (is hij het niet zelf?) voor een afgrond staan en aan het grote, demonische, angstaanjagende gat dat voor hem opdoemt vragen: 'dat ben ik? Waarom ben ik juist ik? wie ben ik?' Twee uitwegen dienen zich volgens Bonhoeffer als antwoord aan. Allereerst die van de zelfkennis en de zelfbeheersing. Maar hij wijst op de ervaring die hij voor elk mens ziet weggelegd: 'dass er sich nie in seinem Leben kennenlernt; wir sind und bleiben uns unbekannt — gekannt allein von Gott.'<sup>36</sup> De predikant wijst zijn gehoor echter op het evangeliewoord. De christelijke weg tot zelfbehoud leidt over de zelfovergave. Opmerkelijk is nu dat Bonhoeffer dit specifiek christelijke toelicht aan een algemeen menselijke ervaring: die van de hartstocht, de 'Leidenschaft.' '... dort wo der Mensch weggerissen wird durch diese Leidenschaft, wo er auf einmal gar nicht mehr sichselbst spürt, sondern nur noch das andere oder der anderen (...) dort wo der Mensch nicht mehr er selbst ist, da weiss er sich auf einmal in unbegreiflicher Weise umgeschaffen, als ein anderes, neues, besseres Selbst.'<sup>37</sup> In deze totale prijsgeving van zichzelf breekt voor Bonhoeffer de eeuwigheid door. De prijsgeving aan de naaste is de prijsgeving aan God. Zij doet een mens vinden waarnaar hij zo innig verlangde, het eigen, onverdeelde ik. Met dit 'Du hasst das Ich gefunden', kan Bonhoeffer zijn kerkgangers weer naar huis sturen.<sup>38</sup>

Leg deze preek naast de schets waarin Bonhoeffer zichzelf als eierzuchtige, 14-jarige gymnasiast beschrijft — '... Gott (... ich brauche die anderen nicht...), ...ich, ich...' — en men ziet het verschil: God, ik en de ander die hier nog ver uiteen gelegd zijn, zijn voor Bonhoeffer voortaan op leven en dood met elkaar verstrengeld.<sup>39</sup>

In Barcelona schrijft Bonhoeffer zijn Habilitation: *Akt und Sein*. De eenheid die SC van meet af aan voor het ik opeiste, vinden we nu terug als probleem. Men zou zelfs kunnen beweren dat heel het boek om dat probleem draait.

Met Karl Barth spreekt Bonhoeffer het als zijn overtuiging uit dat het ik van een (gelovig) mens nooit voorhanden is, maar rust in God (AS 71). Maar, zo vraagt hij Barth, ontleen ik dan mijn identiteit aan een soort 'hemelse dubbelganger' en ben ik dan hier en nu niemand (AS 77)? Aan dat laatste wil Bonhoeffer niet aan, de figuur van de transcendentale subjectiviteit waarmee Barth werkt is voor hem een ongelukkige.<sup>40</sup> Maar daarmee zet hij dan de deur open voor de ervaring, de geschiedenis, en moet hij met Luther de 'Zerrissenheit des Ich' in het geweten (AS 125 vv., 139) en met

Heidegger 'dem Zerfall meines Ich in die Alltäglichkeit' (AS 100) erkennen. Voor de eenheid van het ik wil Bonhoeffer zich niet op een luwte in het Godsbegrip beroepen. Zoveel Barth-leerling is hij daarbij wel, dat hij de door God vernieuwde, persoonlijke eenheid niet in de psychologie of de sociologie verankerd ziet, maar in het Woord Gods (AS 81, vgl. 99, 113). Maar deze eenheid verdient ook concrete psychische en sociale continuïteit.

Bonhoeffers oplossing voor dit probleem is dezelfde als in SC: de concrete eenheid van het ik verlangt behalve de akt van het geloof het zijn in de kerk. Zo laat zich in één zin met Bonhoeffer de garantie voor de ik-identiteit geven. Het ik dat binnen de gemeente leeft heeft Heideggers 'Alltäglichkeit' overwonnen, of op z'n minst deert zij hem niet meer. In het geloof, in de kerk kun je zeggen: 'In dem Zerfall meines Ich in die Alltäglichkeit ist die unzerreissbare Einheit gewährleistet.' (AS 100) Alsof het alle dagen zondag is.

Of Bonhoeffers kerkbegrip ook in werkelijkheid een mens bijeen weet te brengen en te houden? Het geeft te denken dat AS eindigt met de 'in Fremde und Elend zum Mann gewordene' in de kerk weer kind te laten worden (AS 139). Verleent Bonhoeffer een mens dan niet weer de eenheid, die hij, om mens te worden, juist verlaten moet? 'Heimat ist die Gemeinde Christi', zo sluit hij AS af. Maar dat einde zou te huiselijk blijken te zijn. Ook de kerk waarin Bonhoeffer zich geborgen dacht te weten, zou hem in de kou laten staan. Hij zou ervaren dat er geen thuiskomst is voor wie niet werkelijk in den vreemde is geweest.

#### *De engel voor de poort*

Zijn studiejaar in de Verenigde Staten, zijn confrontatie met de zwarten in Harlem — zij ontnamen Bonhoeffer elk Heimat-gevoel. En zijn terugkeer naar Berlijn betekende geen thuiskomst. De achterbuurten die hem tot wanhoop brengen, de fascistische die de stad steeds bruiner maken, de joden die het recht om erin te wonen wordt ontegenwoordigd — het Berlijn van 1932 is niet meer het Berlijn van 1927, ook al doceert Bonhoeffer nu aan dezelfde faculteit als waar hij toen studeerde.

Hetzelfde ik dat hij toen in z'n dissertatie de eenheid gunde noemt hij nu in zijn colleges een mythe.<sup>41</sup> De twijfel aan het en het ongeloof aan z'n eenheid maken zich van Bonhoeffer meester. Reëler dan in AS weet hij nu ook theologisch geen 'Ganzheit' meer te veronderstellen, waar zij in de ervaring van elke dag niet te vinden is.

Van dit sociale realisme leggen de colleges rekenschap af die Bonhoeffer in deze jaren (tot aan 1934, als hem de leerbevoegdheid wordt ontegenwoordigd en hij als predikant naar Londen vertrekt) geeft. Een ervan hebben we in *Schöpfung und Fall* voor ons. Het is het mooiste en wellicht diepzinnigste wat Bonhoeffer ooit heeft geschreven. Hij stelt hier bovendien op z'n indringende wijze de vraag naar 's mensen identiteit en beantwoordt haar theologisch zo verrassend, dat ik denk dat hij na SF er niets wezenlijks aan heeft weten toe

te voegen.

In SF dient Bonhoeffer op theologische wijze Hegel van replek. Maar nu zonder terug te vallen achter diens erkenning van een uiteengevallen identiteit, en met het inzicht dat de persoonlijke eenheid een streven is, en geen gegeven. In zijn exegese van het archaische Genesis 1-3 geeft Bonhoeffer een moderne scheppingsleer, die dan ook begint met een kenschets van het moderne denken. Dat denken, dat ontspringt aan en op gang gebracht en gehouden wordt door de confrontatie met wat het *niet* is, het andere, het vreemde. Maar tegelijk dat denken dat dit andere in zijn anders-zijn *denkt* — en zo bij zichzelf blijft.

Op geheel eigen wijze blaast Bonhoeffer deze hegelse denkfiguur a.h.w. van binnenuit op. Door er een dimensie in te brengen die zij stilzwijgend uitsloot: de tijd. Het denken dat zichzelf zoekt in het andere, zoekt — aldus Bonhoeffer — daar zijn eigen *aanvang*. Maar hoever het ook daarbij teruggaat, het komt er, zichzelf eindeloos van zichzelf onderscheidend, zichzelf altijd weer tegen. Al het denken — maar natuurlijk heeft Bonhoeffer het oog op het moderne, subjectieve denken — gaat zo uiteindelijk aan zichzelf stuk. Het is eeuwig op zoek naar zijn aanvang, naar dat punt waaraan het ontspringt. Maar vinden zal het dat nooit.

Hier vindt Bonhoeffer het filosofische uitgangspunt dat hij in heel SF consequent vasthoudt: het subject 'bezit' zijn subjectiviteit slechts in het uitstel, als opschorting. Zijn kritiek op Hegel is dat hij deze constante spanning niet uit heeft willen houden en 'durch einen Gewaltstreich der Inthronisierung der Vernunft' (SF 14, vgl. hierboven noot 30) het ik zijn eigen aanvang en voleinding present heeft laten stellen. 'Nu moet het maar eens afgelopen zijn', schijnt het hegelse denken te denken, wanneer dit eindeloze zich-onderscheiden-van-zichzelf de wijkende horizon (toekomst en verleden) naar zich toesleurt en hem tot zijn eigendom maakt. Dit presentie-denken is geweldsdenken: het staat geen afwezigheid meer toe. Zo is de eenheid van het subject met zichzelf, zijn 'identiteit' altijd een ge-roofde, een voorbarige.

Deze kritiek op Hegels identiteitsdenken<sup>42</sup> is het uitgangspunt van Bonhoeffers scheppingstheologie. Die, in één zin gezegd, met het eerste Genesisvers luidt: de aanvang, dat is God. Daarmee is dan theologisch alles, maar tegelijk ook nog niets gezegd. Het vrome woord, dat onze identiteit in God verborgen ligt, gold voor de Bonhoeffer van AS als laatste woord; voor die van SF is het slechts het eerste. De vraag is immers: hoe. Welnu, Bonhoeffers antwoord is driedelig. Allereerst: 's mensen aanvang is hem enkel tegenwoordig als *verloren* aanvang, zijn eenheid als afwezige eenheid. Als de theologie hier het woord zonde gebruikt, wil dat zeggen dat de mens 'aus der ursprünglichen Einheit herausgefallen' is (SF 91). Het woord schepping daarentegen brengt op begrip dat de mens last blijft houden van 'eines süchtigen Heimwehs nach der ursprünglichen Einheit' (SF 101). Het trefwoord is hier dus 'oorsprong.' Met Bonhoeffers idee van een val uit de

oorsprong lijkt hij, wat de structuur van zijn denken betreft, dicht in de buurt van Heidegger en diens 'Seinsvergessenheit' te zitten. Ook deze bracht de tijd als verzwegen factor in het westerse denken binnen, ook deze ontwikkelde een oorsprongsfilosofie.<sup>43</sup> Hij probeerde daarmee ruimte te scheppen voor dat zijn waarvoor de westerse ratio zich van meetaf aan had afgesloten. Maar terwijl Heidegger dan bij verloren oorsprong denkt aan het mystieke uitblijven van de terugkeer van het Heilige, het prille, griekse heidendom, denkt Bonhoeffer joods. Dat betekent — en hier stuiten we op het tweede — dat voor hem niet de mystiek, maar de ethiek vindplaats wordt van (om het heideggeriaans te blijven zeggen) het Zijn.

Onze verloren oorsprong waaraan wijzelf ontspringen, is ons, al blijft hij voor altijd afwezig, toch aanwezig: nl. in de ander. De grens die het denken eeuwig naar voren moet verplaatsen, omdat het in al het andere dat door het ik gedacht wordt toch zichzelf weer denkt, staat zomaar pardoes voor je neus. Mijn filosofisch voortvluchtige aanvang neemt gestalte aan in vlees en bloed. Zoals Eva voor Adam 'die Verleiblichung der Grenze' betekende (SF 70). Dat de andere mens als Beeld Gods geschapen is, houdt in dat God in hem tegenwoordig is (SF 42). Om schepsel Gods te worden (dat is de theologische omschrijving voor: om mijzelf te worden) ben ik op deze God-in-de-ander aangewezen. Hij maakt mij tot mens, in hem ligt mijn identiteit. Zo laat zich Bonhoeffers leer van de analogia relationis aldus omschrijven: mijn verloren oorsprong is mij altijd present als de mij altijd afwezige (d.w.z. nooit 'eigen') ander. Deze ijle balans van presente én absente identiteit laat Bonhoeffer zelfs niet doorslaan naar een van beide zijden als hij komt te spreken over de liefde die twee tot één vlees maakt. Ook de met zoveel positiviteiten gevulde liefde wordt door hem negatief, afgrenzend omschreven: als respect bewaren voor, het niet willen overschrijden van de Grens. 'Der Mensch ist in (...) Zweiheit' schrijft Bonhoeffer, en hij voegt er aan toe dat in dit aangewezen zijn op de ander zijn hoedanigheid als schepsel berust (SF 43, vgl. 70).

Mijn identiteit is dus nooit geheel en al de 'mijne.' Persoonlijke eenheid is er alleen in de tweeheid van ik en de ander. Dat geldt al voor de schepping die de val niet kent, laat staan voor de onze, die uit deze 'ursprüngliche Einheit herausgefallen ist' (SF 91). Voor deze schepping — en dat is het derde punt in Bonhoeffers antwoord op de vraag naar het hoe van de verhouding tussen God en onze identiteit — is niet de eenheid, maar de 'Entzweiung' kenmerkend. Want wat is de zondeval? Dat de mens zijn Grens overschrijdt. Bonhoeffer beschrijft de paradoxale figuur, dat een mens de tweeheid van het ik dat aangewezen is op de ander niet accepteren wil, en niet langer wenst te leven vanuit deze geschonken, spanningsvolle eenheid, maar zijn éigen eenheid — de *zijne* — wil veroveren en daarmee dan een mens ... in tweespalt wordt. 'Es ist die eigentümliche Dialektik der zerrissenen Welt, dass der Mensch darin als der grenzenlose, also als der Eine, doch immer im Hass gegen die Grenze, also als der entzweite, lebt' (SF 93). De tweespalt die

daarmee in de wortel van het bestaan is gelegd, tast heel het leven aan; het betreft hier 'die tiefste Entzweiung des menschlichen Lebens in jeder Richtung' (SF 61), en duikt dus ook overal in SF weer op als de tweespalt tussen mens en wereld, tussen mens en mens, en mens en God. Maar ook als die tussen een mens en zichzelf (SF 62, 65, 73, 75, 92 v., 99v.).

De moderne ervaring, waaruit Hegels 'Bedürfnis der Philosophie'<sup>44</sup> voortkwam, brengt ook de motor van Bonhoeffers theologie op gang. Maar er is een opmerkelijk verschil tussen beiden. Want terwijl de filosoof hier slachtoffer werd van z'n heimwee naar een oude eenheid, blijft de theoloog de spanning van de niet-identiteit uithouden. 'Der Mensch bleibt (...) im Zwiespalt (...). Er kan ja zur Einheit aus der Zwiespältigkeit nicht mehr zurück...' (SF 105). Hegels hartstochtelijk zoeken naar de subjectieve identiteit brengt het ik nimmer in het beloofde land van de eenheid. Integendeel, het loopt daarmee steeds verder vast in de verscheurdeheid van zichzelf. In een paar adembenemende passages beschrijft Bonhoeffer de lust, die het leed aan zich trekt; het goede, dat het kwade oproept; ja het leven dat zich verstrikt in de dood. Want leven onder de condities van de tweespalt is leven moeten, maar het niet kunnen. Leven is... sterven. (SF 62v., 105vv.) Bonhoeffer besluit SF dan ook niet met een absolute wereldgeest op de troon, maar met de engel die het zwaard hanteert. Het paradijs blijft leeg, de poort blijft gesloten (SF 108 v.).

Bonhoeffers analyse eindigt somber. Hij schat onze kansen om mensen uit één stuk te worden op nihil. Maar is er dan vanuit het christelijk geloof niet iets méér te zeggen dan dit? Jawel, zegt Bonhoeffer. De God die hij in SF opvoert is niet de eenheidsgarantie van onze uiteengevallen identiteit, maar de God die deelgenoot wordt van onze niet-identiteit. Gods handelen gaat met de mens mee. Hij zegt ja tegen de mens in tweespalt en zijn gespleten schepping, 'indem er ihn dort erhält' (SF 104 v.). Ook Góds aanwezigheid is dus een afwezigheid, ook Zijn eenheid is net als de onze een verscheurde: Hij is onder ons als de gekruisigde Christus.<sup>45</sup> Toch wordt in Zijn opstanding, aldus Bonhoeffer, de paradijspoort weer ontsloten. En daarachter ziet hij voor ons troostrijk een leven vol ondubbelzinnigheid opdoemen. De opstandingsboodschap zaait daarmee de hoop, het wachten, het geduld in de harten van de mensen (SF 111). Dat is genoeg om het verlangen naar de eenheid wakker te houden, ofschoon niet voldoende om haar ook te proeven. Al staat de paradijspoort toch nog op een kiertje, wij krijgen er nooit een voet tussen de deur. Met het omgekeerde valt vanuit het christelijk geloof gelukkig ook te zeggen.

#### *Mystiek en ethiek*

In *Nachfolge* lijkt de spanning van waaruit SF is geschreven geheel te zijn ontladen. De persoonlijke eenheid die Bonhoeffer in 1932 in de ethiek verlegde en daarmee tegelijk kwetsbaar en onaantastbaar maakte, wordt in 1937 door hem zomaar aan de navolger van Christus in diens Christumys-

tiek verleend. De gelovige die zich spiegelt aan de 'Ganzheit' van Christus krijgt daar ook deel aan (N 276 v.). Zijn gehoorzaamheid aan de Heer is — en daarmee noemen we een trefwoord van N — 'einfältig.' Het gelovig bestaan treedt niet binnen de tweespalt, het staat haaks op de zelfreflectie en ziet slechts Christus. 'Die einzige und gebotene Reflexion des Nachfolgenden geht darauf, ganz unwissend, unreflektiert zu sein im Gehorsam, in der Nachfolge, in der Liebe.' (N 135). Het ik is niet meer mijn ik, maar het ik van Christus dat leeft in mij, zegt Bonhoeffer met Galaten 2, 20 (N 215, 260, 281). Het identiteitsprobleem wordt daarmee in N zo opgelost, dat Bonhoeffer het niet als probleem wil erkennen. Het ik lijkt zo vastgeklonken aan zijn groep, de gemeente van Christus, en aan zijn rol, deze Christus te volgen en Hem alleen, dat het als zelfstandig ik lijkt te verdwijnen.

Van deze vlucht in het christelijke komt Bonhoeffer in 1939 terug, wanneer hij betrokken wordt in het verre van eenvoudige wiken en wegen van het verzet tegen Hitler. De eerste hoofdstukken van de *Ethik* waarin hij in dat jaar begint te schrijven ademen nog steeds de geest van zijn navolgingstheologie, maar proberen ook de mystieke eenvoud van N te verbinden met de ethische tweespalt van SF — waarin Bonhoeffer nu meer dan ooit betrokken is geraakt. In de *Ethik* lezen we dus opnieuw van de 'Abfall vom' en 'die Entzweiung mit dem Ursprung' (E 19), komen we opnieuw de 'verlorene Ganzheit des Lebens' tegen (E 23), en zien we opnieuw hoe 's mensen tweespalt heel zijn bestaan aanvreet: 'Sein Leben ist Entzweiung mit Gott, mit der Mensch, mit den Dingen, mit sich selbst.' (E 22). Duidelijker dan ooit tevoren lijkt Bonhoeffer in deze overtuiging schatplichtig te zijn aan Hegel. Van de mens die de tweespalt ervaart en haar in zijn denken probeert te overwinnen heet het: 'Sein Leben ist nun sein Sich-selbst-verstehen (...) Selbsterkenntnis ist Mass und Ziel des Lebens. Das bleibt auch dort so, wo der Mensch über die Grenze des eigenen Selbst hinausdrängt. Selbsterkenntnis ist nie zum Ende gelangende Bemühung des Menschen, die Entzweiung mit sich selbst denkend zu überwinden durch unaufhörliches Sichunterscheiden von sich selbst, zur Einheit mit sich selbst zu kommen. (...) Erkennen heisst nun die Beziehung auf sich selbst herstellen, heisst in allem sich selbst und sich selbst in allem erkennen.' (E 28). Maar evenals in SF ziet Bonhoeffer dit eenheid zoekende denken steeds verder vastlopen in de 'Entzweiung', omdat het nimmer zichzelf, d.i. zijn verloren oorsprong denken kan. In een schitterende fenomenologie van de schaamte (als het inzicht in de tweespalt met de ander en als verlangen naar eenheid met hem) en van het geweten (als de 'Ruf zur Einheit des Menschen mit sich selbst') zien we dit proces door Bonhoeffer uitgetekend (E 26 v., vgl. 257).

Tot zover blijft E binnen het denkraam van SF. Maar vervolgens komt ook de theologie van de navolging haar woordje meespreken. In de kruischristologie van SF bleef 'die Welt der wiedergefundene Einheit' onbe-reikbaar, maar in N krijgt de gelovige mens er voluit deel aan (N 21 vv). En dat ook voorzover geloven daar handelen betekent. In de eerste hoofd-

stukken van E maakt Bonhoeffer meer ernst met dat laatste. Hij probeert er a.h.w. het goud van de mystiek in ethische pasmunt om te wisselen. Daartoe zien we in E de tweespalt zich tot de eenheid verhouden als de farizeeër tot Jezus. De gelovige kan aan de ethische conflicten van de farizeeër ontkomen door gelijkvormig te worden aan de 'völlige Einfalt' van Jezus' handelen, zodat daarmee ook het zijne een handelen 'jenseits aller Entzweiung' worden kan (E 54). Ik denk dat deze theorie van de 'Gleichgestaltung' mislukt door een onmogelijke ineenvlechting van mystieke visie en ethische bezinning. En dat ook dat de reden is waarom Bonhoeffer dit hoofdstuk over 'Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt' afbreekt, juist op het punt waar het probeert om de 'eenvoudige' liefde van God als mensenliefde gestalte te geven. Door N zo SF te laten overlappen verstrikt Bonhoeffer zich in een dilemma, waar hij niet uit weet te ontsnappen. Hij moet immers erkennen, dat 'alles was Menschen als Liebe verstehen und üben können immer nur als menschliches Verhalten *innerhalb der gegebenen Entzweiung* denkbar ist' (E 54 v. curs. fdl). Toch wil hij voor de navolger van Christus blijven laten gelden: 'Als ganze Menschen (...) lieben wir Gott und die Brüder' (idem, curs. fdl). Met deze zin eindigt het hoofdstuk, om niet meer voltooid te worden. Zag Bonhoeffer in dat hij een ethiek voor engelen in plaats van één voor concrete mensen aan het schrijven was?

De mens als persoonlijke eenheid, de man uit één stuk — de gedachte eraan blijft Bonhoeffer door alle nog volgende hoofdstukken van de *Ethik* vergezellen (bv. E 72 v., 236). Naar oorsprong en bestemming acht Bonhoeffer de mens 'ein unteilbares Ganzes'; en de cursivering is daarbij voor zijn rekening (E 205). Maar deze geloofsuitspraak heeft het oog op de goede schepping en op het Rijk Gods; de ethiek beweegt zich in het gebied daartussen. En daar moet Bonhoeffer dan o.a. van de verscheurdheid van het ene Avondland en de *polemische* eenheid van de twee rijken spreken (E 101, 212), terwijl ook in de 'lebendiger, unauflöslich widerspruchsvoller Einheit' die zijn mandatenleer moet belichamen de enkele mens in stukken dreigt te worden gescheurd, door de tegenstrijdige verwachtingen die elk mandaat aan hem oplegt (E 233, 224). Hoe concreter Bonhoeffers ethiek wordt, hoe meer werkelijkheid er in zijn theologische constructie gestopt wordt, des te minder eenheid lijkt er voor een mens (ook de gelovige) weggelegd. Ten aanzien van SF heb ik van sociaal realisme gesproken, ik zou het ook ten aanzien van E willen doen en met meer nadruk. Ik denk dan bijvoorbeeld aan de bezinning op het geweten, die Bonhoeffer andermaal onderneemt, nu in het hoofdstuk 'Die Struktur des verantwortlichen Lebens.' Het werd geschreven toen Bonhoeffer tot over zijn oren in het verzet zat. Nog steeds komen we dan het geweten tegen als aanklacht tegen 's mensen verloren eenheid, alsook de oproep van het ik aan zichzelf om deze eenheid weer te herstellen. Bonhoeffers kritiek op dit eenheidsstreven is nog dezelfde als in SF (het vergeet z'n oorsprong) en zijn christelijk alternatief is nog hetzelfde als in N: voor de gelovige mens geldt dat 'die Einheit der menschlichen

Existenz nicht mehr in ihrer Autonomie besteht sondern — durch das Wunder des Glaubens — jenseits des eigenen Ich und seines Gesetzes, in Jesus Christus gefunden wird.' (E 258). Dit betekent voor een mens een ingrijpende 'Veränderung des Einheitspunktes': de ik-identiteit wordt van binnen naar buiten verplaatst, in Jezus Christus gelegd.

Maar wat verstaat Bonhoeffer nu in E onder deze geloofsuitspraak? Hier zien we hem de weg van de mystieke contemplatie verlaten voor die van de theologische argumentatie, hier geeft Bonhoeffer m.i. het denkkader van N op voor één met hoger werkelijkheidsgehalte. Christus treedt hier niet meer op als een te aanschouwen 'Ganzheit', maar wordt *reflexief in tweeën* uiteengelegd: Hij is als God-mens te vinden in God en in de andere mens. Gelovig je identiteit vinden betekent: je overgeven aan beiden. Daarmee treden wij onontkoombaar de ethiek binnen: het gelovige ik is 'weit geöffnet für den Nächsten und seine Not' (E 260). Het vindt zichzelf slechts in het er-zijn-voor-anderen.

Houdt dit nu in dat het ik zichzelf voorgoed kwijt raakt aan de ander? Neen, aldus de redenering van Bonhoeffer, die de parallel met de nazi die zich aan Hitler uitlevert alleen aanhaalt om hem daarbij ten stelligste af te wijzen. Het gelovige ik geeft zichzelf op om zich tenslotte weer te vinden, en het beantwoordt daarmee ook aan zijn *christelijke* geweten. '... auch das in Christus befreite Gewissen (ist) seinem Wesen nach der Ruf zur Einheit mit mir selbst' (E 262, vgl. 259). Hier zien we dat Bonhoeffer de 'Entzweiung' van SF, in N christelijk geëlimineerd, in E weer binnenhaalt — en dat niet minder christelijk, maar des te reëler. Het is hem immers in dit hoofdstuk van de *Ethik* er om begonnen de notie van de verantwoordelijkheid zo wijd op te rekken dat zij zelfs een heel volk (het duitse) zou kunnen omvatten. Maar hoe zou ik verantwoordelijkheid voor anderen op mij kunnen nemen als ik het niet deed? Tegelijk betekent het feit dat mij Christus in elk mens tegemoet treedt dat elk ander mijn ik voor zich mag opeisen, mijn ik van mij mag afnemen. Zo moet Bonhoeffer een 'Einheit in Jesus Christus' postuleren, waarvan hij erkent dat zij onder 'nie aufhebbaren Spannung' (E 261) blijft staan, tussen het in Jezus Christus tot *elke* naaste uitgebreide geweten en de portie verantwoordelijkheid die een ik nog dragen kan zonder eronder te bezwijken. 'Die Hingabe des Ich im selbstlosen Dienst darf niemals mit der Zerstörung und Vernichtung dieses Ich (...) verwechselt werden' (E 262). Ziehier hetgeen ik sociaal realisme zou willen noemen. De eenheid met zichzelf wordt in deze spanning onbereikbaar en onopgeefbaar. Tenzij zij als '*letzten* Einheit' (E 263, curs. fdl) tot in Christus toe wordt verlegd. Die ons dan andermaal weer verwijst naar de naaste, die ons onze persoonlijke eenheid verleent en uit handen slaat. Enzovoort. Het uitstel dat zo aan de identiteit verleend wordt is dat van een christologische ethiek. Waarin we leven tot de jongste dag.



Voor de één een vraag...

Voor de gevangengenomen Bonhoeffer wordt de persoonlijke eenheid van theologisch thema tot psychische noodzaak. Van het uitstel van eenheid in de *Ethik* dreigt het in *Widerstand und Ergebung* (de brieven die Bonhoeffer tijdens zijn gevangenschap schreef) tot afstel te komen. Wat door Habermas als gemeengoed in de ontwikkelingspsychologie wordt beschouwd, ervoer Bonhoeffer in Tegel aan den lijve: dat ik-identiteit 'niet nur diskontinuïerlich, sondern in der Regel krisenhaft' veroverd moet worden. En dat daarbij dan 'eine Phase der Entstrukturierung, und teilweise der Regression' van de persoonlijkheid veelal op de koop moet worden toegenomen.<sup>46</sup> Van de vraag naar *welk* ik Bonhoeffer in Tegel op weg was, komt het tot die *of* er wel een ik zal overleven. Tegen de achtergrond van deze identiteitscrisis moet Bonhoeffers extra sterke bemoeienis om de 'Ganzheit einer eigenen Existenz' (WEN 340) worden gezien, die hij in Tegel onderneemt. En ook dat daarbij ideaal en werkelijkheid wel eens wat door elkaar gaan lopen. Het ene moment *is* hij naar zijn zeggen de christen en de Gebildete die zich nimmer laat opsplitsen noch uiteenscheuren, het andere moment vindt hij dat zo'n mens een 'persönlich einheitlichen Lebenshaltung' moet bezitten (WEN 224). De bijbel is hem daarbij tot steun, wanneer zij de *anthropos teleios* van de bergrede (Math. 5, 48) op gespannen voet laat staan met de *aner dipsychos* van Jacobus 1, 8 (WEN 225). Maar juist dan, achter de gesloten celdeur, moet hij erkennen dat een mens nooit een 'Ganzer' wordt voor zichzelf alleen, maar enkel met anderen samen. De anderen (zijn ouders, zijn verloofde, zijn familie, zijn vriend) waarvan Bonhoeffer te kennen geeft dat hij zo pijnlijk van hen gescheiden is.<sup>47</sup> Bonhoeffers 'Ganzheit' is zo een verscheurd geheel, zijn persoonlijke eenheid wordt doorkliefd door gevangensismuren. Enkel in geloof en niet in aanschouwen kan de verloren eenheid teruggeschonken worden: 'Einfach' kann man *werden*, 'einfältig' kann man nur *sein* (...) Einfalt ist ein Geschenk' (WEN 238).

Maar hoe weinig valt Bonhoeffer deze genadegave ten deel. In het voorjaar van 1944 vertrouwt hij Bethge toe dat hij zichzelf z'n hele reservoir van laatste waarheden voor moet houden om met zichzelf in het reine te komen. Hij mist achter slot en grendel de eenheid die zich de natuur buiten heroverst op de winter. 'Wenn die Natur wieder zu sich zurückfindet, aber das eigene Leben und die geschichtliche Gemeinschaften in denen wir leben, noch in ungelöster Spannung verharren, dann empfinden wir den Zwiespalt besonders stark!' (WEN 295). Bonhoeffer ondergaat deze spanning (die heimwee en verlangen beide is), dit niet-samenvallen met zichzelf als zo martelend, dat hij er onder dreigt te bezwijken. Daarom, zo vertrouwt hij Bethge toe, geeft hij wel eens toe aan de verleiding om zichzelf het verlangen te verbieden. Maar omdat hij weet wat dat zou kunnen betekenen ('... dass man wirklich selbstlos wird'), dwingt hij zichzelf telkens weer in die spanningsboog te gaan staan en haar uit te houden (WEN 342). Hij brengt de moed en de kracht op om het gat, de wond van zijn persoonlijke eenheid open te

laten. En het is die houding, welke Bonhoeffer dan 'ein starkes *persönliches Gefühl*' wil noemen (WEN 296, curs., fdl). Dáárin kan hij zich weer helemaal Dietrich Bonhoeffer noemen: in de moed om tegen zichzelf te zeggen dat hij het nog niet is.

Het is niet zo verwonderlijk dat de Bonhoeffer die deze spanning weet uit te houden, dezelfde is als die zich vervolgens aan een theologie van de mondige wereld en een religieuze mens zet. Waarin zelfs God geen gaten vult en het onopgeloste onopgelost gelaten wordt. Het aristocratisch christendom dat hier theologisch vorm krijgt is dan net na hevige strijd op een jaar gevangenschap heroverd. Zowel in zijn cel als in zijn theologie weigert Bonhoeffer het zich zo gemakkelijk te maken als de soldaten waarmee Bethge in Italië optrekt. Dezen voelen zich zelfs ver van huis 'schamlos zuhause' (WEN 206), terwijl Bonhoeffer, in zijn 'eigen' Berlijn, al levend en denkend toegedreven wordt naar de Gekruisigde, de mens in den vreemde, die hij tot centrum van zijn nieuwe theologie maakt.

Het gedicht 'Wer bin ich?' is een vrucht van deze aristocratie. We ontmoeten er een ik dat moeizaam probeert om het fictieve, lege ik dat de ander hem oplegt te vullen met zichzelf — wie dat ook moge zijn.

Bin ich das wirklich, was andere von mir sagen?

Oder bin ich nur das, was ich selbst von mir weiss?

(...)

Wer bin ich? Der oder jener?

Bin ich denn heute dieser und morgen ein anderer?

Bin ich beides zugleich?

(...)

Wer ich auch bin, Du kennst mich, Dein bin ich, O Gott!(WEN 381)

Wat voor God een weet is, blijft voor Bonhoeffer zelf een tweespaltige vraag. Een vragen dat uitloopt op vroomheid, een zwerfen dat toch van een thuiskomst weet. 'God weet het' geldt hier als Bonhoeffers laatste woord. Maar mogen we dat ook niet na al het voorafgaande lezen als een 'God mag het weten?' Ook Bonhoeffers vroomheid blijft onder spanning staan, tot het einde toe.

Het is deze Bonhoeffer, zo wereldlijk en vroom tegelijk, met wie Gerard Rothuizen mij vertrouwd heeft gemaakt. 'De spannendste Bonhoeffer is dan ook niet de vrome, ook niet de wereldlijke, maar die twee in één, zij het gemengd noch gescheiden. En het allerspannendste is, dat deze spanning inderdaad heeft *bestaan*. Nl. in Dietrich Bonhoeffer, en dat zij door hem is uitgehouden en beleefd en hoe! D.w.z. — Bonhoeffer was ook maar een mens en geen heilige — zij *bestaat* en zij bestaat voorbeeldig. D.w.z. wij kunnen dat ook, wij kunnen dat allemaal en dit kan allemaal.' Van dat laatste ben ik ondertussen nog niet zeker. Maar Rothuizen mag het zeker zeggen — en zegt het dan ook.<sup>48</sup>

### *Gebouw of weefsel (Slot)*

Bonhoeffer, man uit één stuk? Allesbehalve — en hijzelf zou de eerste zijn het toe te geven. Bonhoeffer, een mens aan flarden gescheurd? Geenszins, want al stond zij onder de bijkans ondraaglijke spanning van het uitstel, de tweespalt, de persoonlijke eenheid was ondanks dat eeuwig lijkende wijken de horizon waarop Bonhoeffer gericht bleef. Nu eens in de mystiek present, dan weer in de ethiek onvindbaar, nu eens in zichzelf verstikkend, dan weer in de ander zich verliezend — niet anders dan in voorlopigheid heeft Bonhoeffer van identiteit willen spreken. Als zwerver, die steeds heeft moeten opbreken. We keren daarmee tenslotte nog even terug naar Ernst Feil, nu we gezien hebben hoezeer hij van Bonhoeffers biografische *ideaal* een theologische vooronderstelling heeft gemaakt. Feil (en hij staat daarbij voor velen) stelt in zijn reconstructie van Bonhoeffers theologie een eenheid present die volgens Bonhoeffer zelf enkel in termen van 'Entzweiung' kan worden gerealiseerd. Hoe imposant een dergelijke theologie-uit-één-stuk ook uitvalt, zij rust op de veronderstelling dat Bonhoeffer een uitzondering vormt op de condities die hijzelf van ons moderne menszijn heeft beschreven. Wie van Bonhoeffers theologie een eenheid maken wil, zo kunnen we concluderen, laat hem daarmee engelen-theologie schrijven.

Ik denk dat zich Bonhoeffers teksten ook anders laten lezen. Niet als bouwstenen voor een harmonieus huis in steigers, maar als de draden van een weefsel (de theologie) waaraan ook Bonhoeffer een poosje geweven heeft. Draden die met elkaar verbonden zijn of kunnen worden, maar die ook kunnen doodlopen en afbreken, een weefsel dat openingen en scheuren kent.<sup>49</sup> Zoals ook Bonhoeffer zelf zijn persoonlijke eenheid enkel als afwezig present gesteld zag, zo zou ook in zijn theologie de niet-identiteit moeten worden binnengelaten: gestelde vragen waarop geen antwoord mogelijk is, a's waarop geen b's gezegd worden, aporieën die onoplosbaar blijven, doodlopende wegen waaruit geen terugkeer mogelijk lijkt. Vruchtbaarder dan naden harmonieus te dichten is het misschien ze op te sporen, te ontrafelen, bloot te leggen. Het uitstel dat Bonhoeffer zelf wist op te brengen moet ook in de Bonhoefferinterpretatie een kans krijgen. Bonhoeffers theologie is nog een braakliggend land, waar men doorgaans te snel van wil oogsten.

### NOTEN

Verwijzingen naar en citaten uit Bonhoeffers hoofdwerken zijn in de tekst zelf opgenomen. De volgende afkortingen worden gebruikt:

- SC *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Vierte, erweiterte Auflage mit Register, München 1976 (1930).  
AS *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, 4. Auflage, München 1976 (1931).  
SF *Schöpfung und Fall*. Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3, München 1968 (1931/32) (in één band met: *Versuchung* (1938)).  
N *Nächfolge*. Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge, 14. Auflage, München 1983

- (1937).  
E *Ethik*. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, 10. Auflage, München 1984 (1949).  
WEN *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge, Neuausgabe, 2. Auflage, München 1977 (1970).
1. In: 'God zoekt het weggedrevene: Bonhoeffer en de negatieve kanten van het bestaan', in: *Schrift* 80, april 1982, 64-68, 68. Vanaf Rothuizens eerste Bonhoeffer-boek, waarvoor Bonhoeffers woord over 'der Mann des ungeteilten Herzens' als motto is genomen (*Aristocratisch christendom*. Over Dietrich Bonhoeffer, Kampen 1969, 6), tot en met zijn meest recente, waarvan het eerste hoofdstuk als titel 'Wie ben ik?' en het tweede als ondertitel 'Continuïteit of discontinuïteit' draagt (*Een spaak in het wiel*. Dietrich Bonhoeffer over de vrede, Baarn 1985) blijkt hoe hoog hem het hier aangeslagen thema zit. Het hoorspel dat Rothuizen over Bonhoeffer schreef kreeg dan ook de titel 'Man uit één stuk' mee (NCRV-radio, 8 mei 1978).
  2. *Idem*. Vgl. WEN 245 v.: 'Unsere geistige Existenz aber bleibt ein Torso', zie ook de zgn. doopbrief, *idem*, 324.
  3. Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*. Hermeneutik - Christologie - Weltverständnis, München - Mainz 1971 (3e druk), 131. Vgl. *idem*, 127.
  4. *Idem*, 127. Voor heel deze discussie en alle literatuur: Gerhard Ludwig Müller, *Für andere da*. Christus - Kirche - Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt, Paderborn 1980, 23-33.
  5. Vgl. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*. Zur Gotteslehre, München 1980, 26 vv.
  6. Roland Barthes, *Mythologies*, Paris 1957, 151.
  7. Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main 1976, 98.
  8. *Idem*, 18.
  9. *Idem*, 98. Vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I: Handlungsrationaliät und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt am Main, 1981, 78 vv.
  10. Over de samenhang tussen religie, subjectivering en staatsontwikkeling: Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*. Une histoire politique de la religion, Paris 1985.
  11. Habermas, *Zur Rekonstruktion*, 99.
  12. Vgl. Mark C. Taylor, *Errance*. Lecture de Jacques Derrida, Paris 1985, 65 vv.
  13. Geciteerd door H. Dubiel, art. Identität, Ich-Identität, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter/K. Gründer, Basel 1980 e.v., Band IV, kolom 148-151, 148. Vgl. ook de definitie van Erikson in zijn: *Identiteit, jeugd en crisis*, Utrecht/Antwerpen 1971 (vert.), 15, ontleend aan William James: een 'subjectief gevoel van dezelfde persoon zijn en van continuïteit, die kracht geven.'
  14. Habermas, *Zur Rekonstruktion*, 85. Voor de consensus waarop Habermas zich wil baseren: *idem*, 67 en 89 noot 7.
  15. *Idem*, 86 v. Vgl. ook zijn: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983, 127 vv.
  16. Habermas, *Zur Rekonstruktion*, 67. Zie ook noot 46.
  17. Zie daarvoor uitvoerig: F. de Lange, *Grond onder de voeten*. Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer. Een theologische studie, Kampen 1985, 272-305 en *idem*, *Een burger op z'n best*, Dietrich Bonhoeffer, Baarn 1986, 84-94.
  18. Daarom laat Habermas identiteitsontwikkeling en morele vorming ook gelijk oplopen en noemt hij moreel 'goed' 'diejenigen Personen, die ihre für konfliktarme Normallagen beherrschte Interaktionskompetenz auch unter Stress, d.h. in moralisch relevanten Handlungskonflikten durchhalten — statt den Konflikt unbewusst abzuwehren.' (*Zur Rekonstruktion*, 86 v.).
  19. Gecit. bij Habermas, *idem*, 68.
  20. Gecit. bij H. Dubiel, *a. art.*, 149.
  21. '... im kommunikativen Handeln müssen die Beteiligten einander gegenseitig unterstellen,

- dass das Sich-Unterscheiden-von-Anderen jeweils vom Anderen anerkannt wird. So ist nicht eigentlich die Selbstidentifikation, sondern die intersubjectiv anerkannte Selbstidentifikation Grundlage für die Behauptung der jeweils eigenen Identität.' (Habermas, *Zur Rekonstruktion*, 21).
22. *Idem*, 94. Vgl. ook Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt am Main 1968, 19.
  23. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985, 27.
  24. Habermas, *Technik und Wissenschaft*, 12.
  25. De 'Entzweiung' vormt voor Hegel de 'Quelle des Bedürfnisses der Philosophie', in een tijdvak waarin 'die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet' en de tijd de 'Totalität' 'zerrissen hat.' Aldus een aantal citaten van de jonge Hegel, bijeengezet door J. Ritter, art. Entzweiung, entzweien in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter/K. Gründer, Basel 1980 e.v., Band II, kolom 565-572, 566.
  26. Habermas, *Technik und Wissenschaft*, 13.
  27. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1970. (1807), 138.
  28. Hegel spreekt van een 'wirklich vollbrachte Aufopferung' een 'gegenseitigen Sich-Aufgebens' (*idem*, 176, 590, resp. 172).
  29. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Hamburg 1981 (8e druk), 190 v.
  30. Hegel, *a. w.*, 591.
  31. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*. Theologe-Christ-Zeitgenosse, München 1983 (5e druk), 99.
  32. Zie daarover Feil, *a. w.* 147, noot 26.
  33. *Idem*, 30, noot 8.
  34. Bonhoeffer blijft deze bezwaren tegen Hegel aandragen. Ook zijn in 1933 gehouden colleges over Hegels godsdienstfilosofie getuigen ervan. Zie daarvoor Bethge, *a. w.* 257, 266 v. en Feil, *a. w.* 97, noot 44.
  35. Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Band V, Seminare-Vorlesungen - Predigten. 1924 bis 1941. Hrsg. von Eberhard Bethge in Zusammenarbeit mit Otto Dudzus, München 1972, 468 v.
  36. *Idem*, 469.
  37. *Idem*, 470. Ook voor Hegel is het de 'Begierde' die het zelfonderscheid in de 'bewegungslose Tautologie des: 'Ich bin Ich' binnenbrengt ( *Phänomenologie*, 138 v.).
  38. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Band V, 472.
  39. Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Band VI, Tagebücher - Briefe- Dokumente. 1923 bis 1945. Hrsg. von Eberhard Bethge, München 1974, 232.
  40. Evenals voor Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1964, 43-50, en H.M. Kuitert, *Wat heet geloven?* Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken, Baarn 1977, 210 vv.
  41. Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Band III. Theologie-Gemeinde. 1927 bis 1944, herausgegeben von Eberhard Bethge, München 1960, 144 noot 7.
  42. Die in de laatste decennia in Frankrijk is uitgewerkt door m.n. Gilles Deleuze en Jacques Derrida. Tegenover de identiteit stellen zij de differentie als eerste filosofische categorie. Zie Vincent Descombes, *Das Selbe und das Andere*. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978, Frankfurt am Main 1981, 161 vv. In WEN neemt Bonhoeffer zijn kritiek op deze identiteit-als-presentie op in zijn persoonlijke exegese van Pred. 3, 15b ('... en God zoekt weer op, wat voorbijgegaan is.'): 'dann sollen wir wohl nicht auf eigene Faust, sondern mit Gott das Vergangene wieder aufsuchen.' (WEN 189 v.).
  43. Habermas, *Der philosophische Diskurs*, 158 vv. (over Heideggers 'temporalisierten Ursprungsphilosophie').
  44. Zie noot 25.
  45. Op vruchtbare wijze werkt Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes* dit inzicht uit in zijn triniteitsleer. Hij neemt in zijn Godsleer afstand van het subject-begrip (God als a priori gegeven identiteit) en brengt er het uitstel (de geschiedenis), het lijden (de kruischristologie) in onder. De belijdenis van de eenheid Gods houdt hij vast, maar dan als een 'offene einladende, integrationsfähige Einheit' (*a. w.*, 167). Of daarmee niet toch weer een te groot voorschot op het eschaton is genomen? In elk geval brengt hij weer messiaanse onrust in de theologie. Die van Franz Rosenzweig bijvoorbeeld: 'Gottes Einheit bekennen — der Jude nennt es: *Gott einigen*.' (gecit. *idem*, 44).
  46. Vgl. noot 16. Zie ook: Ruth Zerner, Regression und Kreativität. Ein Nachwort, in: Dietrich Bonhoeffer, *Fragmente aus Tegel*. Drama und Roman. Herausgegeben von Renate und Eberhard Bethge, München 1978, 181-217.
  47. Zie de notities van 8 mei 1943, WEN 44.
  48. G.Th. Rothuizen, Leopold's ongelijk. Vroomheid bij Dietrich Bonhoeffer, in: A.G. Baas e.a., *Werken met Bonhoeffer*, Baarn 1979, 39-73, 63.
  49. Voor een dergelijke manier van teksten lezen: Samuel IJsseling (red.), *Jacques Derrida*. Een inleiding in zijn denken, 1986, 21 vv.