

## DIETRICH BONHOEFFER IN ZUID-AFRIKA<sup>[1]</sup>

Frits de Lange

in: *Kerk en Theologie*, 1997/1, 53 - 65.

Zelden zal er een congres zijn gewijd aan het werk van een theoloog, waarbij zoveel ex-gevangenen tot de deelnemers behoorden. Zelden ook zal zo'n congres zijn bijgewoond door zoveel regeringsadviseurs en parlementsleden. Uitzonderlijk wordt het geheel des te meer, als men bedenkt dat de regeringsfunctionarissen van nu dezelfde waren als de gewezen gevangenen van toen.

Het gebeurde begin januari in Kaapstad, op de *7e Internationale Bonhoeffer Conferentie*. De gewezen gevangenen waren mensen die hun verzet tegen het apartheidsregime met soms jarenlange huisarrest of celstraf hebben moeten bekopen. Na de val van het apartheidsbewind in 1990 spelen veel van hen nu echter een vooraanstaande rol in de opbouw van een nieuw, democratisch Zuid-Afrika. De bekendste deelnemer was ongetwijfeld dr. C.F. Beyers Naudé, die als leider van zijn Christelijk Instituut het boegbeeld en het symbool werd van het verzet tegen apartheid. Hem was vele jaren (1977 - 1984) het zwijgen opgelegd als slachtoffer van een banning order. Zijn naaste medewerker ds. Theo Kotze, die hetzelfde lot onderging, was er ook. Als mede de Afrikaner Carl Niehaus, in 1983 tot 15 jaar cel veroordeeld wegens hoogverraad, maar nu als ANC-lid - ironischerwijs - voorzitter van de parlementaire commissie voor gevangeniszaken. Maar ook de zwarte bisschop Tshenuwani Farisani, die in de jaren tachtig 11 verschillende gevangnissen van binnen heeft gezien en daar meermalen is gemarteld, en nu kamerlid, evenals dr. Frank Chikane, ooit opvolger van Beyers Naudé als voorzitter van de Zuid-Afrikaanse Raad van Kerken (SACC), maar nu naaste adviseur van vice-premier Thabo Mbeki en dr. Barney Pityani, in de jaren zeventig naaste weggenoot van Steve Biko en nu voorzitter van de regeringscommissie voor mensenrechten, waren van de partij. Zij hebben elk een gevangenisverleden en martelingen onder het apartheidsregime achter de rug.

Ex-gevangenen die - ironischerwijs in een tot conferentiecentrum omgebouwd voormalig gevangeniscomplex - bijeenkwamen rondom het werk van een theoloog, die beroemd is geworden om zijn brieven ... uit de gevangenis. Dietrich Bonhoeffer (1906 - 1945) zat 2 jaar in Berlijn gevangen

wegens zijn aandeel in het verzet tegen Hitler en werd aan de vooravond van de bevrijding geëxecuteerd.

*Een spaak in het wiel*

Ruim 200 wetenschappers uit meer dan 16 verschillende landen namen aan het congres, dat sinds 1970 eens in de vier jaar ergens ter wereld wordt georganiseerd. Het was een vruchtbare conferentie, die ruimschoots voldeed aan de wetenschappelijke eisen: inleiders van faam, een ruim aanbod van kwalitatief hoogwaardige papers van individuele onderzoekers.<sup>[2]</sup> De Zuid-Afrikaanse context met zijn bijzondere deelnemers zorgde echter ervoor dat het meer werd dan een onderonsje van wetenschappers. De receptie van de theologische erfenis van Bonhoeffer is in Zuid-Afrika immers nooit louter een academische geweest, maar vooral één in 'the arenas of struggle'. Bonhoeffer is er model en symbool geweest, een constant ijk- en referentiepunt voor het kerkelijke verzet tegen apartheid. Biografisch vormde hij een toonbeeld van moed en compromisloze radicaliteit. Zijn weg liep parallel aan die van een aantal theologen afkomstig uit de Zuid-Afrikaanse intellectuele elite. Maar tegelijk was hij een creatief bedenker van theologische concepten en denkmodellen waarmee dit verzet kon worden geïnterpreteerd.

Toen Eberhard Bethge, de vriend en biograaf van Bonhoeffer, in 1973 naar Zuid-Afrika kwam om over hem te vertellen, werd hem na afloop van lezingen gevraagd: 'Wanneer is Bonhoeffer in Zuid-Afrika geweest? Hij kent onze situatie van binnenuit!'<sup>[3]</sup> Zo treffend leek zijn analyse van de situatie, zo naadloos leek zijn theologie te passen op de Zuid-Afrikaanse context. Het Duitse fascisme van de jaren dertig en het Zuid-Afrikaans racisme van de jaren zestig en zeventig dekten elkaar in menig opzicht: in beide gevallen was immers sprake van een totalitair regiem dat de elementaire wetten van de menselijkheid schond. Maar ook de kerkelijke situatie vertoonde treffende overeenkomsten: in beide gevallen gingen traditionele kerken uit de reformatie voor het bewind overstag en verschaften het de ideologische legitimatie voor het totalitarisme. In Duitsland waren dat met name de Lutheranen, in Zuid-Afrika de Gereformeerden. In beide gevallen kwam het echter ook tot kerkelijk verzet, dat met behulp van de theologische woordenschat van dezelfde Lutherse en Calvinse traditie die door de machthebbers werd misbruikt zocht naar oriëntatie.<sup>[4]</sup> Bonhoeffer kwam in dat kader via een radicale herlezing van dezelfde tweerijkenleer die de gevestigde kerken tot politiek quietisme verleidde, tot kerkelijke burgerlijke ongehoorzaamheid. Wanneer de staat de elementaire mensenrechten schendt, oordeelde hij in 1933, dan is men hem geen gehoorzaamheid meer schuldig, maar dan is daadwerkelijke sabotage geboden. Een dronken automobilist die over de Kurfürstendam rijdt, neemt men het stuur uit handen. Men verbindt niet alleen de slachtoffers, maar steekt een spaak in het wiel.

Tussen de Belijdende Kerk en de 'Belijdende Kring', de belijdenis van Barmen (1934) en die van Belhar (1986) ligt weliswaar een halve eeuw en 10.000 km verschil. Maar politiek en kerkelijk wist men de situatie in Zuid-Afrika transparant te maken door zich aan die in het Duitsland van de jaren dertig en aan Bonhoeffer - 'het vleesgeworden Barmen'<sup>[5]</sup> - te spiegelen. De figuur van Beyers Naudé is in dit opzicht baanbrekend geweest. De traumatische ervaring naar aanleiding van de Wereldraad-consultatie te Cottesloe in 1960, die hem van zijn NG-Kerk vervreemde, bracht hem tot het oprichten van het Christelijk Instituut. Naudé, die in de jaren vijftig in Duitsland studie had gemaakt van de *Kirchenkampf* - spiegelde de Belijdende Beweging die hem voor ogen stond in zekere zin aan het vooroorlogse Duitse voorbeeld (vgl. zijn artikel "Die Tyd Vir 'n Belydende Kerk is Daar' (*Pro Veritate*, juli 1965)).

Bonhoeffer was in de jaren dertig echter niet alleen de radicale motor van het kerkelijk verzet in de Bekennende Kirche en de hardnekkige lobbyist binnen de internationale oecumene. Toen dat verzet in de late jaren dertig uiteindelijk faalde, ging hij ook als enkeling verder, zonder de ruggesteun van zijn kerk, en nam hij op persoonlijke titel als christen deel aan het ondergrondse gewapende verzet. Ook deze stap van kerk naar politiek, van geweldloze naar gewelddadige actie, van 'slachtoffers verbinden' naar 'een spaak in het wiel', hebben een aantal christenen in Zuid-Afrika uit een zelfde innerlijk gevoelde noodzaak gemaakt.<sup>[6]</sup>

John de Gruchy (Universiteit van Kaapstad), hoofdverantwoordelijk voor de organisatie van dit congres, bracht in zijn slotlezing de belangrijke rol die Bonhoeffer in het Zuid-Afrika van de apartheid heeft gespeeld nog eens onder woorden.<sup>[7]</sup> Hij deed dat echter door tegelijkertijd de scopus van Bonhoeffer's theologie te relativieren. Bonhoeffer zelf was immers afkomstig uit de bevoorrechte intellectuele elite, en dat geldt ook voor de meeste zwarte en blanke theologen die in Zuid-Afrika in hem een inspiratiebron vonden. De Gruchy constateerde dat er relatief weinig zwarte participanten aan het congres waren. Heeft Bonhoeffer zich misschien nooit de vragen gesteld, die zij zich nu stellen? Is hij, de Europese blanke burger, wel degene die hen werkelijk kan helpen bij de africanisering van hun theologie? Is in het nieuwe Zuid-Afrika nog wel een mondiale bevrijdingstheologie nodig, die ook in naam van Bonhoeffer werd bedreven, en niet veeleer een locale, zwarte cultuurtheologie? Dat laatste is zeer wel mogelijk. Bonhoeffer's weg is een soort *kenosis* geweest, een weg van boven naar beneden, van 'de hemel' van de aristocratie, de privileges van het burgerdom naar het helse perspectief van de mensen van onderen. Hij schreef daarover: 'Het blijft een ervaring van onvergelykbare waarde, dat wij de gebeurtenissen van de wereldgeschiedenis een keer van onderen, vanuit het perspectief van de uitgeschakelden, de gewantrouwden, de slechtbehandelden, de machtelozen, de onderdrukten en gehoonden, kortom de lijdenden hebben leren zien', schreef Bonhoeffer vanuit de gevangenis.<sup>[8]</sup> Die zo

mooi christologisch te duiden perspectiefwisseling heeft met name blanke theologen geïnspireerd; zij die altijd 'boven' hadden gezeten. Zij die van meet af aan al 'beneden' zaten stimuleerde zij minder. 'Bonhoeffer helped to liberate some of us', constateerde De Gruchy als blanke universiteitsprofessor dan ook met gepaste bescheidenheid.

Maar wie zal met deze relativering van de sociologische reikwijdte van de theologie van Bonhoeffer het kerkelijke en politieke belang ervan willen ontkennen? Ook de elite heeft immers een theologie nodig, en dan het liefst een goede. En is elke theologie voor de elite per definitie dan meteen ook een elitaire - in de zin van: geprivilegeerde - theologie? Voor Bonhoeffer bleek juist het omgekeerde, en stond het *afstand doen* van privileges centraal. En zoals de aristocraat Bonhoeffer koos voor het engagement (voor de zwarten in de VS in 1931, voor de arbeiders in Berlijn in 1932 en vanaf 1933 voor de joden in Duitsland), zo koos ook in het begin van de jaren zestig het lid van de Broederbond en de moderator van de synode van de blanke NG-Kerk, Beyers Naudé, voor de zaak van de zwarte meerderheid. Terwijl hij was voorbestemd een belangrijke rol in het centrum van de Afrikaner macht te zullen spelen. 'Ik ben en blijf een Afrikaner', zegt hij nu nog steeds. Maar hij heeft gaandeweg de zijde gekozen van hen die aan de onderkant leven.<sup>[9]</sup> Dat is een levenslang leerproces geweest, waarbij hem niet van meetaf aan voor ogen stond waartoe het zou leiden. Een keuze die echter, net als in het geval van Bonhoeffer, uit een eenvoudige Christusvroomheid voortkomt, die God meer gehoorzamen wil dan de mensen. Dat aan deze concrete Christusbelijdenis hoge kosten kunnen zijn verbonden, hebben mensen als Beyers Naudé op de koop toegenomen. Bonhoeffer muntte de term voor de christelijke noodzaak voor dit opgeven van maatschappelijke privileges: in *Nachfolge* (in het Engels uitgebracht als: *The Cost of Discipleship*) benadrukte hij dat geloven in de goede God nooit op een koopje kan, maar afstand neemt van het geloof in de 'goedkope genade'.

'Zijn wij nog bruikbaar?'

In het Zuid-Afrika van de apartheid heeft Bonhoeffer dus voor sommigen - en niet de minsten - een belangrijke gidsrol gespeeld. Maar betekent dat in het nieuwe Zuid-Afrika nu zijn betekenis tot het verleden behoort? Het leek er in Kaapstad niet op. 'Are we still of any use?' was het verbindende hoofdthema. Een citaat van Bonhoeffer uit een essay dat hij schreef kort voor zijn arrestatie in 1943, waarin hij vooruitblijkt op het nieuwe Europa, dat na de nederlaag van Hitler zal moeten worden opgebouwd. De vraag was voor hem of verzetsmensen ook in staat zullen zijn een nieuwe samenleving te stichten. Kan degene die voortdurend 'nee' heeft gezegd, eigenlijk wel 'ja' zeggen; kan de saboteur weer een bouwer worden? 'Zijn wij nog bruikbaar?' Het is het opschrift van een tekst waarin we lezen: 'Wij waren de zwijgende getuigen van slechte daden, wij zijn door de wol

geverfd, wij leerden de kunst te veinzen en te spreken met dubbele tong, ervaring maakte ons wantrouwig tegenover de mensen, we konden hun vaak niet vrijuit de waarheid zeggen, zware conflicten maakten ons murw, misschien zelfs cynisch - zijn wij nog bruikbaar? Geen geniale, cynische, hautaine of geraffineerde, maar ongekunstelde, eenvoudige en eerlijke mensen zullen we nodig hebben'.<sup>[10]</sup>

De blik in Kaapstad was naar voren gewend. De bevrijdingstheoloog Charles Villa-Vicencio, medeverantwoordelijk voor het congres, zette in dit opzicht de toon. Hij is de auteur van het spraakmakende *A Theology of Reconstruction* <sup>[11]</sup>, waarin hij een poging doet het kritische en profetisch `nee' in een constructief en creatief `ja' gestalte te geven. Er zal een andere bevrijdingstheologie nodig zijn, nu niet meer de revolutie, maar de opbouw van een democratische rechtsstaat in Zuid-Afrika op de agenda staat, aldus Villa-Vicencio. Hij spreekt in dit verband in zijn boek van een *post-exilische* theologie: niet meer de uittocht uit de slavernij, noch de ballingschap van het volk Israël in de woestijn en in Babel, maar de thuiskomst en de wederopbouw van de staat behoort als richtinggevende bijbelse metafoor gekozen te worden. Villa-Vicencio doet in zijn reconstructieve theologie een poging zoveel mogelijk theologische steun te verzamelen voor een positieve waardering vanuit het christelijk geloof voor mensenrechten en democratie. Zijn boek is een opeenstapeling van theologisch materiaal uit de staalkaart van verschillende kerkelijke tradities die in Zuid-Afrika aanwezig zijn, ten einde hen actief bij de opbouw van een rechtvaardige politieke en economische orde te betrekken. Het is opvallend hoe daarbij Bonhoeffer opnieuw een rol speelt. Nu niet meer in eerste instantie de kritische en radicale Bonhoeffer van de kerkstrijd en het verzet, maar als de tastende ziener uit de gevangenis, die de theologie oproept om een mondig geworden wereld theologisch serieus te nemen en God te zoeken in het centrum van het publieke leven.<sup>[12]</sup> De neiging van Zuid-Afrikaanse kerken om zich terug te trekken in het binnenkerkelijk leven is immers aanwezig. `Nu kunnen we eindelijk weer kerk zijn', is een geliefd motto van steeds meer kerkleden, moe als ze zijn van de politieke strijd. Dat kerk echter alleen kerk is, als ze `kerk voor anderen' is, is een woord van Bonhoeffer uit de gevangenis dat Villa-Vicencio juist nu hoog op de theologische agenda wil laten staan.

De theologische rol van Bonhoeffer is in het toekomstige Zuid-Afrika nog niet uitgespeeld, aldus ook H. Russel Botman (Universiteit van West-Kaapland en voorzitter van de Zuid-Afrikaanse Raad van Gereformeerde Kerken). Hij promoveerde eind 1993 op het proefschrift *Discipleship as Transformation? Towards a Theology of Transformation* (nog niet in de handel), dat in zijn geheel aan Bonhoeffer is gewijd. Hij probeert daarin met behulp van Bonhoeffers concept van *discipelschap* een bijdrage te leveren aan de zoektocht naar nieuwe beelden, metaforen en gelijkenissen, waarin het land op dit ogenblik is verwickeld. Interessant is in dit verband om te zien hoe hij zich - net als

Villa-Vicencia zich oriënterend op Bonhoeffer - tot een andere inschatting van de theologische prioriteiten komt. Terwijl Villa-Vicencio bezorgd is om de opbouw van een goede rechtsorde, denkt Botman dat het veeleer gaat om de ontwikkeling van *verantwoordelijk burgerschap*. Terwijl Villa-Vicencio aan regelethiek doet, beoefent Botman dus eerder de deugdethiek. Voor de eerste gaat het om reconstructie van het maatschappelijke gebinte, voor de laatste om transformatie van persoon en gemeenschap. Daarin ligt zijns inziens ook het primaire antwoord op de urgente vraag die door Frank Chikane als volgt onder woorden werd gebracht: 'hoe krijg je jongeren die opgegroeid zijn met het boycotten van treinen zover dat ze voor dezelfde trein weer een kaartje gaan betalen?' Je kunt wel goede wetten ontwikkelen waarin de mensenrechten zijn gewaarborgd, suggereert Botman, maar (zonder dat hij overigens het belang van een democratische rechtsorde zou willen ontkennen) je moet de mensen ook zover krijgen dat ze zich eraan willen houden. Voor christenen (zo'n 75 procent van de Zuid-Afrikaanse bevolking) is het daarom zaak dat zij het leerproces tot een verantwoordelijk burgerschap als een *directe* daad van gehoorzaamheid aan Christus gaan beschouwen, en niet als een afgeleide, eventueel vrijblijvende consequentie van hun christen zijn. De natie moet als een gezamenlijk gedragen politieke *gemeenschap* ervaren kunnen worden, en niet als een anoniem lichaam waartoe individuen zich contractueel verhouden. Botman ziet in het Afrikaanse concept van *Ubuntu* ('gemeenschap') aansluitingsmogelijkheid voor het ontwikkelen van dit gemeenschapsgevoel. De term stamt uit een Xhosa-spreekwoord 'umutu ngumuntu ngabantu': een persoon is een persoon door andere personen. De nadruk in deze visie op socialiteit ligt op inter-persoonlijke relaties, op het aangewezen zijn op anderen voor de eigen individualiteit. Daarin ligt een idee van persoon besloten, dat het westerse individualisme uitsluit en kan overstijgen.

Theologisch is Bonhoeffer bij dit alles een van Botman's belangrijkste leidlieden. De christologische concentratie die zo kenmerkend is voor Bonhoeffer en in het Westen soms als exclusief wordt ervaren, werkt in de Zuid-Afrikaanse context die zolang door een politieke scheppingstheologie werd gedomineerd, veeleer bevrijdend. Botman volgt Bonhoeffer in deze nadruk op de christologie, en hij laat overtuigend zien hoe deze bij Bonhoeffer model staat voor een praktische antropologie, die de basisstructuren van het menselijk bestaan omvat en gelovig duidt. Dat geldt niet alleen voor de Bonhoeffer van de *Nachfolge*, die aan roeping en geloofsgehoorzaamheid nog een eenvoudige, 'kerkelijke' invulling gaf, maar ook voor die van de *Ethik*, die onder discipelschap de voortgaande transformatie van christenen tot verantwoordelijk menswording over de hele breedte van kerk en samenleving verstond. Ook de transformatie tot verantwoordelijk burgerschap is als leerproces een onderdeel van het discipelschap, zegt Botman Bonhoeffer na. Een goed burger worden, dat is een vorm van (weliswaar complexe) gehoorzaamheid aan Christus.

Botman levert zo met zijn boek een creatieve Bonhoeffer-interpretatie. Met name zijn these dat de verhouding tussen *Nachfolge* en *Ethik* geen breuk, maar een uitbreiding en verdieping is van een concept van *eenvoudige* tot *complexe gehoorzaamheid* verdient nadere aandacht. Tegelijk levert hij echter ook een substantiële bijdrage aan de Zuid-Afrikaanse discussie over het dragen van politieke verantwoordelijkheid als vanzelfsprekende onderdeel van de navolging van Christus. De neiging tot escape in het heilsindividualisme van charismatische evangelicale bewegingen of in de politieke onverschilligheid van sommige Onafhankelijke Afrikaanse Kerken (de kerken met de grootste aanhang in Zuid-Afrika, zo'n 6 miljoen leden), maar ook op de verzoeking tot retraite in de kring van de eigen kerkelijkheid die met name onder blanke kerkleden wordt gevoeld, wordt daarmee afgewezen. Botman's boek is een creatieve poging dat getij te keren.

Van de kerken mag een constructieve bijdrage worden verwacht aan de opbouw van een nieuwe democratische cultuur. In zijn onlangs verschenen studie *Christianity and Democracy*<sup>[13]</sup> bepleit ook J.W. de Gruchy voor creatieve betrokkenheid in dit opzicht. In een gedetailleerde historische analyse gaat hij niet alleen de Europese oorsprong en de westerse geschiedenis van de democratie na, maar onderzoekt hij tevens ook hoe christelijke kerken in het recente verleden in diverse landen mondiaal een rol hebben gespeeld als 'vroedvrouw'<sup>[14]</sup> van de democratie. Hij laat zien hoe in de burgerrechtbeweging in de VS, in Nicaragua, in Zuidelijk Afrika, in de voormalige DDR, de kerken een vaak wezenlijke bijdrage aan het totstandkomen van de democratische rechtsstaat hebben geleverd. Zijn Zuid-Afrikaanse ervaringswereld zorgt ervoor dat zijn theologie van de democratie een andere geest ademt dan bijvoorbeeld de studie die bij ons G.G. de Kruijf onlangs over hetzelfde thema schreef.<sup>[15]</sup> Terwijl het laatste boek pleit voor meer politieke terughoudendheid van de kerk, is dat van De Gruchy er juist op uit om de bijdrage van de kerken aan de democratie zo groot mogelijk te maken. Het democratische *system* is niet het Rijk Gods, die nuchterheid deelt ook De Gruchy. Maar het democratische *visioen* dat in de profetische utopie van het Koninkrijk van God wordt uitgetekend, kan als een morele en spirituele basis dienen voor het christelijk engagement in de democratie. Het 'systeem' kan immers niet overleven zonder 'visie', en het christelijk geloof is - samen met andere religies in het multi-religieuze Zuid-Afrika - in staat die leveren. Zonder de grenzen van kerk en staat te willen verwissen, wil De Gruchy de kerken nadrukkelijk een aandeel laten leveren in de opbouw van een sterke 'civil society'.

### *Een slapende reus*

De Gruchy schrijft aanstekelijker over het visioen van het Rijk Gods dan vele westerse theologen - door het cynisme van hun cultuur aangetast - vandaag nog kunnen. Ook Botman is zich daarvan bewust en geeft toe dat

zijn schets sommigen idealistisch in de oren kan klinken. Maar deze mensen vergeten dan, zegt hij, hoe utopische verhalen een krachtige rol kunnen spelen in het sociale en politieke leven.<sup>[16]</sup> Wie ziet hoe deze door apartheid ontworpen samenleving toch een voorzichtig optimisme voor de toekomst overheerst, merkt hoe hoop doet leven. Wat zit er achter die hoop? De macht van de utopie? Of ook het berekenende vertrouwen in de economie, die aantrekt nu Zuid-Afrika niet meer de paria van de Westerse wereld is, maar een slapende economische reus, die elk moment wakker kan worden? De hoop die te proeven is, is in elk geval niet alleen maar utopisch van aard. De haven van Kaapstad, 10 jaar geleden nog uitgestorven vanwege de economische boycot, bruist weer van bedrijvigheid. Er worden grote investeringen gedaan in toerisme. Kaapstad maakt zich op als kandidaat voor de Olympische Spelen van 2004. Hoop wil dus ook gewoon zeggen: economische hoop om eindelijk volop deel te krijgen aan de globale markt en daarop een stevige positie te veroveren. De infrastructuur en *know how* is er, in tegenstelling tot vele andere Afrikaanse landen, ruimschoots voor voorhanden. Nu de investeerders nog.

Maar wie garandeert dat deze gulzigheid om aan het kapitalisme deel te krijgen voor iedereen gunstig uit zal pakken? De politieke rechtvaardigheid mag nu eindelijk in een non-raciale grondwet zijn gewaarborgd. Maar economische rechtvaardigheid en de mechanismen van de globale markt verdragen zich slecht met elkaar. De overgang naar een nieuw Zuid-Afrika is voor veel mensen niet de overgang van gevangenschap naar vrijheid, aldus James Cochrane (Pietermaritzburg) in zijn bijdrage aan het congres, maar de overgang naar een grotere cel. De cel van de economische afhankelijkheid van een wispelturige arbeidsmarkt, waarbij zelfs het dagelijkse portie water en brood niet meer gegarandeerd zijn. Cochrane maakt zich in zijn theologisch werk sinds de politieke wending in 1990 dan ook sterk voor een ethiek van economische rechtvaardigheid en het ontwikkelen van een theologie van de arbeid.<sup>[17]</sup> Zijn kritiek op de kerk is dezelfde als die Bonhoeffer vanaf zijn eerste werk over de ecclesiologie (de dissertatie *Sanctorum Communio*, uit 1927) tot aan *Verzet en Overgave* heeft geuit: 'Sociologisch: weinig invloed op de brede massa, een zaak van de kleine en gegoede burgerij'.<sup>[18]</sup> De kerk moet zich zijns inziens de vragen van de zwarte arbeidersmassa's eigen maken, wil de leus 'kerk voor anderen' geen loze kreet blijven.

De zuigende werking van de kapitalistische markt trekt honderduizenden mensen uit de voormalige thuislanden naar de townships rondom de grote steden, op zoek naar werk - dat er veelal niet is. Er ontstaan eindeloze slums ('informal settlements') waarvan niemand meer weet hoeveel mensen ('plakkers') er eigenlijk wonen. De hoge werkloosheid en de frustraties over het uitblijven van snelle verandering resulteren ondertussen in schrikbarend hoge criminaliteitscijfers. Beroving, moord (nog maar te zwijgen over de burgeroorlog in Kwazulu-Natal), incest, verkrachting - het is aan de orde van de dag. Er worden in



het land zo'n 50 moorden per dag gepleegd. 'Violence', aldus het Instituut voor Contextuele Theologie, vormt het nieuwe *kairos* in Zuid-Afrika.<sup>[19]</sup>

### *De woede van Gods kinderen*

Zuid-Afrika zal de hoop nodig hebben de komende jaren. Tussen het verleden van de apartheid en de toekomst van een nieuw, democratisch en rechtvaardig Zuid-Afrika ligt het heden van de erfenis van de eeuwenlange sociale ontwrichting en economische onderdrukking van de zwarte bevolking. Het verleden zal nog lang blijven naspoken. Er heerst woede en wraaklust onder de zwarten. 'God's wrathful children', zo noemt Willa Boesak ze in zijn theologische onderzoek naar een Zuid-Afrikaanse ethiek van de vergelding. Hun haat en geweld lijken zinloos, aldus Boesak aan het slot van zijn studie, 'but it is in fact the consequence of centuries of colonial oppression, alienation, and extended suffering.'<sup>[20]</sup> Het de zwarte bevolking aangedane leed en het onrecht gaan veel verder terug dan tot 1948 en de jaren van apartheid die volgden. Op het moment dat Jan van Riebeeck in 1659 aan de Kaap voet aan wal zette, begon reeds hun geschiedenis van onteigening en onderdrukking. Wie aan zwarten land ontnemt, aldus Boesak, berooft hen van hun identiteit. Drie en halve eeuw schending van de menselijkheid kan niet in een paar jaar ongedaan worden gemaakt. Er zal een moeizaam proces van genezing moeten plaatsvinden. Er kan niet zomaar vergeven en vergeten worden. Er is, zegt Boesak in het spoor van Bonhoeffer, geen 'goedkope genade' mogelijk. Er zal rechtgezet en rechtgedaan moeten worden. Boesak wil met zijn christelijke ethiek van de vergelding een bijdrage leveren. Iets van de heilige woede van Gandhi, van Thomas Müntzer en van Malcolm X - hij wijdt een deel van zijn boek aan deze drie - heeft ook bezit van hem genomen. Tussen de goedkope genade enerzijds en de wet van de jungle anderzijds door zoekt hij een begaanbare weg.<sup>[21]</sup> Christelijk is er wat hem betreft geen ruimte voor blinde *wraak*, maar wel voor *vergelding*, in de zin van: genoegdoening. Schuld belijden, boete doen en voor zover mogelijk de aangerichte schade herstellen vormt een wezenlijk onderdeel van de bekeringsgeschiedenis, die verzoening tot uiteindelijke inzet heeft. Zonder dat alles gaat het niet. Het proces van verzoening dat daarbij in het geding is kan eigenlijk met twee bijbelse verhalen worden naverteld: Dat van Naboth en dat van Zachëus. Hoe kan Naboth ooit Achab vergeven, die hem zijn wijngaard ontnomen heeft? (1 Kon. 21) Doordat Achab hem een Zachëus wordt, die het door hem afgeperste 'viervoudig zal vergoeden' (Luc. 19).<sup>[22]</sup> De teruggave van land is een concreet ingrediënt van het huidige regeringsprogramma geworden. Maar het is ook een noodzakelijk onderdeel van het rituele genezingsproces waarin Zuid-Afrika is betrokken.

De erfenis van het apartheidsbewind zal als een open wond nog jaren pijnlijk voelbaar blijven. De hel is ook nu nog steeds 'zwart' en de

hemel 'blank', ook al worden ze soms slechts door een snelweg doorkruist. De politieke segregatie mag dan gelukkig tot het verleden behoren, economisch en sociaal is zij nog steeds evident. Hoe lang zal het duren voor het oude Zuid-Afrika werkelijk zal zijn verdwenen? Zuid-Afrika leeft op dit moment nog 'between the times', aldus Villa-Vicencio in zijn reeds aangehaalde boek. 'The old will die over many years. The birth of the new will take time.'<sup>[23]</sup>

### *Waarheid en Verzoening*

Door de Zuid-Afrikaanse regering is onlangs een onderzoekscommissie voor Waarheid en Verzoening geïnstalleerd, onder leiding van aartsbisschop Desmond Tutu. De komende twee jaar zal de commissie de verantwoordelijken van het blanke apartsregiem, maar ook ANC-strijders onder ede gaan horen over hun daden en de schending van de mensenrechten die daarbij heeft plaatsgevonden. Doel is daarbij het herstel van de menselijke waardigheid en de burgerrechten van de slachtoffers. In het geval van sommige politieke misdaden kan er op amnestie gerekend worden. En voorzover de middelen reiken zal er ook financiële genoegdoening plaatsvinden.

Deze kwestie van schuld, vergeving en verzoening is uiteraard een zaak van kerkelijk belang.<sup>[24]</sup> In de eerste plaats omdat de kerk deze taal 'van huis uit' spreekt. De Waarheidscommissie is echter een regeringscommissie en draagt alle kenmerken van het politieke compromis. Het heeft niet het morele gezag van een internationaal onafhankelijk volkenrechtelijk tribunaal, maar evenmin de religieuze autoriteit van een kerkelijk forum. De categorieën waarmee ze opereert - schuld, verzoening - hebben echter de lading van het religieuze symbool. De kerk kan en moet hun morele en religieuze achtergronden verhelderen. De kerk heeft echter niet alleen een hermeneutische, maar - en dat in de tweede plaats - ook een pastorale taak in dit verband. Zij kan die veilige plek bieden die onderdrukkers en onderdrukten beide nodig hebben om zich tegenover elkaar uit te spreken. Tenslotte zal de kerk - en die gedachte is met name voor hen die zich op Bonhoeffer en de Duitse kerken beroepen van belang - plaatsbekledend als eerste de schuld moeten willen belijden voor hen die het zelf niet willen of kunnen.

In dit kader is Bonhoeffer opnieuw van betekenis in de Zuid-Afrikaanse kerken. Hij was immers degene die in zijn *Ethik* een concepttekst schreef voor een kerkelijke schuldbekentenis, die later de basis zou vormen van de schuldbelijdenis van Stuttgart (1945). Achteraf kan worden vastgesteld dat deze verklaring van Stuttgart veel betekend heeft voor het stimuleren van het na-oorlogse verzoeningsproces in Europa. In zijn *Ethik* schreef Bonhoeffer, ook namens 'zijn' Belijdende Kerk: 'Die Kirche bekennt, ihre Verkündigung von dem einen Gott, der

sich in Jesus Christus für alle Zeiten offenbart hat und der keine andere Götter neben sich leidet, nicht offen und deutlich ausgerichtet zu haben. (...) Sie war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie.'<sup>[25]</sup> De theoloog Johan G. Botha van de Verenigende Gereformeerde Kerk is al sinds 1984 direct betrokken bij de poging om vanuit de Zuid-Afrikaanse Raad van Kerken (SACC) het proces van schuldbelijdenis en verzoening te stimuleren en te begeleiden.<sup>[26]</sup> Bonhoeffer's visie op schuld en plaatsbekleding is hem daarbij van centrale betekenis. Hij schreef er ook zijn dissertatie over.<sup>[27]</sup> Een academisch werk, dat zich strikt tot het oeuvre van Bonhoeffer beperkt. Maar waarvan de contextuele relevantie op elke bladzijde transparent wordt.

Verscheidene initiatieven tot kerkelijke schuldbelijdenis zijn inmiddels ondernomen. Daarbij gaat het natuurlijk niet alleen om verklaringen op papier, maar vooral om de langdurige en pijnlijke sociale genezingsprocessen waarvan ze de expressie vormen. Ook voor de toekomstige verhouding tussen de - nog altijd voor een groot deel raciaal gescheiden - kerken is dit proces van schuldbelijdenis en verzoening van grote betekenis. Van groot belang waren de Conferentie van Rustenburg, november 1990, en de consultatie van de Wereldraad van Kerken in Kaapstad, oktober 1991. In Rustenburg, waar zo'n 90 procent van de Zuid-Afrikaanse christenheid was vertegenwoordigd, werd verklaard: 'We therefore confess that we have in different ways practised, supported, permitted or refused to resist apartheid'.<sup>[28]</sup> Tevens legde prof. Willie Jonker (Stellenbosch) een dramatische schuldbelijdenis af namens zijn blanke NG-kerk. 'I confess before you and before the Lord, not only my own sin and guilt, and my personal responsibility for the political, social, economical and structural wrongs that have been done to many of you, and the results of which you and our whole country are still suffering from, but *vicariously* I dare also to do that in the name of the DRC of which I am a member, and for the Afrikaans people as a whole'.<sup>[29]</sup> Een moedige verklaring, die door de leiding van Jonkers kerk echter als een stap te ver werd ervaren en niet werd aangegrepen als 'die ideale geleentheid ... vir die Ned. Geref. Kerk om hom te distansieer van apartheid'.<sup>[30]</sup> Het geluid van het Kairos-document uit 1985 ('dat er geen verzoening, geen vergeving mogelijk en geen onderhandelingen mogelijk zijn *zonder berouw*') lijkt tot nog toe te weinig echo gekregen te hebben.

Bonhoeffer's theologische actualiteit blijft blijkbaar ook in het nieuwe Zuid-Afrika onverminderd. Daarin verschilt de situatie daar sterk van die in Europa. Het belang van Bonhoeffer's theologie was hier de laatste decennia bijna uitsluitend met die van de theologie van de secularisatie verbonden. Nu het spreken over een mondig geworden wereld is verstomd en de noodzaak van een niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen ons niet meer direct evident lijken te zijn, lijkt zijn rol te zijn uitgespeeld. In het religieuze Zuid-Afrika wordt daarentegen over secularisatie slechts mondjesmaat nagedacht.<sup>[31]</sup> Het contextuele

belang van Bonhoeffer ligt nog steeds niet daar, en misschien zal het ook nooit daar komen te liggen. In Kaapstad bleek vooral een andere Bonhoeffer dan die van de gevangenisbrieven actueel: die van de *Ethik*. 'De laatste verantwoordelijke vraag is niet hoe ik mij heroïsch uit de affaire terug kan trekken, maar hoe een komende generatie verder leven moet', schreef deze rond de jaarwisseling van 1942/1943.<sup>[32]</sup> Het lijkt erop dat het nieuwe Zuid-Afrika in deze Bonhoeffer nog steeds een inspirerende gesprekspartner ontmoet.

---

<sup>[1]</sup> Naar aanleiding van de 7e Internationale Bonhoeffer Conferentie, 7 - 12 januari 1996, te Kaapstad. De auteur is voorzitter van het Bonhoeffer Werkgezelschap Nederland.

<sup>[2]</sup> Plenaire lezingen werden verzorgd door Peter Selby (Durham, Engeland), Konrad Raiser (secr. generaal WCC), Chung Hyan Kung (Seoel, Zuid-Korea), Barney Pityana (Voorzitter Mensenrechtencommissie, Zuid-Afrika), Jean Bethke Elstain (Chicago, VS), John de Gruchy (Kaapstad). Daarnaast werden er 32 papers gepresenteerd door deelnemende Bonhoeffer-kenners.

<sup>[3]</sup> J. W. de Gruchy, 'Bonhoeffer in South Africa', in: E. Bethge, *Bonhoeffer: Exile and Martyr*, Londen 1975, 26 - 42, 26.

<sup>[4]</sup> Men kan echter hoogstens spreken van analoge, niet van identieke situaties. 'Though there are undoubted parallels between the situations he faced during his life time and the situations we encounter in our country today, no two historical situations can simply be equated. Our approach to Bonhoeffer in South Africa must be different, it must be based on Bonhoeffer's *approach* to his situation.' (idem, 27). Vgl. ook Bethge's aarzeling - in 1975 - voor het trekken van parallellen, met name in de vraag of er in Zuid-Afrika sprake is van een Belijdende Kerk (idem, 175v.) Voor een beschrijving van de Zuid-Afrikaanse kerkstrijd, zie eveneens van De Gruchy zijn: *The Church Struggle in South Africa*, Grand Rapids 1986. Vgl. daar p. 258, noot 4: 'That there are illuminating parallels we do not wish to deny, but simply to equate the two distorts reality and clouds the issues.'

<sup>[5]</sup> Vgl. J.W. de Gruchy, *Bonhoeffer and South Africa. Theology in Dialogue*, Grand Rapids 1984, 132: 'Bonhoeffer has, if you like, personalized Barmen.'

<sup>[6]</sup> Vgl. Allan Boesak's openingsrede op het Bonhoeffer-congres in Amsterdam 1988: 'What Dietrich Bonhoeffer has meant to me', in: G. Carter e.a. (eds.) *Bonhoeffer's Ethics. Old Europe and New Frontiers*, Kampen 1991, 21 - 29.

<sup>[7]</sup> Hij week daarbij niet veel af van wat hij reeds in zijn bijdrage aan de Bonhoeffer-conferentie in New York 1992, onder woorden had gebracht: 'Christian Witness in South Africa in a Time of Transition', in: W. Whitson Floyd, jr. / C. Marsh, *Theology and the Practice of Responsibility. Essays on Dietrich Bonhoeffer*, Valley Forge 1994, 283- 193.

<sup>[8]</sup> Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (Neausgave), München 1970, 27.

<sup>[9]</sup> Vgl. Nelson Mandela's voorwoord in het 'Festschrift' dat Beyers werd aangeboden t.g.v. zijn 80e verjaardag: 'he is an Afrikaner *in murg en been* (...) Beyers Naudé is the living proof that *baasskap* is not an essential characteristic of the Afriker people.' (Charles Villa-Vicencio / Carl Niehaus (eds.), *Many Cultures, One Nation*, Cape Town 1995.

[10] *Widerstand und Ergebung*, 27 ('Nach Zehn Jahren').

[11] *A Theology of Reconstruction. Nation-building and Human Rights*, Cambridge University Press 1992.

[12] idem, 12v., 25, 116, 225.

[13] *Christianity and Democracy. A Theology for a Just World Order*, Cambridge 1995.

[14] De uitdrukking stamt van Nelson Mandela, die in 1992 sprak over de bijdrage van de Zuid-Afrikaanse kerken aan het ontstaan van een post-apartheidsamenleving. Gecit. idem, 218.

[15] G.G. de Kruijf, *Waakzaam en nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn 1994.

[16] Botman, a.w. 128, noot 286.

[17] J. Cochrane / G. West (eds.), *The Three-fold Cord: Theology, Work and Labour*, Pietermaritzburg 1991.

[18] *Widerstand und Ergebung*, 414 ('Entwurf einer Arbeit')

[19] De Gruchy, *Christianity and Democracy*, 214, noot 75.

[20] Willa Boesak, *God's Wrathful Children. Political Oppression & Christian Ethics*, Grand Rapids 1995, 242.

[21] idem, 202vv.

[22] idem, 229, 232.

[23] Villa-Vicencio, a.w. 74.

[24] Zie voor een evenwichtige benadering, D.J. Smit, 'The Truth and Reconciliation Commission - Tentative Religious and Theological Perspectives', in: *Journal of Theology for South Africa*, 90, 1995/3, 3 - 15.

[25] Bonhoeffer, *Ethik (Dietrich Bonhoeffer Werke 6, München 1992)* 129.

[26] Vgl. bijv. *Confessing Guilt in South Africa; The Responsibility of the Churches and Individual Christians*, SACC. Een verslag van de Jabavu-conferentie, Soweto, maart 1988.

[27] 'Skuldbelydenis en plaasbekleding. 'n Sistematies-Teologiese Ondersoek na die Rol van die Skuldvraag in die Denke en Praxis van Dietrich Bonhoeffer Tussen die Jare 1924 - 1925', Uitg. Universiteit van Wes-Kaapland, 1992 (promotor D.J. Smit, 1989).

[28] L. Alberts / F. Chicane (eds.), *The Road to Rustenburg. The Church looking forward to a new South Africa*, Cape Town 1991, 277. Voor de WCC-consultatie in Kaapstad, zie: *From Cottesloe to Cape Town. Challenges for the Church in a Post-Apartheid South Africa*, October 1991, PCR-Information 1991 / No. 30.

[29] Alberts/ Chikane, a.w., 92.

<sup>[30]</sup> B. J. Tolmay, *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk en die Owerheid oor Apartheid: 1948 - 1991 - 'n Kerkhistoriese studie*, (proefschrift Universiteit van Pretoria, november 1994; promotor prof. P.B. van der Watt), 289.

<sup>[31]</sup> De Gruchy schreef in 1975: 'Thus while in Europe and North America the situation may be "beyond Bonhoeffer" by now, South Africa is largely "before Bonhoeffer" in this respects.' ('Bonhoeffer in South Africa', in: Bethge, *Exile and Martyr*, 41). In 1995 kunnen we bij hem lezen: '... so it is equally problematic to assume that secularization will occur in the same way in which it has in Europe or North America since the Enlightenment.'*(Christianity and Democracy*, 221)

<sup>[32]</sup> *Widerstand und Ergebung*, 16 ('Nach Zehn Jahren').