

Anders spreken over God. De erfenis van Dietrich Bonhoeffer

Frits de Lange

in: Kune Biezeveld, Theo de Boer, Marjoleine de Vos, Gijs Dingemans e.a. , *In Iets geloven. Ietsisme en het christelijk geloof*, Kok, Kampen 2006, 85 - 100.

Reject God, Follow Jesus

Londen, Hyde Park, Speaker's Corner: de plek waar iedereen die denkt de wereld iets te zeggen te hebben, het woord kan nemen. Je hebt alleen een stoel of kistje nodig om op te staan. Je verheft je stem en er verzamelt zich een gehoor, dat met je in discussie kan gaan. Politiek is een hot item. Maar ook de redding van de ziel is een geliefd thema.

Mijn persoonlijke favoriet is een man met een bill board met daarop in grote letters 'Christian Atheism' om zijn nek gehangen en met de tekst 'Reject God but Follow Jesus' aan zijn voeten. Een opmerkelijke verschijning, te midden van heftig met de Koran gesticulerende moslims en christelijke boetepredikers. Hij kan niet op een groot gehoor rekenen. Desondanks verdienen de man en zijn boodschap mijn sympathie. Want 'verwerp God en volg Jezus' – biedt die oproep niet een intrigerende optie aan voor de toekomst van de christelijke traditie die trouw wil blijven aan haar bronnen en tegelijkertijd van betekenis wil blijven in de moderne cultuur?

De westerse cultuur aan het begin van de 21^e eeuw lijkt toe te zijn aan een andere God dan 'God'. Velen houden de religie helemaal voor gezien. Ietsisten aarzelen; zij hebben niets of niets meer met het traditionele godsgeloof ('de man met de baard op de wolk'), maar zoeken toch naar woorden voor hun ervaringen van het Meer dan..., het onnoembare geheim dat zij vermoeden. Als kerk en christelijke traditie van vitaal belang willen blijven voor mensen van hier en nu, dan hebben zij rekenschap van dit afscheid en dit zoeken af te leggen. Meer dan dat: ook christenen zouden zich als hun bondgenoot een geloof in God 'na God' eigen kunnen maken. Dat is althans de hypothese die ik hier wil verkennen. Bij die verkenning zal mij de theoloog Dietrich Bonhoeffer een belangrijke hulp zijn. Hij leert ons om anders over God te spreken, beter ook.

Een nieuwe taal – een verandering van paradigma

De recente Europese geschiedenis van kerk en christendom wordt doorgaans verteld als een verhaal van verval. Kerken verliezen massaal aanhang, met name onder jongeren. Sociologisch is het interessant om te gaan speculeren over de oorzaken, trends en vooruitzichten van deze zogenaamde ‘secularisatie.’ Verstedelijking en modernisering, een natuurwetenschappelijk wereldbeeld, globalisering, het culturele pluralisme en relativisme dat dit alles met zich meebrengt, de massa-consumptiecultuur – er is wat dat betreft te veel om op te noemen. Voor iemand echter als de predikant, wiens dagelijks werk, nee meer nog: roeping het is om te spreken over God, is deze crisis terug te voeren tot één basale ervaring: het verlies van relevantie. Het spreken over God lijkt in veel situaties zonder betekenis te zijn geworden. Het heeft alle contact verloren met het hart van het bestaan. Het ontbeert het vermogen om te oriënteren, te inspireren, te motiveren. De reformatorische confessie: ‘de verkondiging van het Woord van God *is* Gods Woord’ (*Praedicatio verbi divini est verbum divinum*, Confessio Helvetica) lijkt een overtrokken overstatement. Waar is God? Zijn presentie lijkt soms beperkt te zijn tot de omtrekken van de kansel.

De vraag is niet hoe kerken de massa’s weer kunnen bereiken; de vraag is hoe zij opnieuw het Woord Gods kunnen spreken op een krachtige en bevrijdende manier voor mensen vandaag. Naar mijn intuïtie is de crisis die de christelijke kerken vandaag doormaken deel van een religieus transformatieproces dat onze cultuur doortrekt. Secularisatie betekent niet het einde van het christelijke geloof, maar een meer of minder radicale verandering in zijn uiterlijk en inhoud. De opdracht voor de theologie is om deze transformatie adequaat te beschrijven en te analyseren, en om creatieve voorstellen te doen voor een vitale herinterpretatie van de christelijke traditie. Theologie zou de contouren van een nieuw religieus paradigma kunnen schetsen, een conceptueel raamwerk om de werkelijkheid op een hedendaagse wijze te interpreteren, waarin tegelijkertijd het evangelie van Jezus Christus een vitale en bevrijdende rol speelt. Dat impliceert wellicht een andere taal over de kerk, over de bijbel, een andere taal ook over God. De *locus de Deo* is een brandende theologische kwestie, die hoog op de kerkelijke agenda behoort te staan.

Dit proces kan generaties lang duren. Ondertussen zullen we misschien het verlies ervaren van traditionele manieren van

geloven, en rouwen om beelden van God die we achter ons moeten laten. Maar we zullen ook de vreugde ervaren van nieuwe verrassende inzichten, de hoop op een vernieuwd geloof. Ik denk dat Dietrich Bonhoeffer een gids en weggenoot kan zijn in dit proces van heroriëntatie. Theologisch, zoals we straks zullen zien. Maar ook spiritueel. In zijn werk geen ondergangstemming, geen Titanic-achtige retoriek. Bonhoeffer spreekt de taal van verlangen, vertrouwen en hoop. Hij verwacht, zo schrijft hij in zijn ‘Gedachten voor de doopdag van Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge,’ een nieuwe taal,

‘volkomen a-religieus misschien maar bevrijdend en verlossend als de taal van Jezus; de mensen zullen ontsteld zijn maar zich gewonnen geven aan haar kracht; een taal van een nieuwe rechtvaardigheid en waarheid, een taal die de vrede verkondigt tussen God en de mensen en de nabijheid van zijn Rijk.’ (VO 251).¹

Deze ‘doopbrief’ werd geschreven op een cruciaal moment in Bonhoeffer’s theologische ontwikkeling. Als een trouw – ofschoon kritisch – bondgenoot van Karl Barth’s theologie van het Woord had Bonhoeffer zijn eigen versie ontwikkeld van een theologie die ruimte schept voor een sprekende God. In het verlengde daarvan verwijst de doopbrief naar de bevrijdende kracht die schuil gaat in het Woord van God. Tegelijkertijd echter observeert Bonhoeffer in deze tekst scherper dan ooit de actuele impasse in de kerkelijke verkondiging van dat Woord. In zijn kritische analyse van de redenen van dat onvermogen ontmoeten we een modern en wereldlijk theoloog, die scherp het falen van het christendom ten overstaan van een veranderende wereld diagnosticeert. De doopbrief werd gecomponeerd in mei 1944, ruim een jaar na het begin van zijn gevangenschap. Hij stamt uit de periode waarin Bonhoeffer steeds intensiever zijn vriend Eberhard Bethge bestookt met zijn nieuw verworven inzichten over ‘een mondige wereld’ en een ‘niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen’. ‘Ik kom niet los van de vraag, wat het christendom of wie Christus op dit ogenblik voor ons eigenlijk is,’ schrijft hij als een opmaat voor die theologische verkenningen, in een als keerpunt te beschouwen brief van 30 april 1944. (VO 233) Zijn belangstelling ligt blijkbaar niet alleen sociologisch (bij het christendom), maar theologisch bij de betekenis van Christus voor ons vandaag. We komen later op deze reflecties terug. In de dagen erop volgend, moet Bonhoeffer zijn doopbrief hebben gecomponeerd.

De verkondiging van het Woord Gods in een – wat hij noemt – ‘niet-religieuze wereld’; het is deze combinatie van reformatorische orthodoxie en culturele sensibiliteit die intrigeert. De doopbrief opent met de waarneming dat de westerse beschaving radicale veranderingen ondergaat, die het einde zullen inluiden van de burgerlijke cultuur. Als het kind dat vandaag de doop ontvangt (Bonhoeffer had dat graag zelf willen doen, maar kan vanwege zijn gevangenschap alleen met zijn brief bij de plechtigheid aanwezig zijn), volwassen geworden zal zijn, zal de burgerlijke levensvorm een ‘verzonken wereld’ zijn. Een epoche wordt afgesloten. Ofschoon Bonhoeffer zichzelf ongetwijfeld als een kind van deze wereld beschouwt², wenst hij niet slechts nostalgisch terug te zien. Integendeel, hij wendt zijn blik hoopvol naar de toekomst. Hij is ervan overtuigd dat de krachtige geest die de oude wereld bezielde, zich ook in een nieuw tijdperk als betrouwbaar zal bewijzen. ‘De oude geest zal zich, na tijden van miskenning en werkelijk falen uit zwakheid, na een periode van afzondering en stille bezinning, van beproeving en sanering, nieuwe vormen scheppen.’ (VO 247) Deze overtuiging maakt dat Bonhoeffer de toekomst met vertrouwen tegemoet ziet. ‘Wij mogen ons daarom niet haasten, wij moeten kunnen wachten.’ (idem). Wanneer en hoe de ‘oude geest’ opnieuw gestalte aan zal nemen, dat weten we niet. We zullen er in vertrouwen op moeten wachten.

Bonhoeffer voert geen pleidooi voor een breuk met de traditie. Integendeel, in de vroegere woorden (de ‘oude geest’) schuilt nog steeds een revolutionair potentieel. God doet er niet het zwijgen toe. Bonhoeffer’s vertrouwen dat God zijn Woord door mensenmond zal spreken lijkt ongebroken. De dag zal komen dat het weer zal worden gezegd - schokkend, bevrijdend, verlossend. De taal explodeert bijna, als Bonhoeffer de radicale dynamiek van het Woord ter sprake brengt. Horen naar het Evangelie van Jezus is een confronterende gebeurtenis die iemands totale wezen transformeert; dat kan ook niet anders, als je de hierofanie van Gods werkelijkheid ondergaat.

Supranaturalistisch theïsme – het denken in twee sferen

Om zichzelf opnieuw open te kunnen stellen voor deze werkelijkheid is niet alleen een open hart, maar ook een stel koele hersens nodig. In zijn brieven uit de gevangenis van na 30 april 1944 ontwikkelt Bonhoeffer scherpe observaties over het Europese christendom. De mens heeft geleerd alle grote problemen zelf op te lossen, lezen we daar, zonder terug te vallen op de ‘werkhypothese

God'. 'Het blijkt dat alles ook zonder "God" gaat en even goed als vroeger. God wordt steeds verder uit het leven teruggedrongen. (...) God verliest terrein.' (VO 272, brief van 8 juni 1944). Een harde diagnose: God doet er niet meer toe. Hij is een leeg symbool geworden aan de rand van het leven, een gaatjesvuller. Hij vult de lacunes in onze kennis, als verklaring voor wat we nog niet weten. Hij vult de gaten in onze moraal, als vervanger voor ons geweten, een laatste autoriteit in een ethiek die nog niet helemaal op eigen benen kan staan. Hij vult ook de gaten in onze technologie, als magiër die onze gebeden verhoort als onze techniek faalt. Deze 'God' aldus Bonhoeffer, is religieus niet meer van betekenis.

Het lijkt me dat we Bonhoeffer moeten bijvallen in zijn afscheid van deze 'God'. Dat we ook moeten willen leven als 'diegenen, die hun leven inrichten zonder God.' (VO 300) ['als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden', WE 533] (Brief van 16 juli 1944). Voor een groot deel van de westerse bevolking vertegenwoordigt deze God geen levende werkelijkheid meer. Het klassieke drie lettersymbool voor de ultieme, transcendente kracht heeft zijn religieuze vitaliteit in hun persoonlijke leven verloren. God is iets geworden, Onnoemlijk, Onuitsprekelijk. Ook politiek is Hij uit het centrum verdwenen, als integratiepunt bij de gratie waarvan wordt geregeerd. Sommigen proberen God weer als maatschappelijk bindmiddel in de *civil religion* in te voeren. Zonder veel succes. 'God' als het eenheidsstichtende centrum van het Corpus Christianum is verworden tot een loze krachtterm, een groepsidool voor religieuze subculturen, een therapeutische knuffelgod.

De metafysische constructie van het supranaturalistische theïsme, waarmee deze godsvoorstelling theologisch werd gerechtvaardigd, heeft zijn tijd gehad. Voor velen in de generatie van onze (groot)ouders stond het traditionele symbool 'God' voor een persoon-achtige supermacht, die het universum vanuit een afzonderlijke werkelijkheid bestuurt, verborgen achter of boven de wereld waarin wij leven. Het veronderstelde een *ontologisch dualisme* dat de werkelijkheid verdeelt in twee sferen, een natuur en een bovennatuur, een wereldlijke en een goddelijke werkelijkheid. Als ultieme Macht breekt God binnen in onze wereld door de wetmatigheden van de natuur met bovennatuurlijke wonderen te doorbreken. Dit *supranaturalisme* verdedigt een interventionistische conceptie van God.

Wat Nietzsche de 'dood van God' noemde, staat voor een langzaam en pijnlijk vaarwel aan deze manier van geloven. We zouden

nieuwe symbolen en beelden moeten willen scheppen om de ervaring van de actieve Aanwezigheid van het goddelijke tot uitdrukking te brengen. Voor het moderne levensgevoel is er slechts één wereld. Een werkelijkheid waaraan de mensen dialogisch met hun taal structuur geven, een symbolisch universum waarvoor zij zelf verantwoordelijk zijn. Ook al ervaren zij soms een onnoemlijk, onuitsprekelijk Meer, in hun wereldbeeld geïnformeerd en gestempeld door wetenschap, technologie en democratie is er geen plaats voor een magiër God, noch voor een Soevereine Monarch.

Bonhoeffer voorzag helder het eind van deze supranaturalistische wereldbeschouwing en trok theologische consequenties uit dat inzicht. Hij zocht naar een nieuwe verwoording van de religieuze transcendentie-ervaring. Al in zijn *Ethik* spreekt hij over de 'kolossale hindernis' die het denken in twee sferen schept voor onze Godservaring. 'Sinds het begin van de christelijke ethiek na de nieuwtestamentische tijd is de overheersende, bewust of onbewust alles bepalende vooronderstelling van het ethische denken dat er twee ruimten naast elkaar bestaan, waarvan de een goddelijk, heilig, bovennatuurlijk, christelijk, de andere echter wereldlijk, profaan, natuurlijk, onchristelijk is. (...) Het geheel van de werkelijkheid valt in twee delen uit elkaar. In de ethiek gaat het er dan om die beide delen in de juiste verhouding tot elkaar te brengen.' (*Ethik*, 41, mijn vertaling). Bonhoeffer stelt niet het onderscheid tussen heilig en profaan als zodanig, kenmerkend voor religie³, onder kritiek. Hij heeft de manier op het oog waarop in de geschiedenis van Europa beide elk in een eigen sfeer machteloos geïsoleerd van elkaar zijn gehouden. De confrontatie tussen beide is zo gereguleerd, geformaliseerd en geïnstitutionaliseerd, dat de overweldigende ervaring van het heilige ('hierofanie') erdoor is *kaltgestellt*. In de taal van Reformatie: hun verhouding is wettisch geworden. (*Ethik*, 46)

Hoe kunnen moderne mensen die zichzelf niet als een monnik terug willen trekken uit de profane wereld - de middeleeuwse 'oplossing' om de ontregelende confrontatie van profaan en sacraal te ontlopen - dan het transcendente een plaats geven en het tegelijk op afstand houden en beheersbaar maken? Door zichzelf terug te trekken in de private sfeer van de innerlijkheid. Hun innerlijke citadel fungeert als het religieus refugium voor het sacrale in de moderne wereld. Een binnenwereldlijke, maar onzichtbare ruimte; de kloostercel van de westerling. Daar zoekt hij troost voor de geestelijke wonden, die hij in de profaniteit van het seculiere leven

heeft opgelopen; daar voedt hij zijn seculiere persoonlijkheid met sacrale 'inspiratie'. De relatie tussen beide verzelfstandigde sferen is echter dun en krachteloos geworden, gereguleerd en ingesnoerd.

Bonhoeffer heeft ernstige bedenkingen bij dit denken in twee ruimten, die hem in het type van de Duitse cultuurprotestant zo vertrouwd geworden was. Omdat het filosofisch onhoudbaar is (met de creatie van een aparte innerlijke plek voor God draait de westerse mens zich een rad voor ogen), èn omdat het haaks staat op het bijbelse getuigenis van de transformerende ervaring van Gods actieve aanwezigheid. Een getuigenis dat ook de Reformatie inspireerde. Bonhoeffer verklaart: 'Er zijn geen twee werkelijkheden, er is *slechts één werkelijkheid*, en dat is de in Christus openbaar geworden werkelijkheid van God in de werkelijkheid van deze wereld. Deelhebbend aan Christus staan we tegelijkertijd in de werkelijkheid van God en in die van de wereld. (...) Er is geen plek waar de christen zich terug zou kunnen trekken, in de buitenwereld noch in de sfeer van de innerlijkheid. (...) De cultivering van een door de wereld onaangetaaste christelijke innerlijkheid zal voor de ogen van de wereldlijke beschouwer meestal iets tragikomisch hebben; de scherp ziende wereld kent zichzelf daar het duidelijkst terug, waar de christelijke innerlijkheid, zichzelf bedriegend, meent hem verre van zich gehouden te hebben.' (*Ethik*, 43, resp. 47) Het innerlijk als plaats voor God is een illusie. Wat in deze binnenwereld privé lijkt is publiek, wat sacraal oogt is in werkelijkheid religieus verdubbelde profaniteit.

In zijn brieven uit de gevangenis komt Bonhoeffer terug op deze vergeefse poging van de moderne wereld om voor het heilige een private innerlijke sfeer te reserveren. Hij heeft geen Freud nodig⁴ om te erkennen dat ons innerlijk doorgaans niet de verheven woonplaats van het goddelijke is, maar de plek waar al onze zwakheden, frustraties en obsessies liggen opgehoopt. 'Dat God werd teruggedrongen uit de wereld, uit de openbaarheid van de menselijke existentie, leidde tot een poging Hem minstens op persoonlijk, innerlijk, privé-terrein vast te houden. En omdat ieder mens wel een privé-sector heeft, dacht men dat hij daar het gemakkelijkst bereikbaar was. De slaapkamergeheimen, om het grof te zeggen, de intimiteit dus (van gebed tot seksualiteit) worden het jachtgebied van de moderne zielzorgers.' (brief van 8 juli 1944, VO 288).

Bonhoeffer analyseert scherp het ontologische dualisme dat door het supranaturalistische theïsme wordt voorondersteld. Hij verdient naar mijn inschatting steun in zijn kritiek daarop. De daarin geïmpliceerde boedelscheiding tussen profaan en sacraal heeft bijgedragen aan de religieuze verarming van onze werkelijkheidservaring. God is op afstand gezet, lichtjaren verwijderd van de hartslag van ons leven, in zijn eigen van ons gescheiden goddelijk domein. Zo ver weg, dat de kloof tussen beide onoverbrugbaar lijkt.

De verzwakking van 'God'

Er is nog een andere reden waarom het supranaturalisme aan betekenis voor onze dagelijkse ervaring heeft ingeboet. Die ligt in het type theïsme waar het voor staat. Het is nauw verbonden met een symbolische politieke orde, die niet langer past bij het democratische levensgevoel. 'God' vertegenwoordigde een supermacht, die het universum bestuurt met de absolute macht van een soevereine vorst. Deze monarchistische denkfiguur is in het democratische tijdperk een atavisme geworden en ongeschikt als analogie voor de ervaring van het goddelijke. Autoriteit wordt niet langer als een gegeven in termen van 'Unten' en 'Oben' gedacht, maar wordt toegekend op grond van erkenning. Gezag dat zichzelf niet moreel in een gemeenschap legitimeert, wordt daarbinnen niet erkend.

In zo'n symbolische wereld sterft de 'God daarboven' als religieus symbool. Hij heeft zijn positie en zijn autoriteit verloren. Hij kan niet langer een centrale publieke rol spelen als hoogste garant van de macht van de vorst, die regeert bij de gratie Gods. Het democratisch egalitarisme laat geen plaats meer voor de absolute monarchie als politiek systeem, noch voor een monarchistisch wereldbeeld in de religie. De politieke werkelijkheid dient controleerbaar en toegankelijk te zijn, van alle verborgen sacraliteit ontdaan. Ook de *res publica* verdraagt geen ontologisch dualisme, waarin zich een macht als hogere werkelijkheid verzelfstandigt.

In de gevangenis wordt Bonhoeffer vooral door de moderne ontwikkeling van de natuurwetenschappen geboeid, die tot het beeld van de ene wereld, controleerbaar en toegankelijk, heeft geleid. Voor de parallelle ontwikkeling in de politieke geschiedenis van de democratisering heeft hij – tot het einde toe een conservatief politiek denker⁵ – geen aandacht. In de democratische wereldorde van de 21^e eeuw moet echter ook 'God' van het hof naar het

parlement verhuizen. De Monarch-God wordt gedwongen afstand van zijn troon doen.

De machtige, centrale positie van 'God' in het symbolische universum van het christelijke Westen is verbleekt en gemarginaliseerd. Met de Italiaanse filosoof Gianni Vattimo zouden we de geschiedenis van God kunnen omschrijven als een geschiedenis van *verzwakking*. Ooit stond de naam voor een met macht omgeven publiek symbool, nu verschrompelt het tot de dimensie van het private. 'God' is een 'tandeloze tijger' (Kuitert) geworden, een teddy bear-God (Winnicot). De drie letters representeren niet langer het ultieme integrerende centrum van de wereld dat alle levenssferen bijeenhoudt, de laatste morele autoriteit in de gemeenschap, de belichaming van het gedeelde ideaal van goed leven. Deze 'God' is verzwakt.

Hoe erg is dit? Hier neemt ons verhaal een beslissende wending. Bonhoeffer, die deze geschiedenis in de gevangenis beschrijft als het proces waarbij 'God werd teruggedrongen uit de wereld, uit de openbaarheid van de menselijke existentie' (Brief van 8 juli 1944, VO 288 ['Die Verdrängung Gottes aus der Welt, aus der Öffentlichkeit der menschlichen Existenz', WE 509]), is er van overtuigd dat deze geschiedenis van verzwakking zich niet bij toeval voltrekt. 'God zelf dwingt ons dit te erkennen. (...) *God* doet ons weten dat wij moeten leven als diegenen, die hun leven inrichten zonder God.' (Brief van 16 juli 1944, VO 300. Mijn cursivering). Blijkbaar hoeft deze verzwakking van God niet als een ramp te worden beschouwd, integendeel.⁶ Vanuit christelijk gezichtspunt zou zij eerder verwelkomd moeten worden. God zelf is actief betrokken in de geschiedenis van zijn eigen onttroning. Zoals ooit de Hebreeuwse profeten, zo probeert ook Bonhoeffer de algemeen als desolaat ervaren geschiedenis te herschrijven in termen van Gods actieve aanwezigheid, door religieus nieuwe betekenis te geven aan het schijnbare betekenisverlies.

Wat bedoelde Bonhoeffer, toen hij de volgende raadselachtige zinnen aan het papier toevertrouwde? 'De God die ons in de wereld doet leven zonder de werkhypothese God, is de God voor wiens aangezicht wij staan. Voor en met God leven wij onder God. God laat zich uit de wereld terugdringen tot op het kruis, God is zwak en machteloos in de wereld en juist zo en alleen is hij met ons en helpt hij ons.' (Brief van 16 juli 1944, VO 300v.) Blijkbaar verlost de historische dynamiek die ons naar een mondige wereld – dat is: een wereld die voor zichzelf verantwoordelijk is – leidt, ons van een

verkeerde Godsvoorstelling. Onze ogen worden geopend voor de bijbelse God, die zich autoriteit in deze wereld verwerft door, juist door zijn machteloosheid. Blijkbaar is een seculariserende dynamiek inherent aan de interne logica van de geschiedenis van het christelijke geloof. Het christendom heeft zelf bijgedragen aan de verzwakking van 'God'.

Het christelijke geloof is daarmee een paradoxale religie. Een niet-religieuze religie, om met Bonhoeffer te spreken. Een religie die het land van de religie achter zich laat, zoals ooit Israël uittrok uit Egypte.⁷ Het christelijke geloof immers plaatst een figuur in zijn centrum, de God-mens Jezus Christus, die in zijn vernedering aan het kruis de hoge 'God' ontthoort en tegelijkertijd in zijn opstanding de vernederde mens verheft. In het christelijke verhaal staat Jezus Christus voor een unieke bron en toetssteen van religieuze transcendentie-ervaring. 'Ontmoeting met Jezus Christus. Ervaren dat hier heel het menselijke bestaan wordt omgekeerd, want Jezus bestaat alleen "voor de ander". Dit "zijn voor de ander" is de beleving van transcendentie.' (Schema voor een studie, VO 315). Door het verhaal van Jezus' levensloop als de centrale mythe te nemen, bezegelt het christelijke geloof het eind van de monarchistische politieke religie. God wordt geïdentificeerd met het verhaal. 'Wie Mij gezien heeft, heeft de Vader gezien. Waarom vraag je dan om de Vader te mogen zien?' (Joh. 14,9) De Vader van Jezus krijgt een gewoon menselijke timmermansgezicht, heilig in zijn profaniteit.

Immanente transcendentie; theologie wordt christologie

In zo'n religie moet 'GOD' uiteindelijk wel verschrompelen tot 'god'. Door 'God' in zijn *kenosis* onlosmakelijk te binden aan de menselijkheid van Jezus, schaft het christelijk geloof de tijd-ruimtelijke distantie tussen het goddelijke en het menselijke af. Profaan en sacraal interfereren. God komt van zijn troon, de religie democratiseert. De ervaring van het transcendente wordt binnenwereldlijk. Bonhoeffer: 'Het transcendente is niet oneindig ver, niets is ons meer nabij' (VO 311 ['Das Jenseitige ist nicht das unendlich Ferne, sondern das Nächste.' WE 551]). Met deze omkering stuurt het christelijke geloof aan op een mutatie in de godsdienstgeschiedenis. Religieuze noties als 'aanbidding' en 'heil' ondergaan een structurele metamorfose. De ervaring van het goddelijke staat niet langer voor blinde onderwerping aan een hemelse macht, maar voor de ervaring van vriendschap in de navolging van de mens Jezus en voor deelname aan zijn lijden.

Christelijk geloof *humaniseert* religie, door aan het gewone leven religieuze meerwaarde te verlenen. ‘Midden in het leven is God transcendent.’ (Brief van 30 April 1944, VO 235 [Gott ist mitten in unserm Leben jenseitig.’ WE 408])

Bonhoeffer’s theologie geeft rekenschap van deze paradoxale *non-religiositeit van het christelijke geloof*. De vraag wat het verhaal van de menswording van God betekent voor onze relatie met het goddelijke is zijn constante thema. In de gevangenis wil hij er een boek over schrijven, waarvan ons alleen een schets is overgeleverd. Het eerste hoofdstuk moet een beschrijving bieden van de westerse geschiedenis tot aan de moderne tijd, met als conclusie – ik omschrijf het nu in mijn eigen woorden - de deconstructie van de supranaturalistische God. “God” als werkhypothese, als stoplap bij ons falen, is overbodig geworden.’ (VO 315 [“Gott” als Arbeitshypothese, als Lückenbüsser für unsere Verlegenheiten ist überflüssig geworden.’ WE 557]).

Het tweede hoofdstuk was constructiever gepland. Het zou een nieuwe theologische toegang tot het geloof in God moeten bieden op basis van zijn menswording. ‘Wie is God? In de eerste plaats geen algemeen geloof in Gods almacht, enz. Dat is geen echte godservaring maar een verlengstuk van de wereld. Ontmoeting met Jezus Christus. (...) Dit “zijn voor de ander” is de beleving van transcendentie. (...) God in mensengestalte! (...) “de mens voor anderen”, daarom de gekruisigde. De mens levend uit de transcendentie.’ (VO 316).

Voor Bonhoeffer worden theologie en christologie welhaast tot synoniemen. Zijn gehele theologische existentie bestond uit geëngageerde reflectie op de mens geworden, gekruisigde en opgestane God. De christologie stond voor hem niet voor een deel van de theologie, een locus uit de leer van de verlossing, maar vormde het hart van de theologie. Zij biedt immers de sleutel tot het verstaan van beide, van God en de werkelijkheid.⁸

Het boek kwam er niet. Maar we hebben genoeg materiaal in handen om tot meer dan een schets te komen van Bonhoeffer’s reconstructie van het Godsbeeld, voorbij het supranaturalisme. Al in de *Ethik* beperkt Bonhoeffer zich niet tot een kritiek op het denken in twee sferen, maar schetst hij ook een begaanbaar christelijk alternatief. Wat betekent het feit dat God mens werd in Christus? Dat er niet langer twee werkelijkheden bestaan, een sacrale en een profane, maar dat de werkelijkheid van God opging

in de werkelijkheid van de wereld, haar omvatte en haar als eigen werkelijkheid beschouwde. Er is sindsdien slechts één werkelijkheid, en dat is de werkelijkheid van God-in-Christus. Het Woord is vlees geworden. De God boven ons werd de God onder ons. Hij is present in onze werkelijkheid, sterker: hij omvat haar, neemt haar in zich op. Daarom: ‘Alles worden vervormd waargenomen, als het niet in God worden gezien en gekend.’ (*Ethik*, 32 [‘Alle Dinge erscheinen ja im Zerrbild, wo sie nicht in Gott gesehen und erkannt werden.’]) In de *Ethik* werkt Bonhoeffer vervolgens aan een ontologie van de immanente transcendentie, waarin God-in-Christus fungeert als de *logos*, het structurerende basisprincipe. Hij brengt een zijnsordening aan in onze werkelijkheidservaring, waarvoor niet meer een metafysisch boven en beneden kenmerkend is, maar de dynamiek van het verhaal van Christus. We kunnen de werkelijkheid niet interpreteren, zegt hij, zonder haar door de lens van de menswording (op grond waarvan we ja zeggen tegen de menselijke conditie), kruisiging (die ons nee doet zeggen tegen het kwaad), en opstanding (die ons hoop brengt voor de toekomst) te zien. Deze drie christologische principes functioneren in de *Ethik* als een soort categoriaal raster in de Kantiaanse zin van het woord, waardoor de werkelijkheid zijn structuur en betekenis ontvangt.

Deze visie heeft ingrijpende gevolgen voor de act van het geloven. Het metafysisch schema dat ten grondslag ligt aan het supranaturalisme veronderstelt het voor waar houden van de propositie: God bestaat (namelijk: in zijn eigen ‘hemelse’ werkelijkheid). Het gebed is de religieuze act waarmee de gelovige met Hem in contact kan komen. Ontologisch weliswaar structureel gescheiden van God, biedt het geloof de mogelijkheid om Hem incidenteel te ontmoeten. Als we Bonhoeffer volgen kunnen we het niet meer zo zien. De werkelijkheid wordt, zo schrijft hij, in Christus aangenomen en verzoenend omvat door de werkelijkheid van God. Geloven berust dan niet langer op een voor waar houden (*assensus*), maar is een act van *fiducia*: een existentieel vertrouwen in, een totale overgave aan deze werkelijkheid. De geloofsact bestaat in de deelname aan deze werkelijkheid met heel onze existentie. Participatie aan de werkelijkheid van God, zoals Bonhoeffer het verstaat, lijkt dan synoniem met wat de apostel Paulus ‘leven in Christus’ noemt.

De geloofsvraag bij uitstek wordt dan hoe wij kunnen leven ‘in God’. Niet meer de penetratie van de sacrale bovenwereld in de

profane onderwereld, maar de transformatie van deze werkelijkheid is inzet van geloven.

‘Christelijke ethiek vraagt naar de ver-werkelijking [dem Wirklichwerden] van deze werkelijkheid van God-en-de-wereld zoals zij in Christus gegeven is, in onze wereld. Dat betekent dat ‘onze wereld’ niet ergens buiten de Gods- en wereldwerkelijkheid in Christus nog zou bestaan, alsof ze niet al tot de door de in hem gedragen, aangenomen, verzoende wereld zou behoren, en alsof er nog steeds een of ander “principe” op onze situatie en onze tijd moeten worden toegepast. Gevraagd wordt veeleer naar hoe de werkelijkheid in Christus – die ook ons en onze wereld allang omvat – nu actief tegenwoordig is [jetzt gegenwärtig wirke], en hoe we in haar kunnen leven [wie in ihr zu leben sei]. Het gaat er dus om, *deel te hebben aan de werkelijkheid van God-en-de-wereld in Jezus Christus vandaag*, en wel zo dat ik de werkelijkheid van God nooit zonder de werkelijkheid van deze wereld en de werkelijkheid van deze wereld nooit zonder de werkelijkheid Gods ervaar.’ (*Ethik*, 40v.)

Pan-en-theïsme? De overgave aan de ander als een sacrament van God

Het Godsbegrip dat Bonhoeffer hier ontwikkelt verschilt ingrijpend van dat van het supranaturalisme theïsme. Men zou het een christologisch gefundeerd *pan-en-theïsme* kunnen noemen. Wij leven in de werkelijkheid van God, omdat wij in Christus leven. ‘Alle dingen worden verwrongen waargenomen, als ze niet in God worden gezien en gekend’, hoorden we reeds. (*Ethik*, 32) We kunnen dit ‘zien in’ mijns inziens niet letterlijk genoeg nemen. Om Bonhoeffer te verstaan, helpt het om dit ‘in’ ook tijd-ruimtelijk te verstaan. Voor Bonhoeffer is God-in-Christus de ruimte waarin ‘wij leven, bewegen en bestaan’ (Hand. 17,28). Hij presenteert zijn pan-en-theïsme echter niet als een wijsgerige godsleer gebaseerd op een kosmologische theorie.⁹ Het is gegrond in de bijzonderheid van Gods openbaring in Christus. Hoe we ook over God denken, het verhaal van Christus kan voortaan als een waar getuigenis van zijn zijnswijze en karakter worden gehouden. Jezus geldt als het beslissende sacrament van God: wij nemen deel aan God als wij deelnemen aan het gebeuren dat zich in en met zijn levensverhaal voltrekt. Voor Bonhoeffer wordt de vraag naar het goede leven (de klassieke vraag waaraan de ethiek ontspringt) identiek aan de vraag

hoe wij deel kunnen hebben aan Christus als de werkelijkheid waarin wij leven. ‘...het goede is de werkelijkheid zelf; de werkelijkheid die in God gezien en gekend wordt.’ (*Ethik*, 37) ‘We kunnen alleen goed willen zijn als we verlangen naar wat werkelijk is in God.’ [‘Gutseinwollen gibt es nur als Verlangen nach dem in Gott Wirklichen’] (*Ethik*, 35)

Met heel je bestaan deel hebben aan Christus is een sacramentele gebeurtenis. In zijn *Ethik* en gevangenisbrieven ontwikkelt Bonhoeffer een wereldlijk georiënteerde spiritualiteit, waarin geloven in God staat voor deelname aan zijn lijden in de wereld. Leven betekent: participeren in de menswording van God.

‘De mens wordt opgeroepen Gods lijden aan de goddeloze wereld mee te lijden. (...) Hij *moet* “werelds” leven, zo juist deelt hij in Gods lijden (...) Je wordt geen christen door religieus te handelen, maar door, levend in de wereld, te delen in Gods lijden. “Metanoia” betekent: niet in de eerste plaats denken aan eigen noden, problemen, zonden en angsten, maar zich door Jezus Christus laten meenemen op de weg naar het Messiaanse gebeuren.’ (brief van 18 juli 1944, VO 301 [‘sich in den Weg Jesu Christi mithineinreisen lassen, in das messianische Ereignis’, WE 535v.]).

De spiritualiteit van het denken in twee sferen wordt compleet op zijn kop gezet: geloof bestaat niet uit een gedeeltelijke terugtrekking in een geprivatiseerde innerlijkheid (‘etwas Partielles’), maar in de totale overgave (‘etwas Ganzes, ein Lebensakt’) aan het leven met anderen. ‘Jezus roept niet op tot een nieuwe religie maar tot het leven.’ (brief van 18 juli 1944, VO 302).

Hoe krijgen we deel aan het leven in de werkelijkheid van God? Voor Bonhoeffer is God daadwerkelijk present in het *in-between* van menselijke verhoudingen, het er zijn voor anderen. Zo incarneert Hij, zo wordt hij mens. Juist de profaniteit van de menselijke overgave aan anderen is heilig, omdat het de beweging is die God tot in zijn wezen kenmerkt. In Bonhoeffer’s theologie neemt daarmee de ethiek de rol over die in het supranaturalisme was gereserveerd voor de metafysica. De ethische dimensie (het leven met anderen) wordt tot immanente vindplaats van het transcendente. In het ethische wordt het menselijke transparant voor dat wat het overstijgt. ‘Het transcendente is niet oneindig ver, niets is ons meer nabij’. [Das Jenseitige is nicht das unendlich Ferne,

sondern das Nächste.’, hoorden we al. (VO 311/ WE 551) ‘ Midden in het leven is God transcendent.’ (brief van 30 april 1944, VO 235 [Gott ist mitten in unserm Leben jenseitig.’ WE 408] Waar vinden we God? Niet in de cognitieve geloofsact die een werkelijkheid boven onze werkelijkheid postuleert, maar in de act van onvoorwaardelijk vertrouwen waarin we ons dagelijks overgeven aan het leven met anderen. Toewijding aan anderen is een sacrament van God, die ons deel doet hebben aan zijn werkelijkheid. God is te ervaren in, met en onder de dagelijkse ervaring van het aangewezen zijn op anderen. ¹⁰

Conclusie

In zijn verzet tegen een supranaturalistisch theïsme en zijn commitment aan een christologisch gefundeerd pan-en-theïsme (of beter misschien: pan-en-christisme?), ontwikkelt Bonhoeffer theologische concepten die ons in een ‘niet-religieuze’ wereld zouden kunnen helpen om de actieve en heilzame aanwezigheid van God opnieuw te ervaren. Hij bezit de moed om een breuk te voltrekken met een lange traditiestroom waarin de voorstelling van een God-boven-ons langzaam maar zeker verzwakte en krachteloos werd. Hij durft over ‘wij-in-God’ te spreken, over immanente transcendentie. Zijn reflecties zijn doorgaans – en dit oordeel zou wellicht op heel zijn theologie van toepassing kunnen zijn – essayistisch, fragmentarisch en voorlopig. Op een aantal punten moeten we zelf wellicht verder denken dan Bonhoeffer. Zijn Godsbegrip bijvoorbeeld blijft ongedifferentieerd en onvoldoende dóór gedacht. Het zou in de richting van een pan-en-theïstische godsvoorstelling kunnen worden verkend. Waarom hij dat zelf niet deed heeft wellicht als reden dat hij wilde niet speculeren over God achter de rug van Jezus Christus om. Aan Bethge schrijft hij op 21 augustus 1994: ‘Alles wat we met recht van God verwachten mogen, waarom we bidden mogen, is te vinden in Jezus Christus. Wat een god zoals wij hem ons denken allemaal zou moeten kunnen en doen, daarmee heeft de God van Jezus Christus niets te maken.’ (VO 324) Dat mag epistemologisch waar zijn: we kennen God niet anders dan in Christus. Maar ontologisch kunnen God en Christus niet zo vereenzelvigd worden, dat beide symbolen als synoniemen functioneren. Hoe zou de God die door Jezus als ‘Vader’ werd aangeroepen gedácht kunnen worden, als Hij niet meer als een hemelse Persoon daarboven kan worden voorgesteld?

Verdere doordenking van zijn pan-en-theïstisch geïnspireerde concept van God zou ook – een tweede punt – de verdenking

kunnen wegnemen dat Bonhoeffer's theologie leidt tot een moralisering van de religie. Wordt theologie, in zijn spoor verder denkend, gereduceerd tot ethiek? Neen, men zou eerder de omgekeerde ontdekking kunnen doen: de ethiek wordt opnieuw weer religieus. Immers, het verlangen naar het goede en de strijd tegen het kwaad vinden plaats in de boezem van God zelf. 'Die Wirklichkeit ist das Sakrament des Gebot Gottes' schreef Bonhoeffer ooit.¹¹

Een hardnekkig verwijt aan het adres van Bonhoeffer verdient – een derde punt – ook nadere doordenking: Bonhoeffer zou een christologische verenging voorstaan, die het theologisch perspectief in onze globaliserende, religieus pluriforme wereld kortzichtig insnoert. Inderdaad, Jezus is het unieke sacrament van God, zeggen christenen. In hem ervaren we eens en voor al dat en hoe God present wil zijn onder mensen. We hebben echter deze uniciteit exemplarisch en niet exclusief te interpreteren. De Geest van Christus is ook aanwezig in andere religies en culturen dan de christelijke. Ik denk dat Bonhoeffer's christocentrisme verder doordacht dient te worden op deze inclusieve, omvattende manier. Er zijn tijden – en ik denk dat Bonhoeffer's tijd er een was – waarop men moet zeggen: 'Wie niet met mij is, is tegen mij' (Luc. 11,23), en er zijn tijden – als de onze – dat we meer moeten luisteren naar dat andere woord van Jezus: 'Wie niet tegen ons is, is voor ons.' (Marc. 9,40).

Tenslotte. 'Reject God, follow Jesus' – zou het motto van de spreker uit Hyde Park ook dat van Bonhoeffer kunnen zijn? Ja, denk ik, als we die zin niet te strikt moeten interpreteren. *Reject God* – inderdaad, de verzwakking van de supranaturalistische God moeten we willen bevestigen. Echter, ook 'na "God"' blijven we spreken over God. We moeten dat ook willen. Alleen al fenomenologisch: de ervaring van het heilige is nog steeds vitaal aanwezig in de westerse cultuur en vraagt om duiding. We kunnen dan aarzelend en schuchter proberen er iets achter te zoeken, los van de traditie van wat ik hier het supranaturalisme heb genoemd. We kunnen die ervaring ook echter christelijk proberen te herbronnen door haar op het verhaal van Jezus te betrekken. God is de Verborgene, maar we hebben een glimp van hem opgevangen, schrijft Dingemans. Jezus wordt binnen het christendom gezien als de *beslissende* vertegenwoordiger van God.¹² Hij is – zo vertaal ik dat theologisch – de unieke kennisbron en toetssteen van godservaring. Christenen zetten wat God betreft al hun kaarten op zijn verhaal, ook al hebben ze van zichzelf uit niet meer dan een Vermoeden. En alles

wat ze aan religie tegenkomen toetsen ze aan zijn menselijkheid. *Follow Jesus?* Ja dus, als dat meer betekent dan het imiteren van die ene man uit Nazareth, van 2000 jaar geleden. Voor Bonhoeffer stond de naam Jezus voor de alles omvattende metafoor van God. De God die een menselijk gezicht heeft aangenomen, in wie wij leven, bewegen en bestaan. ‘We moeten ons steeds opnieuw, heel lang en stil, verdiepen in het leven, spreken, handelen, lijden en sterven van Jezus, om te zien wat God belooft en wat hij vervult.’ (brief van 21 augustus 1944, VO 324).

‘Reject God, Follow Jesus’. De man op Speaker Corner in Hyde Park sleept niet de massa’s met zich mee. Zijn paradoxale boodschap van een religie zonder ‘God’ werkt vervreemdend. Radicale moslims en evangelicale hellepredikers hebben schijnbaar meer succes. Zij verkondigen ook een God die ons vertrouwd is. Maar de kwantiteit van een publiek is een slechte graadmeter voor de heilzame betekenis en kracht van taal. Beslissend is of er evangelie (dat is: goed nieuws voor slechte mensen en mensen die het slecht vergaat) klinkt, of slechte religie (dat is: religie zonder heil). Bij Bonhoeffer horen we aanduidenderwijs iets van dat evangelie terug. Iets van die ‘nieuwe taal’, ‘volkomen a-religieus misschien maar bevrijdend en verlossend als de taal van Jezus’, waarop hij zelf hoopte.

¹ De verwijzingen naar werk van Bonhoeffer staan in de tekst zelf. Ik citeer uit: *Verzet en Overgave. Brieven en aantekeningen uit de gevangenis*, Baarn 1972 (VO), en soms naar de oorspronkelijke tekst: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Dietrich Bonhoeffer Werke Band 8, München 1998 (WE), Daarnaast naar Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, Dietrich Bonhoeffer Werke Band 6, München 1992.

² Vgl. F. de Lange, *Grond onder de voeten. Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer*, Kampen 1985.

³ Vgl. Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957.

⁴ De kritische houding van zijn vader, de psychiater Karl Bonhoeffer tegenover de psycho-analyse nam hij over. Zie Eberhard Betghe, *Dietrich Bonhoeffer. De biografie*, Baarn 2002, 26v.

⁵ Bonhoeffer bleef ook in de gevangenis waarschijnlijk monarchist, en werd nooit een democrat. Cf. Sabine Dramm, *V-Mann Gottes und der Abwehr. Dietrich Bonhoeffer und der Widerstand*, Gütersloh 2005, 199v., 204v., 238: ‘In Frage steht nicht, ob Bonhoeffer konservativ war, sondern wie konservativ er war’. ‘Auf der breiten Skala zwischen elitärem und egalitärem Denken wäre Bonhoeffer politisch eher der elitären, theologisch eher der egalitären Seite der Skala zuzuordnen. In vieler Hinsicht war er bereits damals in theologischen und kirchenpolitischen Fragen im besten Wortsinn „progressiver“ als in politischen Fragen. Mit anderen Worten: Sein theologisches Sein war seinem politischen Bewusstsein voraus.’

⁶ Evenzo Gijs Dingemans, *Ietsisme. Een basis voor christelijke spiritualiteit*, Kampen 2005, 116v.

⁷ Vgl. Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985.

⁸ Vgl. André Dumas, *Une théologie de la réalité*, Genève 1968, 236.

⁹ Ik denk dan aan het pan-en-theïsme zoals dat in de procesfilosofie van Hartshorne en Whitehead werd ontwikkeld. Voor een (bijbels) theologische receptie van het

concept, zie ook G.D.J. Dingemans, *De Stem van de Roepende. Pneumatologie*, Kampen 2000, 128vv. De stelling dat de apostel Paulus een pan-en-theïst was, wordt verdedigd door Geurt Henk van Kooten, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*, Tübingen 2003, expliciet op 189v., impliciet 126v. en 159v. Zie ook zijn *Paulus en de kosmos. Het vroege christendom te midden van de andere Griek-Romeinse filosofieën*, Zoetermeer 2002, 243vv.

¹⁰ Vgl. Jürgen Moltmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*. München 1991, 48vv.

¹¹ 'Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit' (1932), in: Dietrich Bonhoeffer Werke 11, München 1994, 327 – 344, 334.

¹² Dingemans, *Ietsisme*, 71, 124.