

Wachten op het verlossende woord

Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God



Frits de Lange

'De verwarring der geesten grijpt buitengewoon sterk om zich heen. Het is een onbewust wachten op het verlossende en bevrijdende woord. De tijd dat het gehoord kan worden, is nog niet aangebroken. Maar die tijd zal komen!'

Dietrich Bonhoeffer,

Widerstand und Ergebung, 270

(27 maart 1944).

INHOUD

Hoofdstuk 1. [Zwijgen over God? Een verkenning](#)

1.1. Bonhoeffer als gesprekspartner

1.2. De sprakeloosheid van kerk en theologie

1.3. Een behoedzame omgang met het woord

Hoofdstuk 2. ['Het woord dat de wereld verandert'](#) (Gedanken zum Tauftag)

2.1. De crisis van de burgerlijke cultuur

2.2. Verzoenend en verlossend, verbazend en ontzettend (de performatieve kracht van het Woord)

2.3. 'Het is onze eigen schuld' (de pragmatische context)

2.4. Een religieuze tijd

2.5. Een nieuwe taal

Hoofdstuk 3. [Dat wat on gezegd blijft](#) (De familie Bonhoeffer)

3.1. Hoe hij met mensen sprak

3.2. Natuurlijkheid, tact en eenvoud (de kunst van de conversatie)

3.3. De afkeer van fraseologie (Karl Bonhoeffer)

3.4. De on gezegde rest (religieus humanisme)

3.5. Vroom geklets (kerkelijke jeugdervaringen)

Hoofdstuk 4. [Deus dixit](#) (Het tegoed van het Woord van God)

4.1. De diepte en het gewicht van een woord

4.2. 'God zelf moet op zondagmorgen spreken...' (Het a priori van Karl Barth)

4.3. Het gegeven Woord (de concentratie op de christologie)

4.4. Christus als idee en als aanspraak

4.5. Het Onuitsprekelijke

Hoofdstuk 5. [Een rode appel, een glas koel water](#) (De kerkelijke verkondiging)

5.1. De armoede van het Woord

5.2. 'Het Woord is Christus zelf' (de colleges Homiletik, 1935 - 1939)

5.3. De 'wetten van het spreken'

5.4. Wachten op het Woord (de meditatieve omgang met de bijbel)

5.5. Van de kansel af (de colleges Seelsorge, 1935 - 1939)

5.6. De oren van God

5.7. Gekwalificeerd zwijgen

5.8. De geloofwaardigheid van de kerk

Hoofdstuk 6. [De aristocratie van het Woord](#) (Verzet en gevangenschap)

6.1. De ontclericalisering van de verkondiging

6.2. 'Er wordt teveel gepraat' (onmacht en misbruik van het woord)

6.3. 'De onmogelijkheid een ander een christelijk woord te zeggen...' (het laatste en het voorlaatste)

[LITERATUUR](#)

BIOGRAFIE DIETRICH BONHOEFFER (1906 - 1945)

1906 Geboren in Breslau op 4 februari.

1912 Zijn vader, Karl Bonhoeffer, wordt hoogleraar psychiatrie te Berlijn.

1923 Studie theologie te Tübingen.

1927 Promotie aan de Berlijnse universiteit bij R. Seeberg op 'Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche'.

1928 Vicariaat te Barcelona.

1930 Habilitatie op 'Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematische Theologie'.

Assistent aan de Theologische Faculteit van de Berlijnse universiteit.

1930 - 1931 Studie aan Union Theological Seminary te New York.

1931 Privatdozent aan de Berlijnse Theologische Faculteit.

Jeugdsecretaris van de World Alliance for International Friendship through the Churches.

Studentenpredikant aan de Berlijnse Technische Hogeschool.

Jeugdwerker en catecheet in Berlijn-Wedding.

1933 - 1935 Predikant te Londen.

1935 - 1937 Directeur predikantenseminarie van de Belijdende Kerk te Finkenwalde. Schrijft boek 'Nachfolge'.

1938 Schrijft Gemeinsames Leben. Eerste contacten met duitse verzet.

1939 Juni - juli: vertrek naar en terugkeer uit de VS.

1940 In dienst van de 'Abwehr'. Werkt aan de Ethik.

1941 - 1942 Reizen naar Zweden en Zwitserland in kader van verzet.

Verloving met Maria von Wedemeyer.

1943 5 april: arrestatie, gevangenschap in Berlijnse militaire strafgevangenis Tegel.

1945 9 april: opgehangen in KZ Flossenburg.

Wachten op het verlossende woord. Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God, Frits de Lange, Baarn 1995

Hoofdstuk 1. Zwijgen over God? Een verkenning

1.1. Bonhoeffer als gesprekspartner

Gedurende de vijftig jaar die zich sinds 9 april 1945, de dag dat de Duitse theoloog en verzetsman Dietrich Bonhoeffer in het concentratiekamp Flossenbürg werd opgehangen, hebben voltrokken, is hij een weggenoot en gesprekspartner geworden voor velen in de wereld van kerk en theologie. Ondanks het feit dat hijzelf niet ouder mocht worden dan 39 jaar, heeft hij het leven vergezeld van een hele generatie, die op de uitdagingen van de na-oorlogse westerse samenleving een gelovig antwoord zochten. In de zich snel seculariserende samenleving waren Bonhoeffers woorden over een mondige wereld en een niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen, zoals hij die verwoord had in zijn brieven uit de gevangenis, een welkome stimulans en richtingwijzer. De zgn. secularisatie-theologie van de jaren vijftig en zestig (o.a. vertegenwoordigd in P. van Buren, J. T. Robinson) was er van overtuigd dat zij in het spoor van Bonhoeffer verder dacht, en geloofde zelf de stippellijnen te kunnen verbinden die Bonhoeffer slechts schetsmatig in zijn brief-fragmenten had aangeduid. Bonhoeffer gold als een levende gesprekspartner in de theologische dialoog, en vertegenwoordigde een gevestigde positie in het debat met Tillich, Bultmann en Barth.

In de zich eveneens snel globaliserende en mondialiserende wereld bleken zijn woorden over een kerk voor anderen, die vanuit het perspectief van de lijdenden en verdrukten, de 'blik van onderen' naar de wereld kijkt (WEN 27) letterlijk als eye-opener te fungeren: de bevrijdingstheologen van de jaren zestig en zeventig (G. Gutierrez, H. Assman, L. Boff e.a.) vonden in Bonhoeffer een Europees bondgenoot van formaat, die niet alleen een theologische theorie leverde voor situaties van politiek lijden en onderdrukking, maar haar ook zelf in praktijk had gebracht; gaf hijzelf niet exemplarisch aan hoe een theologie vanuit de praxis kon worden geboren? Van Zuid-Afrika tot de DDR, van Brazilië tot Japan bleek Bonhoeffer een inspirerende tijdgenoot te zijn, ondanks (of misschien wel dankzij) het feit dat hij als martelaar voor de zaak van Christus was gedood. Ook al was zijn stem het zwijgen opgelegd, hij sprak in de theologie een geducht woordje mee.

Maar een halve eeuw is lang. De kloof tussen Bonhoeffer en ons wordt zo groot, dat zij onoverbrugbaar lijkt te worden. Zijn naam valt steeds minder in het theologische gesprek. In de godsdienstlessen voor de middelbare school wordt hij - geflankeerd door Martin Luther King en Albert Schweitzer - misschien nog aangehaald als een gelovige die stónd voor wat hij zei, maar wát hij dan zei, dat zal voor veel scholieren van nu te hoog gegrepen zijn.

Ook in de theologie lijkt Bonhoeffer sterk aan populariteit te hebben ingeboet. Terwijl hij in de jaren vijftig tot zeventig gold als een toonbeeld van theologische progressiviteit, zijn tijd ver vooruit, wordt hem nu soms een elitair conservatisme verweten.^[1] Bonhoeffer als de partijganger van de mens die onderligt? Dan heeft men hem slechts half gelezen, oordeelt men dan. Verdedigde de anti-democraat in zijn Ethik niet ook een autoritaire ethiek van 'Oben und Unten'? Zijn kritiek gold niet de maatschappelijke hiërarchie als zodanig, maar het feit dat hij door het nazisme was omgedraaid: de mensen die toen boven zaten, behoorden eigenlijk onder, en omgekeerd.

Niet alleen zijn ethiek, ook zijn dogmatiek lijkt de hedendaagse theologische discussie soms eerder te frusteren dan te stimuleren. Zaken die daar nu hoog op de agenda staan, stonden een halve eeuw geleden bij Bonhoeffer laag genoteerd. Zijn horizon was een totaal andere. Wie bijvoorbeeld nu het christelijke gesprek met andere religies wil voeren, zal niet direct inzetten bij de exclusiviteit van Christus en zijn eigen theologisch model niet uitsluitend christocentrisch willen funderen. Bonhoeffer deed dat wel, maar men zal moeten bedenken dat hij geen gesprek met religies hoefde te voeren maar strijd met fascistten. Voor Bonhoeffer was het daarbij Christus voor en na. Men kan hem dat niet kwalijk nemen, integendeel. Maar hoe daarmee een hindoe of moslim te benaderen?

Zijn concentratie op de christologie zorgt er ondertussen wel voor dat Bonhoeffer nu een warm onthaal ontvangt bij groepen die hem vroeger meden. Vanuit orthodox-protestantse kring probeert men nu deze 'andere Bonhoeffer' naar het licht te keren. Bonhoeffer verliest zijn odium van theologische progressiviteit en wordt nu als de 'kerkvader' van de evangelicalen (G. Huntemann)^[2] gepresenteerd. Maar is deze andere Bonhoeffer, de vrome en de conservatieve, niet eigenlijk de echte, zo zou men kunnen vragen?

Bij hem vind je ook nauwelijks bouwstenen voor een vandaag zo gewenste theologie van de natuur.^[3] Evenmin leent zijn gedachtengoed zich voor een feministische theologie.^[4] Bonhoeffer dacht vanuit Christus en niet vanuit de schepping, en hield er uiterst conservatieve voorstellingen over de rol van vrouwen op na. Ook voor de nieuwe spiritualiteit die zich vandaag onder de naam New Age presenteert zoekt men bij Bonhoeffer tevergeefs naar aanknopingspunten. 'De mensen kunnen, zoals ze nu eenmaal zijn, niet meer religieus zijn', schreef hij op 30 april 1944 vanuit zijn cel. Wie de huidige wildgroei van religieuze bewegingen ziet, kan niet anders dan constateren dat Bonhoeffer zich heeft vergist.

De theoloog Bonhoeffer: een weggenoot, een gesprekspartner, meer nog: een voorloper? In de jaren vijftig tot en met zeventig misschien; maar niet meer in de jaren negentig, zo zeggen sommigen. Ook Bonhoeffer lijkt tenslotte gesneuveld op het veld van de geschiedenis, in alle eer weliswaar, maar het moet gezegd: hij lijkt de aansluiting met het huidige theologische discours te missen. Niemand die hem een ereplaatsje in de rij der groten uit de theologie ontzegt, maar het wordt wel tijd dat hij zo langzamerhand van afdeling gaat verhuizen: hij hoort niet zozeer meer in de systematische theologie, maar in de recente kerkgeschiedenis thuis.^[5]

Hoe Bonhoeffers vijftigste sterfdag te herdenken, anders dan met een waardig eerbetoon aan een moedig man? Is het niet beter 's mans theologie te laten voor wat zij is en alle aandacht te vestigen op zijn vroomheid of op zijn verzet? En toch, dit boek wil Bonhoeffer als theoloog centraal stellen. Theo-loog in de brede, letterlijke zin van het woord: als 'spreker over God'. Dat was hij, zoals elke gelovige dat min of meer is. Maar behalve christen en kerkmens was Bonhoeffer ook theoloog in engere zin: iemand die poogt om op een verantwoorde manier God ter sprake te brengen, in gesprek met de hedendaagse cultuur en ten overstaan van de christelijke traditie, en die aan die taak zijn leven wijdt. Bonhoeffer sprak niet alleen als gelovige over God, maar deed ook als theoloog voorstellen aan de kerk om dat op een verantwoorde manier te doen. Dit boek wil daarvan een kleine reconstructie bieden.

Het is echter niet onze bedoeling een schets te geven van heel Bonhoeffers theologie. Daarvoor kan men beter bij anderen terecht. We leggen ons sterke beperkingen op: Bonhoeffer wordt ondervraagd over zijn spreken over God, alleen voorzover het zijn verantwoording van dit spreken zelfbetreft. We leggen hem de vraag voor hoe hij het mogelijk acht dat

mensen iets zinnigs over God kunnen zeggen, en zo ja in welke taal dat dan wel moet. Anders gezegd: wat zijn volgens hem de voorwaarden aan, maar ook: wat zijn de mogelijkheden en de grenzen van een zinvol spreken over God?

1.2. De sprakeloosheid van kerk en theologie

Ik noem een viertal overwegingen, die de achtergrond vormen voor deze vraag.

1. In de eerste plaats stuiten we hier op de centrale vraag van alle theologie, en dat niet alleen van de christelijke. Valt er ooit iets zinnigs over God te beweren? 'We spreken over God; geen wonder, dat je niets begrijpt! Zou je Hem namelijk begrijpen, dan zou het niet God zijn'. Zo verwoordt Augustinus het oerdilemma waaraan de theologie ontspringt en meteen dreigt te bezwijken: in mensentaal iets zeggen over wat per definitie mensen te boven gaat.^[6] Wordt God, zodra hij ter sprake gebracht wordt, niet doodgepraat juist met de woorden die hem als de Levende willen presenteren? 'We moeten als theoloog over God spreken. Wij zijn echter mensen en kunnen als zodanig niet over God spreken', aldus Karl Barth in 1924 in zijn versie van hetzelfde dilemma. De conclusie die hij er aan verbond was nadrukkelijk niet het advies er verder maar het zwijgen toe te doen en de theologie op te geven. Dat zou ook weinig praktisch zijn: mensen praten toch wel over God, ook als dat van theologen niet meer zou mogen. Beter is het te vragen of en hoe wij goed over God kunnen spreken. Goed, in de zin van: zodat God zelf er recht mee gedaan wordt. Dat lijkt een onmogelijke opgave. Zodra wij over God spreken, gaat het over onze godsvoorstellingen en niet over God zelf; zodra Hij daarentegen zelf ter sprake zou komen schiet onze taal tekort. De paradox te moeten spreken over God, maar het niet te kunnen, zo schreef Barth in Das Wort Gottes und die Theologie, het boek waaruit we hier citeren, kan daarom alleen worden opgelost vanuit de wetenschap dat slechts God zélf over God kan spreken.^[7] We zullen van God zelf dan ook moeten leren hoe we over Hem moeten spreken. Ons praten over God moet voortkomen uit het luisteren naar God. Zo maakt Barth van de nood van de theologie (haar 'Bedrängnis') een deugd (haar 'Verheißung').

Die vooronderstelling, dat God - als voorwerp van spreken - alleen ter sprake komt als Hij zichzelf ook ter sprake kan brengen, werd ook voor de jonge theologie-student Dietrich Bonhoeffer het a priori van alle theologie. Hij las in 1924 Barths boek, en raakte er zo door geënthousiasmeerd dat hij sindsdien een kritische, doch besliste bondgenoot van zijn theologie is gebleven. En dat niet alleen als theoloog, maar ook - en dat was voor dit soort theologie in feite hetzelfde - als prediker. Bonhoeffer verdedigde een theologie van het Woord, die zich niet wilde beperken tot een analyse van het spreken over God, maar ook tot een reconstructie van het spreken van God.

Waar haalde Bonhoeffer de moed daartoe vandaan? Waarom liet hij zich door Barth, en niet bijvoorbeeld door het boek dat drie jaar voor het zijne verscheen - de Tractatus Logico-philosophicus van Ludwig Wittgenstein - inspireren? Ook al heeft hij het misschien nooit gelezen, de zin waarmee het eindigt moet hem naar zijn strekking bekend zijn voorgekomen: 'Waarover men niet spreken kan, daarover moet men zwijgen.'¹⁸ Waarom hield Bonhoeffer niet zijn mond over God? Het loont de moeite hem naar zijn beweegredenen te vragen.

2. Er is een extra reden om die vraag vandaag te stellen. Van de door Barth gesignaleerde paradoxale hachelijkheid van het spreken over God lijkt in de hedendaagse westerse cultuur immers nauwelijks nog iemand wakker te liggen. Spreken over God wordt niet zozeer als een onmogelijke mogelijkheid, maar veeleer als een overbodigheid ervaren. God zelf lijkt een gemeenplaats geworden, in plaats van een levende werkelijkheid.

Zelfs de vloek waarmee atheïsten God ooit ter sprake brachten - zij het alleen om Hem te verloochenen - verstomt gaandeweg; wat rest is alleen nog het stille schouderophalen van de religieus onverschillige. Indifferentisme in plaats van atheïsme. 'God' dreigt een woord zonder betekenis te worden, een symbool zonder levenskracht.

Wat kan de theologie dan vandaag eigenlijk nog meer doen dan de leegte die God onder ons heeft achtergelaten proberen te peilen? Uitzeggen dat er over God niets meer te zeggen valt? Negatieve theologie lijkt de enige vorm van spreken over God die in onze godverlaten wereld nog verdedigbaar is; over God kan alleen in termen van ontkenningen, in termen van wat hij niet is worden gesproken. De ervaring van Gods

afwezigheid dringt zich op. De verschrikkingen van Hiroshima en Auschwitz betekenen het failliet van het metafysische spreken over de positieve presentie van God. Het literaire werk van Elie Wiesel is exemplarisch: getekend als het is door de Stilte van Auschwitz, die niet anders dan als het Zwijgen Gods kan worden uitgelegd.^[9] 'Kunnen wij dan nog spreken over God? Leidt het falen van de moderniteit niet ook tot het falen van dit 'over'?', zo vragen de samenstellers van een bundel opstellen over negatieve theologie zich af. Inderdaad, is dan het antwoord, negatieve theologie richt zich dan ook niet meer op een theologie, maar op de grenzen van de theologie. 'Ons rest geen spreken meer, alleen het tastenderwijs onder woorden brengen van de leegte van het niet-kunnen-spreken'.^[10]

Al scheidt ons nu een halve eeuw en heeft Bonhoeffer waarschijnlijk niet van de omvang van de verschrikkingen van de jodenvernietiging kunnen weten: ook hij vermoedde de opkomst van een cultureel klimaat van religieuze onverschilligheid en het stukbreken van elke poging het met woorden te keren. In een van zijn brieven waarin hij probeert onder woorden te brengen hoe de vraag 'Wie is Christus voor ons vandaag?' in een religieuze tijd zou kunnen worden beantwoord, schrijft hij: 'De tijd waarin men dat de mensen door middel van woorden - hetzij theologische, hetzij vrome woorden - zou kunnen zeggen, is voorbij'. (WEN 305) Wie God is kan aan een modern mens blijkbaar niet meer met woorden worden gezegd.

Maar moet over Hem dan vervolgens ook maar worden gezwegen? Bonhoeffer schatte de waarde van het zwijgen uiterst hoog in, zo zullen we zien. Soms acht hij het zelfs veelzeggender dan spreken. Dat gold wat hem betreft in de gewone omgang tussen mensen, maar ook in de omgang met God. Toch wordt het zwijgen bij geen moment in het kader geplaatst van een negatieve theologie. Met E. Jünger zou ook hij zich waarschijnlijk beklagen over de 'larmoyante toon' die veel hedendaagse theologie over de 'Sprachlosigkeit' beheerst.^[11] Er moet in de theologie worden gezwegen, dat beaamt ook hij - maar dan op het juiste moment en de juiste plaats. Het zwijgen wordt door Bonhoeffer uiteindelijk in dienst gesteld van de God die zichzelf in Jezus Christus ter sprake heeft gebracht. 'De leer van Christus begint met zwijgen', zo opent hij zijn colleges Christologie in 1933 aan de Berlijnse universiteit. (GS III, 167) En hij vervolgt: 'Dat heeft niets met mystagogisch zwijgen van doen, dat in zijn stomheid heimelijk gezwets van de ziel met zichzelf is. Het zwijgen van de kerk is zwijgen voor het Woord.' Dit Woord is onuitsprekelijk, omdat het door God zelf

gesproken is: het is Christus. In een strenge dialectiek worden spreken en zwijgen vervolgens door Bonhoeffer op elkaar betrokken. 'Over Christus spreken betekent zwijgen, over Christus zwijgen betekent spreken.' Vanuit dit zwijgen begint Bonhoeffer vervolgens aan een positieve ontvouwing van de christologie, die als het hart van zijn theologie mag worden beschouwd.^[12] Het zwijgen vormt voor hem het begin van alle theologie, niet haar einde; een mogelijksvoorwaarde, niet de bezegeling van haar echèc. Blijkbaar weten we meer over God dan dat we niets van Hem weten. En dat dankzij God zelf. (vgl. Joh. 1, 18b)

Van de Engelse taalfilosoof I.T. Ramsey is het woord dat 'een theologie die niet gepredikt kan worden even verwerpelijk is als een prediking die theologisch niet verdedigbaar is'.^[13] Bonhoeffer zou het van harte kunnen onderschrijven. Het lijkt ons goed om hem te vragen, hoe hij aan die beide voorwaarden denkt te kunnen voldoen. Temeer omdat we ook van hem weten dat hij een grote hekel had aan de massiviteit van het 'openbaringspositivisme', waarvan hij in het werk van Karl Barth sporen aantrof, mar dat hij in de kerk als zo stuitend aanwezig ervoer. Bonhoeffer was niet het type van de theoloog die de mensen plat preekt. 'Slechts wanneer men de onuitsprekelijkheid van de Naam van God kent mag men ook eens de naam Jezus Christus uitspreken', lezen we in de gevangenisbrieven (WEN 175), nadat Bonhoeffer aan het Oud-Testamentische verbod op de Godsnaam heeft gerefereerd. Wie met zo'n grote schroom over God en Christus spreekt, diens stem zal niet snel overslaan.

3. Niet alleen de academische theologie, ook de kerken worden vandaag geplaagd door verlegenheid met het spreken over God. Ook hier ligt een overweging om een gesprek met Bonhoeffer aan te gaan. Dezelfde Okke Jager die in 1967 de kerken opriep tot een Eigentijdse Verkondiging en een 'verstaanbare kerktaal' van hen eiste, moet in 1988 in zijn afscheidscollege constateren: 'wij kunnen beter ronduit erkennen dat wij niet meer weten hoe God verstaanbaar ter sprake kan komen'.^[14] In evangelisatiebewegingen wordt God weliswaar nog op een directe, recht-toe-recht-aan-manier aan de man gebracht. Maar wordt daar de hier boven genoemde paradox van Augustinus en Barth (en met haar het geheim van de levende God zelf) niet stuk gepraat? Jager probeert de impasse van de onverstaanbaarheid met een bezinning op de (religieuze) taal te doorbreken. God is niet zozeer dood, alswel

begraven in een dode taal, zegt hij Northtrop Frye na. 'Daarom is het doorbreken van de Godsverduistering in eerste instantie een kwestie van taal.'^[15]

Het is niet de eerste en de enige die dat zo zegt. De hedendaagse theologie beweegt zich in het zog van de 'linguistic turn' die de filosofie de laatste decennia heeft doorgemaakt. De moderne taalfilosofie beschouwt taal niet langer als afbeelding van de werkelijkheid in ons denken, maar als een instrument waarmee wij ons in de wereld kunnen bewegen. Haar betekenissen liggen niet meer verankerd in een werkelijkheid buiten haar, waaraan zij refereert, maar in het gebruik dat we van de taal maken (Wittgenstein). De taal wordt daarmee tot nieuw paradigma van filosofie. Van bindmiddel tussen denken en werkelijkheid wordt zij tot vindplaats van waarheid en schepper van werkelijkheid zelf. In de angelsaksische theologie in het spoor van de latere Wittgenstein, in de continentale traditie meer in de lijn van M. Heidegger en H.G. Gadamer, hebben theologen, variërend van I.T. Ramsey tot E. Jüngel, zich vervolgens bezonnen op de consequenties van dit inzicht voor de religieuze taal en geprobeerd om nieuw ontdekte dimensies van de taal (zoals de metafoor, de narrativiteit en het performatieve spreken) voor de godsdienst te verkennen.

Toch lijkt deze academische bezinning eerder nog zout in de wonde van de christelijke sprakeloosheid te wrijven, dan dat zij helpt haar te genezen. De nadruk op het beeldend en verhalend karakter van het bijbelse spreken neemt de krachteloosheid van de kerkelijke prediking niet weg. 'Het schijnt dat de kerken hun tong hebben verloren', schreef Ernst Lange. 'De woorden die zij kent, veranderen de wereld niet. En de woorden die de wereld veranderen, kent zij niet.'^[16] Met name de kerken uit de reformatie kunnen zich dit aantrekken. Komen zij niet voort uit Luthers herontdekking van de bevrijdende kracht van de verkondiging, het Woord Gods als een woord met effect (verbum efficax)? Wat is er met de prediking gebeurd, dat zij van een indringende evocatieve gebeurtenis, een stuwing in de tijd, tot een slaapverwekkende monoloog is geworden?

Bonhoeffer lijkt van dit alles een voorgevoel gehad te hebben. Vanuit de gevangenis, in de brief ter gelegenheid van de doop van zijn petekind (zoon van zijn nicht Renate Schleicher en vriend Eberhard Bethge), erkent hij dat de kerk niet meer in staat is om een verzoenend en verlossend woord aan de wereld te spreken, haar woord is verstomd en krachteloos geworden. Wij zijn 'weer helemaal op de aanvangen van het verstaan terug

geworpen', constateert hij. (Gedanken zum Taufstag, WEN 328)
En hij wijst in dit verband de beschuldigende vinger op de kerk zelf. Zij zelf zou er de oorzaak van zijn dat haar woord niet meer landt bij de mensen. Haar gestalte staat haaks op haar verkondiging, en maakt haar bij voorbaat ongelooftwaardig. We komen in het volgende hoofdstuk omstandig op deze beschuldiging terug.

4. Stel dat Bonhoeffer daarin gelijk zou hebben, heeft de kerk de krachteloosheid van haar verkondiging dan uitsluitend en alleen aan zichzelf te wijten? Dat lijkt teveel van het goede. Ook het gesproken en geschreven woord als zodanig heeft de wind in onze cultuur niet mee, en in die algemene waardevermindering deelt het woord over God. De aandacht voor de taal aan de universiteit lijkt omgekeerd evenredig met de zorg voor het woord in de samenleving zelf. De beeldcultuur lijkt die van het woord te verdringen. De reformatorische kerken en hun nadruk op de woordverkondiging lijken in dit opzicht een survival uit een voorbije cultuurperiode. De bijbel hoorde thuis in de eeuw van Gutenberg, maar niet in die van Berlusconi en Endemol. In de ogen van de televisiekijker, die ontwend is te luisteren, 'gebeurt' er in een preek niets.

Jacques Ellul brengt de secularisatie dan ook in direct verband met - zoals de titel van het boek waarin hij deze stelling verdedigde luidde - 'de vernedering van het woord' in onze cultuur. De triomf van het beeldscherm betekent een betekenisverlies van het gesproken en geschreven woord. De subtiele dialectiek van verborgenheid en openbaarheid, van af- en aanwezigheid, van dat wat gezegd en dat wat verzwegen wordt in het gesproken woord, maakt het tot medium bij uitstek van religieuze communicatie. 'Alleen het woord draagt de waarheid van een godsdienstige boodschap over', stelt de protestant Ellul.^[17] Hoe zal die waarheid ooit nog in een beeldcultuur kunnen worden overgedragen?

1.3. Een behoedzame omgang met het woord

Bonhoeffer heeft aan de hedendaagse taal- en cultuurfilosofische verkenningen op het terrein van spraak en taal geen deel gehad. In zijn theologie zoekt men tevergeefs naar een uitgewerkte taaltheorie, zoals men die bij zijn tijdgenoot Rosenstock-Huessy bijvoorbeeld wel vinden

kan.^[18] Maar hij zou niettemin een vruchtbare bijdrage aan de bezinning op het spreken over God kunnen leveren. Bonhoeffer geeft blijk - onder de gelijktijdige erkenning van haar potentiële kracht - van een grote gevoeligheid voor de crisis van de kerkelijke woordverkondiging. Daarnaast kenmerkt zijn nagelaten werk zich door een meer dan gewone aandacht voor de mogelijkheden en grenzen van het gesproken woord.^[19] Dit ongelukkige tegen elkaar uitspelen van woord en daad heeft waarschijnlijk lange tijd een taboe op het thema gelegd. Een benadering, die in het spoor van de 'speech act'-theorie het woord als handeling beschouwt en in navolging van de semiotiek de handeling als 'woord', ontkomt m.i. aan dit vruchteloze dualisme. Vgl. ook hoofdstuk 2.

Het eerste, de zorg om het goddelijke Woord, had hij opgedaan bij zijn theologische leermeesters, met name Luther en Barth. De behoedzame omgang met het menselijke woord had hij echter van huis uit meegekregen. Als Bonhoeffer in de gevangenis zichzelf afvraagt of hij in de afgelopen jaren veranderd is, kan hij zich alleen herinneren dat hij zich ooit van 'de fraseologie tot de werkelijkheid' heeft bekeerd. De indruk die zijn vader in zijn jeugd op had gemaakt, was daarin beslissend. Aan geklets had men een hekel bij de Bonhoeffers, men zweeg liever. Woorden werden goed afgewogen en met zorg gekozen. Aan modieus gebabbel had men een broertje dood.

De zorg om het menselijk woord, zoals die in zijn familie werd beoefend, moet ook zijn theologie hebben beïnvloed. 'De taal is in de evangelische kerk, die de kerk van de prediking van het Woord Gods is, geen uiterlijkheid', schrijft hij in een brief die ons nog bezig zal houden, voorjaar 1940, in antwoord op een vrouw die hem als predikant over het geklets en de cliché's die van de kansels klinken onderhoudt. (GS IV, 41) De kritiek op veel lege prekerij weerhoudt hem er blijkbaar niet van een pleidooi te blijven voeren voor de woordverkondiging. In dezelfde brief stelt hij een intensieve en meditatieve omgang met de eenvoudige taal van de bijbel als remedie voor de taalonzuiverheid van veel prediking. In datzelfde jaar 1940 is van hem ook een fragment bewaard gebleven met het veelzeggende opschrift 'Von der Herrlichkeit des Wortes', waarin hij de lof op het goddelijke Woord bezong, waartegen de heroïsche verheerlijking van de daad - Hitlers legers veroverden op dat moment Europa - het moest afleggen. (GS IV, 416vv.) De keuze tussen woord en daad valt ten gunste van de eerste uit (vgl. ook 5.1).

In de daarop volgende oorlogsjaren lijkt Bonhoeffers vertrouwen in de kracht van het woord echter sterk op de proef te zijn gesteld. Zozeer, dat hij in de gevangenis in de reeds genoemde doopbrief erkent dat de grote woorden van de christelijke verkondiging hem zo moeilijk en ver weg lijken, dat hij het nauwelijks nog waagt er over te spreken.

Zo'n uitspraak intrigeert, als men zich realiseert dat hij is neergeschreven door iemand die in het spoor van Karl Barth de theologie altijd als een theologie van het Wóórd heeft bedreven, en van dat Woord kort te voren nog zo hoog kon opgeven dat hij de heerlijkheid ervan bezong. Wat is er met Bonhoeffer (en met zijn opvattingen over het spreken over God) in die tussentijd gebeurd? Welke ontgoocheling is hem te beurt gevallen? Tegelijk horen we hem in dezelfde doopbrief de dag voorspellen dat er weer mensen geroepen zullen worden 'om zó Gods woord te spreken dat de wereld er onder verandert en zich vernieuwt.' Bonhoeffer spreekt dan in dit verband van 'een nieuwe taal', 'bevrijdend en verlossend'. Ook dat intrigeert, niet in het minst omdat deze woorden nog steeds, een halve eeuw nadien, het verlangen van velen tot uitdrukking brengen om te midden van de Grote Stilte God weer bevrijdend ter sprake te laten komen. Al is het stuntelend en stamelend.

Het theologische gesprek zou zichzelf te kort doen als het zich doof zou houden voor Bonhoeffers stem. De theologische horizon is in een halve eeuw weliswaar ingrijpend verschoven. Maar Bonhoeffers perspectief en het onze raken elkaar nog op een voor beiden vitaal punt: onze verlegenheid in het spreken over God. Het lijkt mij zinvol om in dit boek dit raakpunt, voorzover het Bonhoeffer betreft, te verkennen.

Hij is niet meer de vertrouwde gast aan de theologische stamtafel, die hij lange tijde is geweest. Als hij aanschuift dient hij op zijn minst te worden geïntroduceerd. Het is goed het verschil in context nadrukkelijk voor ogen te houden. Ten overstaan van het nazisme God ter sprake brengen is iets anders dan ten overstaan van het postmodernisme. Het besef van het verschil in horizon kan een nadeel, maar ook een voordeel zijn. De halve eeuw die ons inmiddels van Bonhoeffer scheidt kan ons ook behoeden voor kortademige actualiseringen, waarbij we Bonhoeffer laten buikspreken. Zoals hij geen secularisatie- of bevrijdingstheoloog was, zo moeten we ook geen postmoderne taalfilosoof van hem willen maken. Zijn visie is ook niet heilig en onaantastbaar, daar veranderen zijn indrukwekkende biografie en zijn vroegtijdige dood niets aan.^[20] Hopelijk draagt dit boek er echter toe bij, dat

zijn theologie niet voortijdig in het mausoleum van de geschiedenis wordt bijgezet.

[1] Zie K. - M. Kodalle, Dietrich Bonhoeffer - Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloh 1991.

[2] G. Huntemann, Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus, Wuppertal 1989, 11.

[3] Zie echter H.D. van Hoogstraten, 'Fundamenten voor een theologische milieu-ethiek. Bonhoeffers "ethische theologie" sociaal ethisch bezien', in: Tijdschrift voor Theologie, jg. 31-1 (1991), 42 - 64.

[4] Vgl. Helga Kuhlmann, 'Die Ethik Dietrich Bonhoeffers - Quelle oder Hemmschuh für feministisch-theologische Ethik?' in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 37 jg., 1993 - 2, 106 - 120.

[5] De aanhoudende stroom Bonhoeffer-literatuur vertoont ook die tendens: de pogingen om Bonhoeffers theologie te actualiseren worden minder in aantal; de historische studies nemen toe (en dat ook in kwaliteit!). Ik noem als voorbeeld: Christoph Strohm, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand, München 1989; Christine-Ruth Müller, Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstandes, München 1990.

[6] E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1986⁵, 7.

[7] Karl Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, 158, 176.

[8] Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a/M 1979 (1921), 115.

[9] Vgl. André Neher, De ballingschap van het woord. Van de stilte in de Bijbel tot de stilte van Auschwitz, Baarn 1992 (vert. van: L'exil de la parole, Parijs 1970). Over Wiesel in hetzelfde boek, p. 211 - 227.

[10] I. N. Bulhof/ L. ten Kate (red.), Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie, Kampen 1992, 14, resp. 19.

[11] Jüngel, a.w., 2.

[12] Vgl. H.-J. Abromeit, Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie, Neukirchen 1991, 21vv.

[13] I. T. Ramsey, Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases, Londen 1957, 180.

[14] Okke Jager, Eigentijdse verkondiging. Beschouwingen over de vertolking van het Evangelie in het taaleigen van de moderne mens, Kampen 1967, 21vv.; idem, De verbeelding aan het woord. Pleidooi voor een dichterlijker en zakelijker spreken over God, Baarn 1988, 11.

[15] idem, 146. Vgl. N. Frye, De Grote Code. De bijbel en de literatuur, Nijmegen 1986 (vert. van: The Great Code, New York 1981), 55.

[16] E. Lange, Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, München 1984, 198.

[17] Jacques Ellul, La parole humiliée, Parijs 1981, 53.

[18] Vgl. W. Rohrbach, Das Sprachdenken Rosenstock-Huessys, Stuttgart 1973. In SC zet Bonhoeffer - onder verwijzing naar Hamann - een klein spoor uit, dat hij echter nooit verder systematisch heeft gevolgd. Hij refereert daar aan 'das soziale Phänomen der Sprache, das mit dem Denken in so engem Zusammenhange steht, das man wohl sagen kann, daß es das Denken weitestgehend erst ermöglicht, daher man schon die Sprache dem Denken, Das Wort dem Geiste vorgeordnet hat. (Hamann)' (SC 42

[19] Het verbaast dan ook dat het thema 'Bonhoeffer en de religieuze taal' in het Bonhoeffer-onderzoek nog nauwelijks systematisch is onderzocht. Ondanks het feit dat zijn werk

daartoe op meerdere momenten uitnodigt, heeft men in de geschiedenis van het onderzoek hier geen zelfstandig thema willen zien. Uitzonderingen zijn G. Ebeling, 'Die "nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe', in idem, *Wort und Glaube*, Yübingen 1962², 90 - 160 (een opstel uit 1955), E. Feil, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik- Christologie - Weltverständnis, München 1971, 116 - 127; E.G. Wendel, Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers, Tübingen 1985, 164vv.

Men kan gissen naar de redenen van deze relatief geringe aandacht. Gerhard Ebeling was weliswaar één van de eersten die in 1955 een groot en diepgravend opstel aan Bonhoeffers laatste theologie wijdde en daarin tevens nadrukkelijk wees op het taalprobleem dat met zijn voorstel voor een niet-religieuze interpretatie opdoemt. Zijn conclusie luidde dan ook: 'In den Problem der nicht-religiösen Interpretation geht es (...) entscheidend um die Aufgabe der Verkündigung'. (Ebeling, a.art.,117, noot 8) Deze concentratie op het woord - later ook in de zgn. dood-van-God-theologie ondernomen, m.n. door P.M. van Buren - is door andere interpreters (met Bonhoeffers vriend en biograaf Eberhard Bethge als gezagsvolle autoriteit voorop) als een faux pas beschouwd, een ontoelaatbare reductie van een theologisch program dat volgens hen vooral - zo niet uitsluitend - om een radicale christelijke ethiek vroeg, meer dan om een nieuwe filosofische hermeneutiek. 'Nicht-religiöse Interpretation ist deshalb bei Bonhoeffer mehr eine ethische als eine hermeneutische Kategorie und sogleich ein Bußruf an die Kirche und ihre Gestalt - wenn man so will - um der Verkündigung, um der Sprache willen.', Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 987, vgl. J. Phillips, The Form of Christ in the World, 221. Vgl. ook Feil, a.w., 126: 'Hermeneutik (ist) nur innerhalb einer Ethik möglich und berechtigt, deren Moment sie ist.')

[20] 'Um das Werk Bonhoeffers hat sich, wohl veranlaßt durch seinen Lebenslauf und dessen schrecklichen Ende, aber sehr zu Schaden dieses Werkes, der Nimbus theologischer Unangreifbarkeit gelegt. Man sollte diesen Nimbus zerstören, um Bonhoeffers willen.' E. Jüngel, gecit. bij Wendel, a.w., 2.

Wachten op het verlossende woord. Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God, Frits de Lange, Baarn 1995

Hoofdstuk 2. 'Het woord dat de wereld verandert' (Gedanken zum Tauftag)

Het startpunt van onze reconstructie van Bonhoeffers opvattingen over het spreken over God zijn de Gedanken zum Tauftag von Dietrich Rüdiger Bethge, de al genoemde tekst uit de gevangenis. Bonhoeffer brengt hier op een indringende manier de impasse en de mogelijkheid van het ter sprake brengen van God onder woorden. Tegelijk treffen we hier een cruciale tekst in de ontwikkelingsgang van Bonhoeffer theologie. De doopbrief bevindt zich op een kruispunt van wegen in zijn theologie. Hij schreef deze Gedachten voor de doopdag na ruim een jaar gevangenschap in de Berlijnse strafgevangenis Tegel, in mei 1944. In dezelfde tijd dus als waarin hij Bethge gaat bestoken met zijn nieuwe theologische inzichten over de mondige wereld en de niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen, de brieven die Bonhoeffer posthuum zijn wereldfaam hebben bezorgd. 'Wat mij onophoudelijk bezighoudt, is de vraag, wat het christendom of ook wie Christus vandaag voor ons eigenlijk is', schrijft hij als aanloop naar zijn eerste theologische verkenningen in een brief die is gedateerd op 30 april 1944. In de direct daarop volgende dagen moet Bonhoeffer deze Gedanken zum Tauftag hebben gecomponeerd, ter vervanging van de preek voor het doopfeest van zijn pasgeboren neefje en naamgenoot, dat hij vanwege zijn gevangenschap niet van het sacrament kon voorzien.

2.1. De crisis van de burgerlijke cultuur

De brief begint met de dopeling een plaats te geven in de rij van opeenvolgende generaties. De kleine Dietrich opent met zijn komst een nieuwe toekomst, maar zal zelf nog wel uit de mond van de drie, vier generaties die hem voorgingen, kunnen horen vertellen over vroegere tijden. Zijn geboorte geeft Bonhoeffer bijzondere aanleiding tot een bezinning op de wisseling der tijden en daagt hem uit om de contouren van de toekomst af te tasten.

Daartoe schetst Bonhoeffer om te beginnen het ouderlijk milieu van de vader van de kleine Dietrich, Eberhard Bethge: een duitse dorpspastorie (vader Bethge was predikant), waar eenvoud, bescheidenheid en praktische levenszin de toon aangeven. Hij gunt de dopeling van harte dat hij in deze waarden zal delen. Vervolgens wordt de groot-burgerlijke herkomst van zijn moeder, Renate Schleicher, dochter van Dietrich Bonhoeffers oudste zuster Ursula en de jurist Rüdiger Schleicher, geschetst. Het is Bonhoeffers eigen ouderlijk huis, dat met een enkele, liefdevolle penseelstreek wordt neergezet: 'de stedelijke cultuur van de burgerlijke traditie, die in haar dragers het trotse bewustzijn geschapen heeft van een roeping tot grote verantwoordelijkheid, geestelijke prestaties en het geven van leiding, die hun het bewustzijn gaf behoeders te zijn van een groot historisch erfgoed en een belangrijke geestelijke traditie'. Ook van 'de kracht die in de geest van dit huis' ligt opgesloten, hoopt Bonhoeffer dat de dopeling deelgenoot mag worden.

Er is zich echter een ingrijpende omslag in de cultuur aan het voltrekken, die het einde van de burgerlijke levensvorm zal betekenen. Beide milieus, zowel dat van de plattelandsdominee als van het oude burgermanshuis zullen, als de kleine Dietrich Bethge volwassen geworden zal zijn, een 'verzonken wereld' vormen. Een tijdperk wordt afgesloten. Maar toch spreekt uit Bonhoeffers woorden geen dramatische fin de siècle-stemming, maar eerder een toon van aanvaardende berusting in het onvermijdelijke. Zijn blik is daarbij niet nostalgisch op het verleden gericht, maar hoopvol op de toekomst. Hij is ervan overtuigd dat wat goed was in het verleden, ook in de nieuwe tijd zal overleven: 'De oude geest zal zich, na tijden van miskenning en werkelijk falen uit zwakheid, na een periode van afzondering en innerlijke herbezinning, van beproeving en gezondmaking, nieuwe vormen scheppen.' Bonhoeffer is zich duidelijk bewust van de crisis waarin de burgerlijke cultuur is geraakt. Hij spreekt zelfs in termen van revolutie ('Umwälzungen'), als hij zich de komende jaren probeert voor te stellen. Hitler is sinds januari 1943 aan de verliezende hand en de voorbereidingen voor de putsch, waarbij Bonhoeffer zelf een rol speelde, zijn in volle gang. Hij verwacht blijkbaar dat achter de horizon van het aanstaande oorlogseinde er een maatschappelijke en culturele omwenteling zal plaatsvinden, waarvan hij de draagwijdte slechts kan vermoeden.

Over het politieke stelsel dat het nationaal-socialisme zal aflossen spreekt hij hier niet. Zal het de westerse democratie van West-Europa zijn of het oosterse bolsjevisme? Uit de

stukken die hij begin jaren veertig in het kader van zijn verzetsactiviteiten schreef, weten we dat Bonhoeffer op geen van beide hoopte, maar - met menigeen onder zijn Duitse verzetsgenoten - nog van de mogelijkheid van een derde, Duitse weg, droomde, tussen beide extremen van kapitalisme en communisme in. Een staatsinrichting die aan het liberale individualisme van de één en het socialisme van de ander zou weten te ontsnappen.^[1]

In deze doopbrief richt Bonhoeffer zich op de structurele en culturele veranderingen, die hij, onafhankelijk van de onzekere uitkomst van de politieke aardverschuivingen die na Hitlers nederlaag nog zullen plaatsvinden, hoe dan ook zich ziet voltrekken. Hij signaleert op structureel nivo de voortgaande complexificering van de samenleving, die zich niet alleen van de materiële techniek bedient (radio, auto, telefoon), maar ook van die van de bureaucratie. Hij spreekt van een 'Organisierung fast aller Lebensbereiche', die het aanzien van de cultuur ingrijpend zal wijzigen. Daarmee beschrijft hij het voortgaande proces van modernisering en rationalisering dat het westen al sinds de Nieuwe Tijd in zijn greep houdt, maar zich in de 20e eeuw versneld doorzet, tot in zijn kern. Bonhoeffer noemt één zichtbare verandering die daarvan het gevolg is, een ontwikkeling die alle andere in zich lijkt te sluiten: de steden zullen ontvolken en het platteland zal verstedelijken. Wat de gevolgen van deze urbanisering en industrialisering precies zullen zijn, daarnaar moet hij gissen. 'Gaan we een tijd tegemoet van kolossale organisaties en collectieve structuren of wordt het verlangen van ontelbare mensen naar kleine, overzichtelijke, persoonlijke verhoudingen vervuld? Moeten beide elkaar uitsluiten? Is het niet denkbaar dat juist organisaties op wereldschaal in hun wijdmazigheid meer ruimte laten voort het persoonlijke leven?' Het blijft bij vragen, al spreekt er een duidelijke zorg uit over de aantasting van de intimiteit van de persoonlijke levensfeer - in zijn eigen milieu zo gekoesterd - die deze omwentelingen met zich mee zullen brengen.

Wie in de nieuwe maatschappelijke constellatie de hoofdrol zal spelen, daarover laat Bonhoeffer zich niet uit. Welk type mens zal de drager worden van de nieuwe cultuur? Maar het lijkt Bonhoeffer in elk geval evident dat het niet meer de burger zal zijn, de drager van de stedelijke cultuur die in zijn eigen ouderlijk huis werd belichaamd, en die in de 'gebildete' predikant op het platteland min of meer zijn ambassadeur had. De zekere toekomst die de leden van zijn familie in de generaties vóór hem nog voor zichzelf konden uitstippelen is

aan de huidige en de komende ontnomen. Ons leven is fragmentarisch geworden, zegt Bonhoeffer tegen zijn neefje, voor wie de vanzelfsprekende ontvouwing van een levenswerk binnen de voorgegeven kaders van een leidende klasse niet meer is weggelegd. 'We zullen ons leven meer hebben te dragen dan hebben vorm te geven, we zullen meer hopen dan plannen, meer volharden dan vooruitgang boeken.'

Het is opvallend hoe weinig Bonhoeffer zich hier, in deze beschrijving van de teloorgang van zijn eigen cultuur, te buiten gaat aan zelfbeklag en verbittering. Integendeel, de doopbrief geeft blijk van een reële poging tot inschatting van de feitelijke situatie. Bonhoeffer legt niet alleen de nadruk op de kracht van de culturele erfenis die in zijn ouderlijk huis gestalte had aangenomen, en waarvan hij hoopt dat ze in welke nieuwe vorm dan ook zal overleven, maar hij erkent ook de 'daadwerkelijke zwakheid' van zijn milieu, dat niet opgewassen bleek tegen de nieuwe tijd. In de strijd tegen het nazisme bleek bijvoorbeeld hoezeer men daar het denken had overgewaardeerd ten koste van de verantwoordelijke daad. Maar ook: hoe weinig pijn men eigenlijk kon verdragen, en hoe men al zijn vertrouwen had gezet op redelijkheid en recht, en machteloos bleek toen - vanaf 1933 - een beroep daarop tevergeefs bleek.

Wie de leidende rol zal spelen in de nieuwe niet-burgerlijke cultuur op komst, Bonhoeffer weet het niet en laat zich daar niet over uit. Er kan zowel een 'tijd van gelijkvormigheid van alle uiterlijke en innerlijke levensomstandigheden' aanbreken (heeft Bonhoeffer het kapitalisme op het oog, het communisme, of beide?), maar ook een aristocratisch bestel, waarin een nieuwe elite met gevoel voor de kwaliteit van menselijke waarden als gerechtigheid, prestatie en moed het voor het zeggen krijgt. (Dat laatste lijkt misschien alleen voor de hand te liggen als het burgerlijk-militaire verzet waar Bonhoeffer deel van uitmaakt een aanzienlijke aandeel krijgt in het bepalen van de toekomst van Duitsland.) Hoe het ook zij, het doet er voor de houding die we tegenover de toekomst innemen niet wezenlijk toe, zo lijkt Bonhoeffer te denken. Hoe de geschiedenis ook wordt beslist, 'wij zullen rustig afstand kunnen doen van onze privileges, het recht erkennend van de geschiedenis. Er kunnen dingen gebeuren en verhoudingen ontstaan die met onze wensen en rechten geen rekening houden. Dan zullen wij bewijzen dat we tegen het leven zijn opgewassen, niet door verbitterde en onvruchtbare trots maar door ons bewust te buigen onder een goddelijk gericht, door van ganser harte en

onzelfzuchtig deel te nemen aan het grote geheel en te delen in het lijden van onze medemens.'

Ook al spreekt Bonhoeffer hier over zijn klasse, en niet over de kerk, het denkschema dat hem hier leidt is het theologische model van de kenosis, de zelfontlediging van Christus. Zoals een zaad dat in de aarde valt geen vrucht draagt, tenzij het sterft (Joh. 12, 24), zo zullen ook de waarden die in de burgerlijke cultuur waren belichaamd alleen vruchtbaar kunnen zijn in de toekomst, als zij afzien van het zelfbehoud om wille van zichzelf.^[2]

Het moment van wederopleving is echter nog niet aangebroken. 'We moeten geen haast hebben, we moeten kunnen wachten', schrijft Bonhoeffer. Het is een tijd van wachten. In de interim-periode die hen van de nieuwe tijd scheidt, tijdens de stormachtige omwentelingen die hen daarin te wachten zullen staan, wijst Bonhoeffer de opgroeiende dopeling echter op de bescherming die het ouderlijk huis aan hem zal weten te bieden; het zal 'een vaste burcht tegen gevaren van binnen en buiten' voor hem vormen. Hetzelfde ouderlijke milieu dat in het voorgaande werd gepresenteerd als zelfbewust zich naar buiten manifesterend, als trotse drager van leiderschap lijkt in de tijd van crisis een plek van inkeer en bezinning geworden te zijn: 'je zult al vroeg van je ouders leren jezelf te helpen met eigen handen en geen werk gering te achten; de vroomheid van je ouderlijk huis zal geen luidruchtige en woordrijke zijn, maar zij zullen je leren te bidden en God boven alles te vrezen en lief te hebben en de wil van Jezus Christus te doen.

Het besef van de 'verzonken wereld' die de burgerlijke cultuur zal worden, komt voor Bonhoeffer blijkbaar niet in mindering op het belang van de burgerlijke waarden als zodanig. Het is hem uiteindelijk zelfs om het behoud van hun substantie te doen. Bonhoeffer geeft hoog op van de erfenis die de dopeling in zich verenigt en spreekt van 'blijvende aardse waarden', van 'menselijke basiswaarden, tot welke het leven vroeger of later weer zal terugkeren.' Zijn vertrouwen in de burgerlijke waarden als zodanig (hij noemt onder meer eenvoud, geconcentreerd en veelzijdig geestelijk leven, vreugde aan de kleine dingen van het leven, bescheidenheid, maar ook intellectuele prestatie, leiderschap en zorg om de traditie) is blijkbaar ongeschokt. Dat de wijze waarop zij overgedragen en belichaamd zullen moeten worden ingrijpend is gewijzigd, komt niet in mindering op het feit dat ze blijvend gekoesterd

dienen te worden. De 'oude geest' zal zich 'nieuwe vormen' scheppen, zijn inhoud blijft daarentegen onveranderd geldig.

2.2. Verzoenend en verlossend, verbazend en ontzettend (de performatieve kracht van het Woord)

De laatste constatering is van belang met het oog op Bonhoeffers visie op de toekomst van het christelijk geloof en het spreken over God in de nieuwe culturele constellatie die zojuist is geschetst. In het op het voorgaande volgende fragment van de doopbrief vinden we de intrigerende zinnen terug over de 'vroegere woorden die zonder kracht geworden zijn' en de verwachting van een 'nieuwe taal', die 'bevrijdend en verlossend' zal zijn. Ik laat het fragment eerst volgen.

'Je wordt vandaag gedoopt tot christen. Al de oude grote woorden van de christelijke verkondiging worden over jou uitgesproken en het doopbevel van Jezus Christus wordt aan je voltrokken zonder dat je er iets van begrijpt. Maar ook wij zijn zelf weer helemaal op de aanvangen van het verstaan teruggeworpen. Wat verzoening en verlossing, wat wedergeboorte en heilige Geest, wat vijandsliefde, kruis en opstanding, wat leven in Christus en navolging van Christus betekent, dat is allemaal zo moeilijk en ver weg, dat we het nauwelijks nog wagen om erover te spreken. In de overgeleverde woorden en handelingen vermoeden we iets geheel nieuws en revolutionairs, zonder het nog te kunnen begrijpen en onder woorden te kunnen brengen. Dat is onze eigen schuld. Onze kerk, die in deze jaren alleen maar om haar zelfhandhaving heeft gevochten, als was zij een doel in zichzelf, is niet in staat het verzoenende en verlossende woord aan de mensen en aan de wereld te zijn. Daarom moeten de vroegere woorden krachteloos worden en verstommen, en ons christen-zijn zal tegenwoordig slechts uit tweeërlei bestaan: bidden en het doen van gerechtigheid onder de mensen. Al het denken, spreken en organiseren moet herboren worden uit dit bidden en dit doen. Als jij volwassen geworden bent, zal de gestalte van

de kerk ingrijpend veranderd zijn. De omsmelting is nog niet ten einde, en elke poging haar voortijdig tot een nieuwe organisatorische machtsontvoouwing te verhelpen, zal slechts een vertraging van haar ommekeer en loutering betekenen. Het is niet aan ons de dag te voorspellen - maar die dag zal komen - dat er weer mensen geroepen worden om zó Gods woord te spreken dat de wereld er onder verandert en zich vernieuwt. Het zal een nieuwe taal zijn, volkomen a-religieus misschien maar bevrjidend 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. "En zij zullen zich verbazen en verwonderen over al het goede en al het heil, dat ik aan haar doe." (Jer. 33,9) Tot dan zal de zaak van de christen een stille en verborgene zijn; maar er zullen mensen zijn, die bidden en gerechtigheid doen en op Gods tijd wachten. Dat jij tot hen zult behoren en dat van jou eenmaal gezegd mag worden: 'Het pad der rechtvaardigen is als het glanzende morgenlicht, dat steeds helderder straalt tot de volle dag. (Spr. 4,18)'

(WEN 327v.)

Het slot van de Gedanken zum Taufstag vertoont een meer dan opvallende parallellie met het begin. De toekomst van de kerk lijkt een structurele overeenkomst te vertonen met die van de burgerlijke cultuur, zoals hierboven geschetst. Bonhoeffer bepleit ook in dit opzicht geen breuk met de traditie, maar eerder een metamorfose.

Zoals Bonhoeffer wel de machteloosheid van de oude burgerlijke cultuur onder het nieuwe gesternte moest constateren, maar voor de 'oude geest' die deze 'blijvende aardse waarden' bezielt, toch een toekomst ziet, zo ziet hij ook een hoopvol perspectief voor de 'oude grote woorden van de christelijke verkondiging', die bij de bediening van het sacrament over de dopeling worden uitgesproken. De woorden verzoening, verlossing, wedergeboorte etc. hebben voor Bonhoeffer niet afgedaan. Integendeel, hij vermoedt dat er een potentieel aan ongekende omwentelende kracht in ligt verscholen. De overgeleverde woorden lijken Bonhoeffer nog springlevend toe: 'we vermoeden er iets geheel nieuws en revolutionairs in, zonder het nog te kunnen vatten en uit te kunnen spreken'. Hij lijkt eerder nog aan een uitstaand betekenisoverschot van de christelijke traditie te denken, dan

aan haar betekenistekort. Zijn vertrouwen in de God die zichzelf ter sprake brengt lijkt ongebroken. De 'Sprachnot' van de kerk komt blijkbaar niet voort uit het feit van het zwijgen Gods. Aan God zelf zal het niet liggen dat hij zo weinig en moeizaam ter sprake komt. Bonhoeffer spreekt daarentegen de verwachting uit - en hij is er zelfs zeker van dat de dag zal aanbreken - dat het nieuwe en revolutionaire dat in het woord van God smeult en gloeit vlam zal vatten. De dag dat er weer mensen worden geroepen om ditzelfde Woord van God zo uit te spreken, zodat 'zich de wereld eronder verandert en vernieuwt'. Het Woord is een graankorrel in de akker, die veelvoudig vrucht zal dragen.

Met een welhaast explosief taalgebruik spreekt Bonhoeffer over de 'power' van het door God gesproken woord. Het is een woord dat 'verzoent en verlost'; een taal waarover mensen zich 'verbazen' en 'ontzetten', maar met zoveel 'Gewalt', dat zij zich er toch aan gewonnen moeten geven. Het evocatieve en effectieve Godswoord boort een dimensie in de taal aan, die een heilzame uitwerking heeft op zijn hoorders.

Wat voor een taal spreekt God hier eigenlijk? Met een verhelderend onderscheid uit de moderne taaltheorie kan men zeggen: het woord van God is voor Bonhoeffer geen constaterend, maar performatief ('bewerkstellend') spreken.

Een constaterende taaluiting refereert aan een stand van zaken die reeds in de werkelijkheid bestaat. De handeling die in dit spreken wordt voltrokken is die van het vaststellen. Een constaterende uitspraak laat zien wat er is. Een performatieve taalhandeling daarentegen constitueert zelf de werkelijkheid die door haar ter sprake wordt gebracht, in het spreken zelf. Zij heeft het vermogen ook werkelijkheid te scheppen die er nog niet was.

Het onderscheid tussen constaterend en performatief spreken stamt van de engelse taalfilosoof J.L. Austin en is verder verfijnd en ontwikkeld in de zgn. 'speech act-theory' (m.n. door J. Searle). In deze theorie wordt taal opgevat als een vorm van gedrag en het spreken als een daad. In het spoor van Wittgenstein wordt het spreken gezien als een handeling, die zijn betekenis verkrijgt

binnen een bepaalde sociale context, waarin hij wordt geïnterpreteerd. Als mensen iets zeggen, doen ze iets, en de betekenis van hun spreken ligt in het gebruik dat ze van de taal maken.

Austins 'ontdekking' is terug te voeren tot het inzicht dat er tussen woord en daad geen principiële tegenstelling bestaat. Ook met woorden voltrekt men daden. De taal heeft niet alleen het vermogen de werkelijkheid te beschrijven (mimesis), maar ook haar te vormen en te veranderen (poiesis). Austin legde alle nadruk op de zijns inziens veronachtzaamde, performatieve dimensie van de taal. Wat doen mensen als ze iets zeggen? Men beweert, belooft, verklaart, vraagt, beveelt, gelast, verzoekt, nodigt uit, waarschuwt, merkt op, groet, eist, betoogt, gehoorzaamt, getuigt enzovoort. De handeling die men verricht in het doen van een uitspraak noemt Austin een performatieve handeling.

Nu doet men ook iets wanneer men een stand van zaken constateert. Elke uitspraak, ook een beschrijvende, heeft zo beschouwd een performatief aspect. Austin was echter vooral geïnteresseerd in de uitspraken met een expliciet performatief karakter. Die woorden die als zodanig ook als daden 'werken'. Het voorbeeld bij uitstek in dit verband is de belofte. De belofte schept een verhouding van wederzijdse verplichting en verwachting die daarvoor nog niet bestond. (Bijvoorbeeld: 'Ik beloof je dat ik je het boek morgen teruggeef.')

Ook de koninging die een schip, de predikant die een kind doopt, doet een performatieve uitspraak: de doopformule 'Ik doop je Queen Elisabeth' en 'Ik doop je in de naam van Vader, Zoon en Heilige Geest' is te beschouwen als een 'performance of an act in saying something'^[3].

Bonhoeffer richt zich niet in eerste instantie tegen het tekort aan de beschrijvende mogelijkheden van de religieuze taal, maar aan het gebrekkige werkelijkheidsscheppende en -veranderende vermogen ervan. De 'nieuwe taal' waarop Bonhoeffer hoopt, onderscheidt zich niet allereerst hierin van de oude taal,

dat zij wel in staat is te omschrijven wat deze niet, niet meer of nog niet kon⁴, maar in het feit dat zij, in tegenstelling tot de oude taal, 'bevrijdend en verlossend' is. Of deze nieuwe taal nu religieus, dan wel ('misschien' voegt Bonhoeffer er voorzichtigshalve aan toe) niet-religieus zal zijn, doet er blijkbaar niet wezenlijk toe. Het evangelie laat zich blijkbaar beschrijven in verschillende taalvelden. Het gaat er echter om dat de verkondiging heilzaam-effectief is. Wanneer daarvoor een niet-religieus spreken meer behulpzaam is dan een religieus (het is duidelijk dat Bonhoeffer er zo over denkt), dan verdient zij prioriteit.

Waaraan zal deze nieuwe taal dan haar zo krachtdadige, performatieve werking ontleen? Bonhoeffers korte toevoeging is duidelijk in het model waarnaar zich de christelijke verkondiging moet richten: zij zal bevrijdend en verlossend zijn, 'als de taal van Jezus'. Diens spreken riep verbazing en ontzetting te weeg, en toch gaven mensen zich er aan gewonnen. Hij sprak een taal van 'nieuwe gerechtigheid' (spreekt hier Paulus?), van 'waarheid' (Johannes?), 'een taal die de vrede van God met de mensen en het komen van zijn Rijk verkondigt.' (de synoptici?) In heel zijn bijbelse pluriformiteit in alle gevallen hoe dan ook een 'bewerkstellende' taal, die mensen aanspreekt opdat ze veranderen. Dit op grond van een concrete confrontatie met de persoon van Jezus en het appel dat van zijn woorden op zijn hoorders uitgaat.

Bonhoeffer raakt hier aan het hart van Jezus' verkondiging van het Rijk Gods en van het paulinische spreken over het evangelie, als een heilzame, transformerende kracht van God in de geschiedenis van mensen.

Het woord euangelion gaat terug op het Oudtestamentische werkwoord basâr, dat de verkondiging van een (goede, vreugdevolle) boodschap aanduidt (1 Kon. 1: 42; Jer. 20:15; 2 Sam. 4:10, 18:26). Het wordt bij Deutero-jesaja in het kader van de proclamatie van het universele koningschap van God geplaatst (Jes. 52: 7-10; vgl. ook 40:9, 41:27, 61:1 en Nahum 2:1). Er is sprake van (1) een eschatologische verwachting ('de vreugdebode (mebassêr) die vrede aankondigt'), (2) van

universeel karakter (ook de heidenen -'alle volken'- zijn erin betrokken), die (3) het Koningschap God tot inhoud heeft ('Uw God is Koning'), en (4) vreugde en vrede brengt. De aankondiging van het Rijk Gods is tegelijk zijn begin: het heil voltrekt zich in de proclamatie ervan. De daad van de verkondiging en haar inhoud versmelten: het laatste wordt effectief in het eerste. De God die als Koning ter sprake wordt gebracht, is het op dat moment ook. De aankondiging van de komst van het Rijk is een vorm van performatief spreken.

In het Nieuwe Testament komen de genoemde deuterotesajaanse elementen weer terug, nu gecentreerd rondom Jezus (vgl. Rom. 10:15). Hij is drager en de bringer van het eschatologische heil (Matth. 11:5; Luc. 7:22), de eschatologische evangelist (Marc. 1:14v.), die in zijn verkondiging en handelen het heil van God present stelt en daartoe de competentie, de hem door God verleende exousia (gezag, volmacht) voor bezit.

Bekering en geloof in het Rijk Gods worden door Jezus in één adem genoemd. Het verkondigde heil heeft als keerzijde het oordeel over en de ommekeer in het leven van de hoorder. De indicatief van het Rijk Gods impliceert de imperatief van de metanoia ^[5]. Geloof (pistis) is de vrucht van bekering, maar ook het omgekeerde geldt (Marc. 1:15). De hardheid en onvoorwaardelijkheid van de oproep tot bestaansverandering en het helende aanbod van de genade zijn één (vgl. Matth. 11:28vv.). Metanoia en sôteria, bekering en heil, horen bijeen. Proclamatie impliceert evocatie; men kan het evangelie niet horen zonder erdoor aangesproken, geroerd, geraakt en veranderd te worden. Bekering is een voorwaarde voor, of beter gezegd, een implicatie van het verstaan van de heilsboodschap. Jezus kan zelfs het hele doel van zijn zending in termen van bekering omschrijven: 'Ik ben niet gekomen om rechtvaardigen te roepen, maar zondaars, tot bekering.' (Luc. 5:32; vgl. Matth. 11:20). Het ondergaan van de nabijheid van het Rijk Gods impliceert een totale transformatie, die ingrijpt in het centrum van een mensenbestaan. Zij voert tot een afwending van het kwade en een toewending tot God.

Jezus, de unieke 'exegeet van God' (Joh. 1: 18), wordt, als de bringer, na Pasen tevens tot inhoud van dit heil. De verkondiger wordt verkondigde. Maar ook bij Paulus

duidt euangelion zowel op de daad van het verkondigen als op de inhoud van die verkondiging zelf, al is het voor hem nu het verhaal van Jezus' lijden, dood en opstanding (vgl. 1 Cor. 9, 14, 18). Het euangelion voltrekt zich - net als bij Jezus - in de verkondiging ervan; het is een performatieve daad. Paulus' rechtvaardigingsleer ligt in dit opzicht in het directe verlengde van Jezus' helend en vergevend heilswoord: beide grijpen in in de levenssituatie van mensen en veranderen haar. 'Onze evangelieprediking (is) niet slechts in woorden tot u gekomen, maar ook in kracht en in grote volheid' (1 Thess. 1:5v.). De verkondiging is zelf een eschatologisch gebeuren. Men ondergaat de werking van een reddende kracht, een 'kracht tot behoud' (dunamis eis sôterian, Rom. 1:16). De apostel heeft zelf deze transformerende dynamiek ondergaan. Het evangelie brengt in hem ontzetting te weeg en dwingt hem op de knieën (Damascus!).^[6]

2.3. 'Het is onze eigen schuld' (de pragmatische context)

Waarom kon Jezus wel wat wij niet (meer) kunnen? Het bevrijdend ter sprake brengen van God is wat Bonhoeffer betreft niet exclusief aan hem voorbehouden. Er zullen ook weer mensen komen in zijn spoor die dat kunnen. Waaraan is ons huidige onvermogen om te spreken dan te wijten? Niet het gebrekkige beeldende of verhalende vermogen van de taal lijkt daaraan in eerste instantie debet. Niet het gebrek aan verbale creativiteit of fantasie van theologen. Waaraan dan wel? Bonhoeffer laat er geen misverstand over bestaan en antwoordt met de lapidaire zin: 'Dat is onze eigen schuld. Onze kerk, die in deze jaren alleen maar om haar zelfhandhaving heeft gevochten, als was zij een doel in zichzelf, is niet in staat het verzoenende en verlossende woord aan de mensen en aan de wereld te zijn.' Het is de kerkelijke verkondiger zelf die zijn eigen verkondiging onmogelijk maakt. Het ontbreekt hem blijkbaar aan de exousia die de 'Sprache Jesu' wel bezat. De taalhandeling die de evangelieverkondiging is, wordt nog wel op de kansels voltrokken, maar mislukt: zij is zonder effect.

De spreker zelf mist de competentie. Dat God niet meer bevrijdend ter sprake komt, heeft tot gevolg dat we de betekenis van de oude woorden uit de christelijke traditie niet

meer kunnen inschatten. Maar - om het in termen van een onderscheid uit de taalwetenschap te zeggen: de pijn die we dáár voelen, in de christelijke semantiek (het betekenisaspect van de geloofstaal), is het symptoom van een ziekte die primair in de christelijke pragmatiek (de relatie tussen de spreker en de uitspraak die hij doet) moet worden gelocaliseerd. De kerk deugt niet meer voor haar verkondiging en daarom keert haar woord ledig weer.

Opnieuw is een uitstapje naar de theorie van de 'speech acts' verhelderend. Zij legt er immers de nadruk op dat het spreken is ingebed in een sociale samenhang, waarvan spreker en toehoorder beiden deel uitmaken. In het spoor van de latere Wittgenstein wordt de taal gezien als een pluriform geheel van taalspelen (bevelen, beschrijven, verhalen vertellen, groeten, verzoeken, maar ook bidden, danken en vloeken zijn voorbeelden die Wittgenstein zelf noemt). De regels van deze taalspelen zijn uitdrukking van 'gedeelde praktijken' en representeren bepaalde sociale 'levensvormen'^[7]. Taal (ook religieuze taal) blijkt wezenlijk geworteld in conventies, geïnstitutionaliseerde vormen van menselijk gedrag.

De 'performance' van een taalhandeling is dan ook pas geslaagd onder bepaalde voorwaarden: er moet op zijn minst aan bepaalde communicatieve en institutionele voorwaarden, waaronder zij effectief kan worden, worden voldaan. Voor sommige taalhandelingen is het daartoe voldoende, wanneer men aan de regels van de taal zelf voldoet. Een voorbeeld is de belofte, ingeleid met: 'ik beloof je' of met het gebruik van de toekomstige tijd ('ik zal ...'). Beloftes zijn niet gebonden aan één specifieke sociale setting, je kunt ze overal doen. Bij andere taalhandelingen moet er wel aan specifieke institutionele voorwaarden worden voldaan^[8]. Zo wordt de uitspraak 'Ik doop je in de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest' pas in de kerk effectief, en niet als het als kinderspel in de badkamer wordt gespeeld. Het ontbeert in dat laatste geval het voorwaardelijke culturele kader. In alle gevallen geldt echter dat woorden dan pas operationeel worden, dan pas 'gezag' hebben, als ze binnen hun context dat gezag, die *exousia* ook krijgen van de daarin betrokkenen. De rechter die vrijspreekt, de politieagent die bekeurt, de koningin die de Staten

Generaal opent, de priester of predikant die de sacramenten bedient of de gemeente zegent - hun vrijspraak, bekeuring etc. voltrekt zich pas als de sprekers competent zijn. Deze competentie bezitten zij niet van nature, maar zij moet hen door de sociale omgeving waarin zij spreken worden verleend (ze moeten haar 'verdienen'). De aangesprokene moeten, met andere woorden, aan de sprekers ook het gezag toeschrijven dat zij in hun spreken claimen, wil hun uitspraak effectief worden. De heilsbetekenis van Jezus' woorden: 'Uw zonden zijn u vergeven', of: 'Zalig de armen van geest', is alleen ervaarbaar voor een hoorder die Jezus ook competent acht inzake zondenvergeving en zaligspreking. Hierin ligt een creatieve en productieve functie van de aangesprokene. Zij dragen bij aan de betekenisverwerving van het gehoorde. Een relatie, waarbij spreker en aangesprokene elkaar onderling in hun positie bevestigen, in een wederzijdse erkenning van wie zij voor elkaar zijn, is voorwaarde voor het welslagen van de taalhandeling.

Het spreken over God is naar Bonhoeffers inzicht krachteloos geworden, omdat de kerk haar competentie heeft verloren. Wat is de oorzaak daarvan? Bonhoeffer signaleert een kerk, die slechts voor haar zelfbehoud heeft gevochten, als zou zij doel in zichzelf zijn. Die houding is de oorzaak van haar onvermogen om God bevrijdend ter sprake te brengen, 'drager van het verzoenende en verlossende woord voor de mensen en de voor de wereld te zijn. Daarom moeten de vroegere woorden krachteloos worden en verstommen.' (curs. fdl)

Het falen van de christelijke verkondiging wordt door Bonhoeffer dus niet in de inhoud van deze verkondiging als zodanig gesitueerd, maar veeleer in de pragmatische context waarbinnen zij ter sprake wordt gebracht. Een pragmatische context kan men opsplitsen in drie bestanddelen, al naar gelang men hem in engere dan wel ruimere zin omschrijft. In de eerste plaats is er (1) de persoon die spreekt (en de persoon die wordt aangesproken), vervolgens (2) het institutionele kader, het wederzijds erkende patroon van sociaal handelen (conventie), waarbinnen beiden elkaar ontmoeten en tenslotte (3) de situatie waarin dat gebeurt.^[9] In alle drie moeten bepaalde voorwaarden zijn geschapen wil er van geslaagde communicatie (verstaan als overdracht van betekenissen) sprake zijn.

Een daarvan is dat een persoon blijk moet geven borg te willen staan voor de waarheid van wat hij zegt en voor het effect dat hij bij zijn hoorder met zijn uitspraak wil bereiken. Toegepast op de evangelieverkondiging betekent dit dat een christen die ten overstaan van anderen van zijn geloof getuigt, met zichzelf instaat voor de levensveranderende waarheid van zijn getuigenis, en de ander ook in het bevrijdende en heilzame van deze waarheid wil laten delen. In dit opzicht signaleert Bonhoeffer in zijn gevangenisbrieven een schrijnend gebrek aan persoonlijk geloof (ad 1). In de 'Entwurf einer Arbeit' spaart hij de gelovigen de kritiek niet, ook al betreft het een lid van de Belijdende Kerk, aan wie alleen al om dat lidmaatschap een zekere moed niet kan worden ontzegd. 'Algemeen in de Belijdende Kerk: Een instaan voor de "zaak" van de kerk etc., maar weinig persoonlijk geloof in Christus. "Jezus" raakt uit het gezichtsveld.' (WEN 414) We weten hoe zeer de Bonhoeffer van het boek Nachfolge hechtte aan deze directe levensoriëntatie op de persoon van Jezus, en geloof daar geheel wilde vereenzelvigen met gehoorzaamheid aan zijn woord; we merken hier dat hij nog steeds deze jesucentrische radicaliteit voorstaat. In het vervolg van het zelfde 'ontwerp voor een studie' lezen we ook dat hij het geloof van de christen niet af wil meten aan de hoeveelheid leerstukken die deze onderschrijft. De vraag 'Wat geloven we werkelijk?' krijgt van hem de verklarende toevoeging: 'zo, dat we er met heel ons leven aan hangen'. (WEN 415) Geloven is een halszaak, die om ons totale 'commitment' vraagt.

In een brief aan Bethge ter gelegenheid van Pasen 1944, die hij op 27 maart van dat jaar vanuit zijn cel schreef, brengt Bonhoeffer de dood en de opstanding van Christus ter sprake. Vanuit dit opstandingsgebeuren, zo schrijft hij, kan 'een nieuwe reinigende wind in de huidige wereld gaan waaien.(...)' Wannneer een paar mensen dit werkelijk geloofden en zich in hun aardse handelen daardoor lieten bewegen, zou er veel veranderen. Vanuit de opstanding leven - dat betekent toch Pasen.' Duidelijk wordt hoezeer Bonhoeffer het christelijke woord meet aan zijn veranderende kracht, en hoezeer hij het daarvoor van persoonlijke geloofwaardigheid afhankelijk acht. Hij vervolgt de brief met de vraag aan Bethge of ook hij niet vindt dat de meeste mensen niet weten, waaruit zij eigenlijk leven. En we horen juist in dit verband, waar Bonhoeffer het belang van de persoonlijke toewijding van de christen ter sprake brengt, woorden die bijna letterlijk terug te vinden zijn in de doopbrief, die een maand later zal worden geschreven. 'De verwarring der geesten grijpt buitengewoon sterk om zich heen. Het is een onbewust wachten op het verlossende en

bevrijdende woord. De tijd dat het gehoord kan worden, is nog niet aangebroken. Maar die tijd zal komen, en dit Pasen is misschien een van de laatste grote gelegenheden, ons op onze toekomstige taak voor te bereiden.' (WEN 270)^[10]

De kerk leeft van het verhaal van Jezus, die zijn leven gaf voor anderen. Daarop berust haar zijnsgrond. Beslissend voor de Belijdende Kerk, constateert Bonhoeffer, is echter 'Kerk in de zelfverdediging. Geen risico's nemen ("Wagnis") voor anderen.' (WEN 414) Hier stuiten we op het tweede element, waardoor de pragmatische context van het spreken over God wordt bepaald, (ad 2) het institutionele kader van de kerk. Willen woorden effect hebben, dan moeten ze zo mogelijk ondersteund, maar in elk geval niet tegengesproken worden door de praktijk waarbinnen ze functioneren. Niet alleen aan de persoonlijke geloofwaardigheid, ook aan hun institutionele inkadering ontleen ze hun legitimatie en geldingskracht. De uitspraak 'deze auto is gegarandeerd goed' klinkt anders op de wilde markt dan in een BOVAG-garagebedrijf, ook al is zij in beide gevallen even gemeend. De poging: 'Leen me honderd gulden, ik geef ze morgen weer terug' heeft meer kans van slagen bij een collega, dan in het casino. Zo kan ook het eerste woord dat van een kansel wordt gesproken zijn geldingskracht al missen, louter en alleen omdat het van een kánsel wordt gesproken. ('Daar is al zoveel gezegd en ondertussen...') Het is duidelijk dat voor Bonhoeffer ook in dit opzicht de evangelieverkondiging op een onoverkomelijke hindernis stuit: de zelfhandhavingsdrang van de kerk, staat haaks op de ethiek van de door haar verkondigde Christus, de mens die zijn leven waagde voor anderen.

De teleurstelling van Bonhoeffer in de koers van 'zijn' Belijdende Kerk vindt hier een belangrijke oorzaak: zij is voor zichzelf opgekomen, heeft met veel moeite en betoon van moed een eigen ruimte bevochten binnen de totalitaire staat, maar zij heeft haar engagement niet ten dienste van hen gesteld, wier menselijkheid buiten de kerkmuren werd geschonden. Zij heeft zich sterk gemaakt voor zichzelf, maar niet - zoals Bonhoeffer zelf deed, toen hij zich in het politieke verzet begaf - voor Duitsland in het algemeen, en evenmin voor de joden in het bijzonder, waarvoor Bonhoeffer zich sinds de invoering van de ariërparagraaf in 1933 (die joden ook onder meer verbood om predikant te worden) onvermoeibaar had ingezet.^[11] Twee woorden van Bonhoeffer, die beide expliciet het kerkelijk spreken over God behelzen, zijn in dit verband veelzeggend. De eerste is een vers uit het bijbelboek Spreuken, dat Bonhoeffer in de jaren dertig onophoudelijk bleef citeren: 'Doe uw mond open

voor de stomme' (Spr. 31, 8)^[12] Voor Bonhoeffer was de plaatsbekleding geen slapend element uit het leerstuk van de verzoening, maar zij vormde naar zijn inzicht het hart van de christelijke ethiek en van zijn kerkvisie; zoals Jezus er was voor anderen, zo ook de kerk. Aan de joden werden de elementaire burgerrechten ontnomen, zij hadden geen verweer meer tegenover hun eigen overheid. Bonhoeffer verwachtte dat de kerk voor de monddood gemaakte joden in de bres sprong en voor hen wilde spreken. In een schuldbelijdenis uit 1940 lezen we over de kerk: 'Zij was stom, waar zij had moeten schreeuwen, omdat het bloed van de onschuldigen ten hemel schreeuwde. Ze heeft het juiste woord op de juiste manier op de juiste tijd niet gevonden.' (E 129)

'Alleen wie die voor de joden schrééuwt, mag ook gregoriaans zingen', is het tweede woord dat ons van Bonhoeffer in dit verband is overgeleverd.^[13] Bonhoeffer verzette zich tegen de politieke koudwatervrees die in zijn kerk door de lutherse traditie van de Twee Rijken-leer werd gevoed. Behalve een oproep tot politiek engagement, klinkt er in dit woord echter ook een polemisch verzet in door tegen bepaalde vernieuwingsbewegingen in de duitse kerk (zoals die van de Oxford- en de Berneuchener Beweging), die door middel van liturgische hervormingen de kerk van nieuwe vitaliteit probeerden te voorzien.^[14] Zijn kritiek op de kerk kiest in de doopbrief echter niet het gemakkelijkste doelwit. De duitse Evangelische Kerk had zich tot spreekbuis en verlengstuk van het nazi-regime laten 'gelijkschakelen'. Bonhoeffer kritiek richt zich echter allereerst en vooral op zijn 'eigen' Belijdende Kerk, die zich daar tegen had verzet, maar haar moed en verzet niet aanwendde voor de joden.^[15]

2.4. Een religieuze tijd

Maar behalve kritiek op het gebrek aan morele daadkracht en gelovig 'commitment' aan de zaak van Jezus in de Belijdende Kerk, heeft Bonhoeffer ook kritiek op het gebrek aan rekenschap dat deze kerk aflegt van de nieuwe culturele situatie (ad 3) waarin haar verkondiging klinkt. Hier stuiten we op het derde element uit de pragmatische context van het spreken over God, die door Bonhoeffer verantwoordelijk wordt gesteld voor het feit dat de verkondiging krachteloos blijft. Hij signaleert een 'wisseling der

tijden' en verwacht 'komende jaren van omwentelingen', zo lezen we in het begin van de doopbrief. Aan het eind ervan, horen we dat ook de kerk in dit 'proces van omsmelting' is betrokken. Haar gestalte zal zich ingrijpend veranderen, verwacht Bonhoeffer. Maar hebben kerk en theologie daar wel op ingesteld?

De 'situatie' omvat alles wat de horizon van een cultuur in een bepaald tijdvak bepaalt. Het is een macro-term, die de waarden, normen en betekenissen waar mensen zich dan in hun bestaan op oriënteren en waarmee zij aan hun leven richting en zin verlenen. Deze situatie, hoe vaag en onbepaald ook, dient voorwerp te zijn van cultuuranalyse; aan de noodzaak daarvan kan naar Bonhoeffers inzicht de theologie niet voorbijgaan. Wil de communicatie tussen kerk en wereld niet mislukken en het evangeliewoord effect sorteren, dan zullen cultuur en kerk elkaar in hun onderlinge positie tegenover elkaar moeten bevestigen, 'in een wederzijdse erkenning van wie zij voor elkaar zijn', zoals wij hierboven formuleerden. Beide moeten weten wie het is, die hen aanspreekt, en wie het is tot wie het woord gericht wordt.

De verkondiging van het evangelie is geadresseerd. Bonhoeffers theologische verkenningen in de gevangenis zijn, behalve op de geloofwaardigheid van de afzender (de persoon van de christen en het instituut van de kerk), ook op het leren kennen van de geadresseerde (in zijn termen: de 'religieuze mens' in een 'mondige wereld') gericht. In de brief van 30 april 1944, waarmee Bonhoeffer zijn theologische verkenningstocht inzet, lezen we:

'Wat mij onophoudelijk bezig houdt, is de vraag, wat het christendom of ook wie Christus vandaag voor ons eigenlijk is. De tijd, waarin men dat de mensen door middel van woorden - hetzij theologische, hetzij vrome woorden - zou kunnen zeggen, is voorbij; evenzo de tijd van de innerlijkheid en van het geweten, en dat betekent de tijd van de religie als zodanig; we gaan een volstrekt religieuze tijd tegemoet; de mensen kunnen, eenvoudig zoals ze nu eenmaal zijn [curs. fdl], niet meer religieus zijn.' (WEN 305).

Ook hier signaleert Bonhoeffer expliciet het tekort van de woordverkondiging. Maar nu is zijn blik niet zozeer gericht op de situatie van de spreker, die persoonlijk achter zou blijven bij zijn woord, of op de kerk die met haar zelfhandhavingsdrang haar verkondiging ongeloofwaardig zou maken, maar op de aangesprokene, de mens die door het woord van God geraakt en veranderd moet worden. Waarom komt dit woord niet over? Hier stuiten we op een derde oorzaak: de tijd van het spreken zodanig is voorbij. Het gesproken en geschreven woord hebben niet meer het monopolie in de communicatie van betekenissen.

Welke culturele verschuivingen Bonhoeffer precies op het oog heeft, is onduidelijk. We krijgen dat ook met behulp van zijn andere brieven niet helder en eenduidig uiteengezet. Misschien had ook hij niet meer dan vage vermoedens. Zeker is, dat hij met de cultuuromslag die hij in het verschiet ziet, ook de rol van het geweten, van de innerlijkheid en van het woord als medium voor religieuze communicatie ziet afgenomen. Dat modernisering technificering inhoudt, en dat de techniek het culturele landschap ingrijpend verandert, dat wist Bonhoeffer - zo zagen we in het begin van de doopbrief - maar al te goed. Hij erkende dat het einde van de burgerlijke levensvorm was aangebroken. Maar dat daarbij niet alleen 'radio, auto en telefoon', maar ook het beeldscherm de moderne ervaringswereld zou domineren, dat heeft hij niet kunnen bevroeden. Zou hij zich in de typologie waarmee D. Riesman kort na de oorlog in The Lonely Crowd het burgerlijke menstype en het post-burgerlijke tegenover elkaar zet als 'inner-directed' en 'outer-directed' kunnen vinden? Terwijl de eerste door het innerlijk kompas van het persoonlijke geweten wordt gestuurd, koerst de tweede al kijkend op de radar van zijn sociale omgeving door het leven.^[16] De woordmens wordt vervangen door de kijkende mens. Wat betekent dat voor de kerkelijke prediking? Minder hermeneutiek, meer semiotiek? Bonhoeffer heeft hieromtrent zijn gedachten niet uitgewerkt.

Deze aardverschuivingen in de cultuur moeten naar Bonhoeffers mening worden erkend. En juist tot die erkenning acht hij de kerk niet in staat. Zij hanteert niet alleen een gebrekkige theologie, maar ook een achterhaalde sociologie. In het 'Entwurf einer Arbeit' lezen we dat de kerk het evangelie ongeloofwaardig maakt door haar gebrek aan persoonlijk geloof en zelfhandhavingsdrang. Maar ook dat zij de aansluiting mist bij de belevingswereld van de moderne mens:

'De evangelische kerk: Piëtisme als laatste poging, het evangelische christendom als religie te behouden; de lutherse orthodoxie, de poging, de kerk als heilsinstituut te redden; Belijdende Kerk: Openbaringstheologie; een dos moi pou stoi^[17] tegenover de wereld (...) Sociologisch: geen effect bij de brede massa; zaak van klein- en grootburgers. Sterke belasting met zware, overgeleverde gedachten.' (WEN 413v.)

In soortgelijke bewoordingen signaleert hij in de brief van 8 juni 1944 aan Bethge, waarin hij zijn gedachten de vrije loop laat over de mondigheid van de wereld en de niet-religieuze interpretatie van theologische begrippen die hem ten overstaan daarvan geboden lijkt, dat de inzet bij de openbaring, in het spoor van Karl Barth door de Belijdende Kerk aanvankelijk gevolgd, inmiddels is verworpen tot een vorm van wat hij noemt: 'conservatieve restauratie'. Deze openbaringstheologische inzet 'is van betekenis omdat ze vasthoudt aan de grote begrippen van de christelijke theologie, maar daar schijnt het ook bij te blijven.' De traditie, aldus Bonhoeffer's punt van kritiek hier, blijft 'onontvouden' en - hier ontmoeten we weer hetzelfde woord als in de doopbrief - 'ver weg'. Zij wordt niet 'geïnterpreteerd'. (WEN 359v.) Dat houdt in: niet in termen vertaald van het zelfverstaan van een mondig geworden wereld en een religie-loze mens, die tekenend zijn voor de culturele situatie, die mede de pragmatische context vormt voor het spreken van de kerk over God.

Hoe ziet Bonhoeffer de voortgang van de cultuur die hij na het ineenstorten van het Derde Rijk in het verschiet ziet liggen? De contouren blijven vaag, maar toch schetst hij met een paar lijnen haar horizon. In de doopbrief beschreef Bonhoeffer de meer structurele dimensies van het moderniseringsproces, het 'organiseren van bijna alle levensterreinen' dat het complexer worden van de samenleving met zich meebrengt. In het 'Entwurf einer Arbeit' - en meer nog in de brieven die hij vanaf 30 april aan Eberhard Bethge schrijft - komt hij daar op terug, en probeert hij nu de culturele gevolgen van dat proces te onderkennen in hun betekenis voor het spreken over God. In de genoemde brief van 8 juni 1944 moet hij dan ook 'nog een paar woorden over de historische situatie' kwijt, en constateert dat niet alleen de kerk, maar ook de theologen (hij noemt Karl Heim, Paul Althaus, Paul Tillich en Karl Barth) op gebrekkige wijze daarop hebben gereageerd. 'De vraag is: Christus en de

mondig geworden wereld', zo vervolgt hij. Bonhoeffers conclusie uit het werk van de genoemde theologen is, dat zij geen van alle 'in de niet-religieuze interpretatie van de theologische begrippen een concrete weg hebben gewezen, noch in de dogmatiek, noch in de ethiek.' (WEN 358v.)

Het theologisch program dat Bonhoeffer zich in dit kader ten doel stelt omschrijft hij in een enkele, kernachtige zin verderop: 'De mondigheid van de wereld is nu geen aanleiding meer voor polemieken of apologetiek, maar zij wordt nu werkelijk beter verstaan dan zij zichzelf verstaat, namelijk vanuit het evangelie, vanuit Christus.' (WEN 360) Of dit program in zijn opzet geslaagd is of niet, daarover valt te twisten. We komen in het laatste hoofdstuk wel op zijn ontwerp terug. Hier gaat het ons alleen om vast te stellen wat hem tot zijn zoektocht naar een niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen heeft gedreven: het besef dat de kerk in haar spreken over God zich niet bewust is van de gewijzigde historische en culturele situatie, waarin spreker en aangesprokene zich beiden bevinden.

2.5. Een nieuwe taal

Wat betekent dit alles voor de inhoud van de kerkelijke verkondiging? Misschien was het ook Bonhoeffer zelf niet allemaal duidelijk. 'Ik denk op het ogenblik erover na hoe de begrippen boete, geloof, rechtvaardiging, wedergeboorte, heiliging "wereldlijk" - in de Oudtestamentische zin en in de zin van Joh. 1, 14 - kunnen worden geherinterpreteerd', lezen we in de brief van 5 mei 1944. (WEN 313) En in de Gedachten voor een doopdag: 'Wat betekenen: verzoening en verlossing, wedergeboorte en heilige Geest, liefde voor de vijand, kruis en opstanding, leven in Christus en navolging van Christus?' Maar ook in het Ontwerp voor een studie komt Bonhoeffer niet verder dan een soort wensenlijstje: 'Dan van hieruit de bijbelse begrippen interpreteren (schepping, zondeval, verzoening, boete, geloof, het nieuwe leven, de laatste dingen.' (WEN 414) Bonhoeffer stond mogelijksterwijs een hermeneutisch 'vertalingsprogramma' voor ogen. Zeker is in elk geval dat hij het niet heeft kunnen uitvoeren.^[18]

Of Bonhoeffer bij de 'nieuwe taal' waar hij op hoopte uitsluitend dacht aan een theologische hermeneutiek (in de zin van: een verstaanstechniek van het lezen van oude teksten) mag echter worden betwijfeld. We zagen dat hij het christelijk onvermogen niet in de eerste plaats localiseert in de semantische dimensie van de verkondiging (wat is de betekenis van het evangelie?), maar in de pragmatische (hoe wordt zij weer bevrijdend en vernieuwend?). Daarbinnen vormt de veranderde culturele situatie zeker een belangrijke component, maar dan wel naast nog twee andere (persoonlijk 'commitment' en een geloofwaardige kerkorganisatie).

Bovendien lijkt Bonhoeffer sterk ook het belang van het inzicht in de grenzen van het woord te benadrukken. 'Ons christen zijn zal vandaag slechts uit twee dingen bestaan: in bidden en het doen van gerechtigheid', aldus de doopbrief. (WEN 328) Zolang de nieuwe taal, bevrijdend en verlossend als de taal van Jezus, nog niet klinkt, wordt het evangelie blijkbaar ook gecommuniceerd door mensen die een soort interim-taal spreken, mensen 'die bidden en gerechtigheid doen en op Gods tijd wachten'.

Bonhoeffer verwacht een tijd, waarin de publieke betekenis van de kerkelijke woordverkondiging sterk zal zijn afgenomen. De parallel met de voordien door hem beschreven lotgevallen van de burgerlijke cultuur springt in het oog: de vroomheid van zijn ouderlijk huis zal ook niet 'luidruchtig en rijk aan woorden' meer zijn, maar uit gebed bestaan, de vrees van en de liefde tot God en het doen van de wil van Jezus, zo zagen we boven. (WEN 323) Hetzelfde geldt voor de gestalte van de kerk. De interim-tijd tot aan het nieuwe, bevrijdende spreken over God zal een tijd van bekering en loutering moeten zijn en 'alle denken, spreken en organiseren op christelijk terrein moet herboren worden uit dat bidden en doen.' (WE 328) De zaak van de christenen zal tot zolang 'stil en verborgen' zijn. De poging om daar gehaast op vooruit te lopen zal zich echter naar Bonhoeffers mening tegen de kerk zelf keren.

Het lijkt alsof Bonhoeffer in het bewust aanvaarden van de grenzen van het woord een voorwaarde ziet voor het opheffen van de tekortkomingen van de christelijke verkondiging. De kerk zal zich in moeten stellen op een cultuur, waarbij het gesproken en geschreven woord een toontje lager moet zingen. 'De tijd van het - hetzij vrome, hetzij theologische woord is voorbij.' De mogelijkheden van het woord worden door de situatie begrensd. Maar daardoor niet alleen. Het woord van de kerk is ook stukgebroken op haar daden. De

woordverkondiging wordt ongeloofwaardig door de institutionele gestalte van de kerk. Het doen van gerechtigheid is lijkt voorlopig de enige taal die ondubbelzinnig de betekenis van het evangelie kan communiceren. Wordt aan de rijkdom van de christelijke verkondiging, nu zij in deze situatie verkeert, tekort gedaan? Neen integendeel, zo lijkt Bonhoeffer te denken, de kerk wordt op deze manier eerder weer op haar religieuze kern teruggeworpen. Ontspringt het christelijke spreken over God niet aan een eerbiedig zwijgen voor hem? Het hart van de persoonlijke ontmoeting van de gelovige met God ligt besloten in het gebed. Daar raken we op dat wat niet van ons uit uitzegbaar is, juist daar stuiten we op de grenzen van het woord. Het gebed was in dit opzicht van grote betekenis voor Bonhoeffer.^[19] Het meditatieve zwijgen in het gebed werd door hem beschouwd als een vorm van luisteren, als de 'bereidheid om zich het woord toe te eigenen'. Het is een zwijgen voor het horen van het woord 'zoals een kind zwijgt wanneer het de kamer van zijn vader betreedt. (...) We zwijgen niet om het woord te schande te maken, maar om het juist te eren en in ons op te nemen. Zwijgen betekent tenslotte niets anders dan op Gods woord wachten en onder Gods Woord gezegend vandaan komen', lezen we in Gemeinsames Leben, de vrucht van het spirituele experiment van Finkenwalde uit 1939. (GL 67/DBW 10, 68) Dezelfde wachtende houding bepleit Bonhoeffer hier in de doopbrief voor de kerk als geheel.

Zoals het woord in het bidden grenst aan het zwijgen, zo in het doen van gerechtigheid aan het handelen. Maar ook als het woord zelf verstomt, brengt God zichzelf nog in het zwijgen en handelen ter sprake. Bonhoeffers beschouwingen over de krachteloosheid van de kerkelijke verkondiging hebben dan ook niets van paniek of schrik. Blijkbaar is hij overtuigd van een tegoed van het Woord van God, dat niet opgaat in het menselijke woord, maar ook buiten de grenzen van de taal zijn werking heeft.

Bonhoeffers pleidooi voor een hernieuwde invoering van de oudkerkelijke disciplina arcani plaatst het gebed binnen de bredere context van de christelijk cultus, die ervoor moet zorgen dat de christelijke geloofsgeheimen worden bewaard. 'Er zijn gradaties van kennis en gradaties van betekenis; d.w.z. er moet opnieuw een arcaandiscipline tot stand gebracht worden, door welke de geheimen van het christelijk geloof voor profaniseren worden behoed', schrijft hij in reactie op de naar zijn mening positivistische openbaringsleer van K. Barth, waarin alle onderdelen van de geloofsleer van gelijk gewicht

worden geacht. (WEN 312) We zullen er op terug komen, maar hier alvast de suggestie wagen dat 'profaniseren' op zijn minst toch ook betekent: helemaal onder woorden proberen te brengen. Het arcanum, het geloofsgeheim, duidt op een grens waar spreken in zwijgen overgaat.

Ook de verhouding tussen verkondiging en het doen van gerechtigheid vereist nadere aandacht. Hier slechts aanduidenderwijs een opmerking over waaraan Bonhoeffer in elk geval concreet aan denkt. In het laatste hoofdstuk van het boek dat hij in de gevangenis wil schrijven schetst hij de positieve gestalte van een kerk, die haar onvermogen te boven is. Een schets die inzet met de zin: 'kerk is alleen kerk als zij kerk voor anderen is', en die vervolgt met de opsomming wat dat in de praktijk behelst: wat het eigendom van de kerk betreft, dat zal aan de noodlijdenden geschonken moeten worden. De predikanten zullen uitsluitend van de vrijwillige gaven van de gemeenten moeten leven en eventueel een wereldlijk beroep moeten uitoefenen. Zij moeten de mensen 'zeggen' wat het betekent: er voor anderen zijn, zoals Christus mens voor anderen was. En vooral onze kerk (Bonhoeffer onderstreept hier zelf, over de Belijdende Kerk sprekend) zal over matigheid, echtheid, vertrouwen, trouw, standvastigheid, geduld, tucht, deemoed, soberheid, bescheidenheid moeten 'spreken'.

Bonhoeffer noemt hier zelf de woorden 'zeggen' en 'spreken', maar dat hij hier aan een andere vorm van communiceren denkt dan aan die van de woordverkondiging blijkt uit wat hij laat volgen. 'Zij zal de betekenis van het menselijke "voorbeeld" (dat in het mens zijn van Jezus zijn oorsprong bezit en bij Paulus zo belangrijk is!) niet mogen onderschatten; haar woord ontvangt nadruk en kracht niet door begrippen, maar door "voorbeeld".' (WEN 416) Duidelijk wordt, dat Bonhoeffer bij het 'doen van gerechtigheid' niet aan een 'daad' als exclusief alternatief van het 'woord' denkt, aan een ethiek die de hermeneutiek vervangt - als zou de kerk moeten ophouden over God te spreken - maar aan het opnieuw verlenen van 'nadruk en kracht' aan de christelijke verkondiging. Het handelen geeft haar weer een deel van haar performatieve karakter terug.

We sluiten deze verkenning af met een drietal conclusies, op grond waarvan we tot een vraagstelling komen voor de volgende hoofdstukken.

1. Bonhoeffers visie op het spreken over God, zoals hij die in de gevangenis - en met name in de Gedachten voor een doopbrief - onder woorden bracht, blijkt sterk doordrongen van het besef van het actuele tekort van het christelijk spreken over God.

Bonhoeffer constateert in dit opzicht een fundamenteel onvermogen van de kerk. Hij situeert het niet in de eerste plaats in de ontoereikendheid van taal als middel om de werkelijkheid te beschrijven. Hij zoekt de oorzaak van het onvermogen eerder in de 'pragmatische context' waarbinnen God ter sprake gebracht wordt. Een context die wordt bepaald door

(a) de spreker, die in zijn persoonlijk geloofshouding niet instaat voor de waarheid van wat hij verkondigt;

(b) de kerk, die het spreken over God tot een onderdeel van haar eigen conventies maakt en het zo berooft van de mogelijkheid een andere taal (die van 'Wagnis für andere') te spreken dan die van haar haar institutionele drang tot zelfhandhaving; elk woord wat dan vanaf de kansel klinkt, is dan al krachteloos, nog voor het gesproken wordt.

(c) de cultuur, die ingrijpende veranderingsprocessen ondergaat, zodat de christelijke verkondiging het gevaar loopt onverstaanbaar te worden voor mensen die, 'eenvoudig zoals ze zijn' niet meer religieus kunnen zijn.

2. Daarnaast zagen we dat Bonhoeffer tegelijk ook blijk geeft van een gelovige overtuiging in het tegoed van het spreken over God. Hij is ervan overtuigd dat de dag weer zal aanbreken dat de mensen weer geroepen worden 'het woord Gods zo uit te spreken dat de wereld daaronder verandert en zich vernieuwt.' Zijn constatering dat het christelijke spreken daarbij ver achterblijft (het tekort), komt niet voort uit het inzicht in de onmacht van het menselijk spreken over God als zodanig (vgl. de negatieve theologie), maar uit zijn geloof in dit tegoed. De hachelijkheid, ja onmogelijkheid van het menselijk spreken over God berust bij Bonhoeffer in een theologie die uitgaat van de sprekende God, een theologie van het Woord.

3. Tenslotte stuiten we in de doopbrief ook op Bonhoeffers erkenning van de grenzen van de taal, dat zowel het tekort als

het tegoed in het spreken over God (als spréken) kenmerkt. Juist in het spreken over God stuit men op dat wat niet tegenover anderen uit te zeggen valt, dan alleen tegenover God zelf (het gebed), of stuit men op datgene wat alleen met woordloos handelen aan anderen kan worden 'gezegd' (de ethiek). Als Bonhoeffer een theologie van het Woord verdedigt, dan in elk geval één, die zich niet beperkt tot het woord alleen. We hoorden het Bonhoeffer al zeggen: 'Alleen wanneer men de onuitsprekelijkheid van de naam Gods kent, mag men ook eens de naam Jezus Christus uitspreken.' (WEN 175) De grenzen van de taal ontspringen aan de heiligheid van God zelf.

In de nu volgende hoofdstukken willen we een aantal vragen aan de orde stellen, die uit deze verkenning voortkomen. We doen dat door nu ook de Bonhoeffer van vóór de brieven aan het woord te laten. We willen hem nader ondervragen over het gesignaleerde tekort en tegoed van het spreken over God, en over de voorwaarden aan, en de mogelijkheden en grenzen van de taal die daarbij in acht moeten worden genomen. We gaan er van uit dat we in de Gedachten voor een doopdag op een knooppunt van lijnen in Bonhoeffers visie op het spreken over God zijn gestuit. We willen proberen om met behulp van zijn eerdere theologie tot een soort reconstructie van de wordingsgeschiedenis van deze doopbrief te komen.

We zoeken nader antwoord op de volgende vragen: Hoe kan iemand die zo overtuigd is van de werkelijkheidsveranderende dynamiek van het Woord van God zo doordrongen raken van de onmacht om het nog langer bevrijdend ter sprake te brengen? Wat verstaat Bonhoeffer eigenlijk onder dat Woord van God en waarin schuilt zijn werkingskracht? En wat zijn de oorzaken van het feit dat het zijn heilzame effectiviteit kwijt is geraakt? En als Bonhoeffer, die zo hoog op geeft van het Woord Gods, daarnaast tegelijk nadrukkelijk wijst op de grenzen van het mensenwoord, hoe verhouden die beide, Godswoord en mensenwoord, zich dan?

Voor de beantwoording van die vragen staat in het volgende derde hoofdstuk Bonhoeffers omgang met het menselijke woord in het algemeen centraal. Meer dan de kerk

blijkt zijn familie hier zijn leermeester te zijn geweest. De daar beoefende zorgvuldige omgang met het woord kwam vooral tot uiting in de kunst om het indien nodig achterwege te laten. Laat Bonhoeffer wat voor het menselijke woord geldt, ook opgaan voor het goddelijke?

In het vierde hoofdstuk stellen we de vraag wat Bonhoeffer onder het 'Woord Gods' verstond, en waarin het volgens hem tot een bevrijdend woord maakte. Was ook zijn theologie niet een theologie van het Woord, met als die van Karl Barth? Of had Bonhoeffer ook toen al meer oog voor de contextualiteit van dat Woord, waardoor zijn begrenzingen en mogelijkheden worden bepaald?

In het vijfde hoofdstuk vragen we dan naar Bonhoeffers visie op de kerkelijke verkondiging, zoals hij die met name in de jaren dertig in Finkenwalde heeft ontwikkeld. In de reformatorische traditie waarin Bonhoeffer stond vormt de prediking bij uitstek als het moment waarop God ter sprake komt, met zijn gebod en zijn belofte. Hoe stond Bonhoeffer tegenover deze traditie? Klom het Woord Gods voor hem ook alleen van de kansel, of ook elders?

In het laatste en zesde hoofdstuk keren we weer terug naar de situatie van verzet en gevangenschap, van waaruit de doopbrief ontstond, en vragen nader naar de betekenis van die context voor de ontwikkeling van Bonhoeffers visie op het spreken over God. Wordt het hem dan echt onmogelijk om de ander nog een christelijk woord te zeggen? Of wil hij het christelijk spreken alleen van zijn vanzelfsprekendheid ontdoen en binden aan strenge voorwaarden?

^[1] Vgl. GS I, 355vv.; Het was afhankelijk van de afloop van de oorlog, hoeveel invloed het 'andere' Duitsland in dit opzicht nog kon laten gelden voor het realiseren van een eigen politieke weg ten opzichte van die van de geallieerden. De reizen die Bonhoeffer onder de dekmantel van de contraspionage naar het buitenland had gemaakt, hadden ten doel de laatsten te informeren, niet alleen over het bestaan van dit andere Duitsland, maar ook over de door haar nagestreefde politieke zelfstandigheid en de voorstelling die men zich in het verzet daarvan maakte.

[2] Vgl. F. de Lange, Grond onder de voeten. Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer, Kampen 1985, 313.

[3] J.L. Austin, How to do things with words, Oxford 1975 (2e ed.), 99v.; Vgl. J. R. Searle, Speech acts. An essay in the Philosophy of Language, Cambridge 1969, 22vv.. Voor een theologische receptie van deze theorie van taalhandelingen zie bijv. R. Wonneberger/ H.P. Hecht, Verheißung und Versprechen. Eine theologische und sprachanalytische Klärung, Göttingen 1986, en H. Weder, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986, m.n. 166vv. Voor toepassingen in de homiletiek, vgl. D. Zilleßen (hrsg.), Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze - Anregungen - Aufgaben, Rheimbach - Merzbach 1991, 181 - 207 resp. 371 - 383.

[4] Zo bijv. J. Sperna Weiland, Het einde van de religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer, Baarn 1970, 85, die het laatste ontwerp van Bonhoeffer beschouwt als een theologisch afscheid van de taal van de metafysica. Widerstand und Ergebung is 'een gevecht met de taal waarin de dingen gezegd moeten worden die zich door de taal zelf aan het gezicht onttrekken, zoals dat ook in de latere geschriften van Heidegger het geval is. Bij beiden is er een in de taal over de taal heenschrijven...' (vgl. ook idem, 100, 188).

[5] Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, IV, 974vv., s.v. metanoia (J. Behm).

[6] Zie voor dit fundamentele performatieve karakter van het NT-ische spreken, H. Weder, a.w., 173vv. 'Der Glaube gehört zum Wort Gottes wie das Lachen zum Witz.' (idem, 236)

[7] L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1977 (1958), o.a. par. 23.

[8] J.R. Searle, Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts, Cambridge 1979, 17v.

[9] K.-F. Daiber u.a., Predigen und Hören, Band II, Kommunikation zwischen Predigern und Hörern - Sozialwissenschaftliche Untersuchungen, München 1983, 71, 86. De persoonlijke context wordt als micro-pragmatische, de situationele als macro-pragmatische context omschreven.

[10] Bonhoeffer doelt met dit laatste waarschijnlijk op de verwachte aanstaande val van Hitler (door een geslaagde putsch bespoedigd), en de nieuwe verhoudingen voor kerk en wereld die daaruit zullen resulteren. Vgl. ook WEN 303v. ('Das Gefühl, daß jeden Tag große Ereignisse die Welt in Bewegung setzen und alle unsere persönliche Verhältnisse verändern können, ist so stark in mir.. (30.4.1944)); idem, 317 ('Meine persönliche Meinung ist, daß die nächsten Wochen so große und überraschende Ereignisse bringen werden...' (9.5.1944)).

[11] Voor een gedetailleerde beschrijving en analyse van Bonhoeffers houding tegenover de joodse kwestie in relatie tot die van de Evangelische Kerk en de kringen van het Duitse verzet, zie C.- R. Müller, a.w.

[12] E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, München 1978⁴ (1967), 323, 474, 559, 596, 603. Vgl. GS I, 42: 'Es muß auch endlich mit der theolog. begründeten Zurückhaltung gegenüber dem Tun des Staates gebrochen werden - es ist ja doch alles nur Angst. "Tu den Mund auf für die Stummen", Spr. 31,8 - wer weiß denn das heute noch in der Kirche, daß dies die mindeste Forderung der Bibel in solchen Zeiten ist?' (brief aan E. Sutz, 11.9.34); vgl. ook GS II, 144, 415; GS III, 323v.; N 252.

[13] Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 506.

[14] Bonhoeffer werd opnieuw met de Berneuchener beweging geconfronteerd toen hij in Maria von Wedemeyer zijn a.s. bruid ontmoette. Haar vader Max von Wedemeyer was een aanhanger van de beweging. Zie R.-A. von Bismarck / U. Kabitz (hrsg.), Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer; Maria von Wedemeyer / 1943 - 1945, München 1992, 246vv. Voor een nadere beschrijving van de verhouding tussen de Berneuchener beweging en de Belijdende Kerk, zie: R. Mayer, 'Brautbriefe aus der Zelle', in: R. Mayer / P. Zimmerling, Dietrich Bonhoeffer - Mensch hinter Mauern. Theologie und Spiritualität in den Gefängnisjahren, Giessen/Basel 1993, 69 - 98, 76vv.

[15] Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 775: 'Als im Herbst '41 die "Endlösung" (..) im Gang gesetzt wurde, waren die Reste der BK voll und ganz mit Fragen der eigenen Existenz beschäftigt.' Bethge wijst er daarentegen op hoe juist Bonhoeffer 'diese Frage zum Kriterium jeder Erklärung seiner BK gemacht hat.' (Bethge, Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden, 1970 - 1979, München 1979, 232).

[16] D. Riesman, The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character, New York 1950.

[17] 'Geef mij een vast punt en ik zal de aarde bewegen', een citaat van Aristoteles. Vgl. WEN 270.

[18] Anderen hebben dat na hem geprobeerd. Vgl. bijvoorbeeld P. M. van Buren, The secular Meaning of the Gospel, based on an analysis of its language, Londen 1963. Voor een paar nederlandse pogingen, beide nadrukkelijk 'in het spoor van Bonhoeffer': Sperna Weiland, a.w., en H. Wiersinga, Geloven bij daglicht. Verlies en toekomst van een traditie, Baarn 1992.

[19] Vgl. A. Althenär, Dietrich Bonhoeffer als Lehrer des Gebetes, Würzburg 1976.

Hoofdstuk 3. Dat wat ongezegd blijft (De familie Bonhoeffer)

Ook wie spreekt over God spreekt menselijk. Hoe sprák Bonhoeffer eigenlijk, ook als hij dat niet als theoloog deed? Het is niet altijd nodig de vraag naar de persoon achter het werk, de biografie achter een theologie te stellen. In het geval Bonhoeffer verheldert de kennis ervan echter veel. Het werk van een man, die de agenda van zijn theologie bewust heeft laten bepalen door zijn levensweg, laat zich niet meer interpreteren los van de ervaringscontext waarin het ontstond en waarop het betrokken was. Wie zoals Bonhoeffer in zijn werk duidelijk blijkt gaf overtuigd te zijn van een tekort en een tegoed van het woord van God, die moet ook in in zijn persoonlijke leven zijn gestuit op de grenzen en de mogelijkheden van het woord. Het zal blijken dat Bonhoeffers herkomst en levensloop voor een belangrijk deel zijn visie op het spreken over God hebben beïnvloed.

3.1.Hoe hij met mensen sprak

Als we willen weten hoe Bonhoeffer sprak, moeten we vragen op welke manier hij gesprekspartner was.^[1] De biografie die zijn vriend en leerling Eberhard Bethge, die hem als geen ander intensief en van dichtbij heeft gekend, over hem schreef, begint met een geschreven portret, waarin hij probeert te beschrijven hoe Bonhoeffer 'in de omgang' was. Bethge beschrijft in enkele korten zinnen eerst zijn uiterlijk, zijn gestalte, de manier waarop hij bewoog en zich kleepte. Vervolgens lezen we: 'De sensitieve mond met de volle, maar scherp belijnde lippen had hij van zijn vader. Hij glimlachte vriendelijk en aandachtig, hoewel men daarin soms ook een lichte spotzucht kon herkennen. Hij sprak zonder accent, in een dialoog opvallend snel; tijdens het preken werd zijn spreken daarentegen moeizaam, bijna haperend. (...) In een tweegesprek luisterde hij oplettend en stelde vragen op een manier, die de partner zelfvertrouwen gaf en deze meer liet inzien en liet zeggen, dan hij zichzelf kort daarvoor nog had toegedacht. Het was ondenkbaar, dat Bonhoeffer iemand vanuit de hoogte zou afsnauwen. Hij gaf de voorkeur aan een kleine kring boven een groot gezelschap, omdat hij gewend was om zich helemaal op zijn gesprekspartner te concentreren en zich met hem te vereenzelvigen. Zoals hijzelf nooit iemand te na kwam, zo stond hij ook een ander niet toe hem te na komen; daarom vond menigeen hem ook trots. Alleen al zijn houding drukte dat ook uit. Als hij kwaad werd, dan bracht hij dat op zachte toon tot uiting, in plaats van met stemverheffing. (...) Boosheid gold in

zijn milieu niet als ongepast, indolentie wel. Hoe heftiger de innerlijke gevoelens, des te vanzelfsprekender behoorde men ze in onbeduidende woorden en gestes in te kleden.'^[2]

Opvallend in dit portret en bepalend voor de indruk die Bonhoeffer achterliet, is het respect dat hij voor zijn gespreksgenoot aan de dag legde. Een achting, die tegelijkertijd ook als een

distantie kon worden ervaren, door hem bewust in het contact aangebracht. Niet alleen Bethge, ook anderen in zijn omgeving bevestigden deze gesprekshouding als kenmerkend voor Bonhoeffer. Zijn leerling O. Dudzus gaf ooit een soortgelijke beschrijving van 'hoe hij met mensen sprak', maar voegde er nog een opvallend detail aan toe: 'Hij bezat een niet vooringenomen en directe, heldere manier om mensen aan te spreken en hen bij een gesprek te betrekken. Desondanks keek hij hen nooit direct aan, maar sprak zijn woorden zijdeling langs hen heen en keek daarbij naar beneden, naar de vloer of op de grond'. Dudzus interpreteert die laatste eigenaardigheid positief, al lijkt ook hij daarin meteen toe te geven dat dit niet voor iedereen evident was: zij kwam niet voort 'uit onverschilligheid of gereserveerdheid', schrijft hij, 'maar uit zijn bedoeling om zijn onvooringenomenheid te bewaren en zijn gesprekspartner niet door zijn aandacht of zijn gelaatsuitdrukking te irriteren.'^[3]

Blijkbaar werd Bonhoeffer ervaren als een gesprekspartner, die de ander volledig serieus nam. Zonder iets van zijn inzet achter te houden was hij in het gesprek aanwezig, maar tegelijkertijd leverde hij zich nooit aan de ander en de ontmoeting van het moment uit. Terwijl men met hem sprak, bleef er veel ongezegd, en dat besepte men. Dat moet op velen de indruk hebben achtergelaten van een zekere geslotenheid, die ook de omgang met anderen wel eens heeft bemoeilijkt. W. Rott, een van Bonhoeffers studenten, die zijn leermeester beschrijft als 'van huis uit een man van distantie', is verbaasd als hij in Finkenwalde hoort dat buiten zijn naaste familieleden er maar één mens is (dat zouden er in het seminarie wel meer worden) die hij tutoyeert.^[4] Rott's medestudent W.-D. Zimmermann spreekt ronduit van de koude, gedistantieerde indruk die Bonhoeffer op hem maakte, als iemand bij wie men 'zelden directe warmte' ervaren kon. Hoewel hij daaruit geenzins de conclusie wil trekken dat hieruit een hautaine wil tot

dominantie sprak. Integendeel, Bonhoeffer maakt op hem een blijvende indruk als iemand die 'voor alles een luisterend mens was, die van een anderen leren wilde.'^[5]

Van de gesloten indruk die hij op anderen maakte was Bonhoeffer op de hoogte, ook van het feit dat dit niet altijd werd gewaardeerd. In een brief aan Bethge schetst hij zijn vriend als 'van nature open en bescheiden, terwijl ik gesloten en een beetje veeleisend ben'. (WEN 212; 18.1.44) De vrienden nemen elkaar echter zoals zij zijn. Dat kan niet gezegd worden van zijn aanstaande schoonfamilie, de Von Wedemeyers. Als hij de dan 18-jarige Maria van Wedemeyer, dochter uit een pruisisch landadelijk geslacht uit Pätzig (Pommeren), die hij vanuit het nabij gelegen Finkenwalde had leren kennen, wil huwen, bemoeit zijn aanstaande schoonmoeder zich zijns inziens teveel met hun relatie. Zij wil niet alleen dat de geliefden een jaar bedenktijd in acht nemen, maar ook nog invloed uitoefenen op het karakter van haar schoonzoon. Bonhoeffer lucht zijn hart tegenover Bethge daarover en verzucht: 'er zijn weinig mensen die geslotenheid echt kunnen waarderen; ik geloof dat papa en mama dat kunnen. (...) Bij geslotenheid komt het er toch alleen op aan, wat men voor anderen achterhoudt en anderzijds, dat er één mens bestaat, tegenover wie men zich helemaal kan uiten ...' (WEN 314v.; 6.5.44). Deze ene mens die op volstrekt openheid mag rekenen, is dat nu Bethge aan wie deze brief gericht is, of is dat Maria, om wie het in deze passage gaat? Het is niet duidelijk, en uit de onlangs gepubliceerde brieven die Bonhoeffer vanuit de gevangenis aan zijn bruid schreef (Brautbrieven) kan worden geconcludeerd dat Bonhoeffer hier wel eens Bethge zou kunnen hebben bedoeld.^[6]

Maria von Wedemeyer vindt dan ook dat Bonhoeffer lang niet open genoeg is en teveel van zichzelf verzwijgt. De onlangs gepubliceerde Brautbrieven vormen in dit opzicht een ontroerend document, getekend door de worsteling om begrip, waarin twee mensen die elkaar nog maar nauwelijks kennen verward zijn. En dat, terwijl zij van elkaar gescheiden zijn onder de voortdurende dreiging van levensgevaar. Maria heeft, zo erkent ze tegenover Dietrich, tegenover haar ouders en gezinsleden 'altijd alles, wat ze van mij wilden weten, bereidwillig vertelt. Ik heb het hen nooit moeilijk gemaakt, om mij in het verste hoekje van mijn hart te kijken.'^[7] We kunnen aan de brieven die Bonhoeffer zelf aan haar stuurt merken hoe zuinig hij wil zijn met zijn woorden, ook al snakt Maria ernaar. Als hij de eerste sterfdag van haar in 1942 gesneuveld vader memoreert, schrijft hij: 'Misschien zwijg je er ook liever over.

Over sommige dingen kan men niet spreken.^[8] Op kerstavond 1943 leest Maria: 'Dit is een ogenblik waarop men zoveel te zeggen heeft, dat men eigenlijk slechts het zwijgen er toe kan doen.'^[9] Dat Maria er soms anders over denkt blijkt als beiden in de maand daarop over hun nogal verschillende literaire voorkeuren komen te spreken. Zij schrijft aan haar geliefde over een boek van Werner Bergengruen dat zij hem aanbeveelt (Der spanische Rosenstock) en vergelijkt de daarin beschreven verhouding van de dichter en zijn geliefde met die van hen beiden, met een heftigheid die meer verraadt dan alleen een artistiek verschil van inzicht: 'Je zegt dat Bergengruen jou niet discreet genoeg is. Daarmee kun je gelijk hebben, maar, weet je, soms zijn er ook zulke domme mensen - zoals b.v. je bruid - die verzwegen dingen niet begrijpen en die daarom dankbaar zijn, wanneer er eens iets wordt uitgesproken. Zie je, elk boek betekent en zegt toch elk mens iets anders, en zo verzwijgt het ook voor elk weer iets anders. En vertel eens, waarom moeten deze beide mensen tegenover elkaar iets verzwijgen? Wanneer men ooit iets open en in zijn geheel kan zeggen, dan toch op dat ogenblik?'^[10]

Van zijn kant stoort Dietrich zich echter buitengewoon aan het advies van zijn aanstaande schoonmoeder om Maria's bezoeken in de gevangenis meer inhoud te geven, door haar van te voren vragen te laten bedenken die Dietrich zou kunnen beantwoorden, en door het bezoek met een bijbeluitleg en meditatie te verrijken. Bonhoeffer voelt voor een dergelijke vroomheid niets, omdat hun ontmoeting geen gelovige meerwaarde behoeft. 'Alsof ik voortdurend diepzinnige, geestelijke gesprekken zou willen voeren! (..) De uren zullen wel komen, dat we als vanzelf tot het meest fundamentele worden geleid. Maar niet alleen in het fundamentele, maar in het alledaagse is God.'^[11] Bovendien moet Bonhoeffer niets weten van de openheid die dit soort vroomheid veronderstelt. In een brief van 11 maart 1944 schrijft hij aan Maria: 'Hoe moet ik het je moeder zeggen, wat ik zelfs tegen jou nauwelijks durf te zeggen, omdat bij een groot woord ook een groot uur behoort! (...) Wat ik jou wil zeggen, kan en mag ik aan geen ander mens zeggen. Dat behoort aan jou en mij toe en voor altijd aan ons alleen. Begrijp je dat en denk jij er ook zo over? Je grootmoeder [Ruth von Kleist-Retzov, sympathisante van Finkenwalde fdl] heeft mij ooit eens als 'gesloten' gekarakteriseerd en ik ben bang dat het bij zulke fixaties blijft wanneer ze eenmaal zijn uitgesproken. Grootmoeder verstaat daarbij onder 'geslotenheid', dat ik ook met mensen die mij na staan niet over alles spreek en spreken wil. Zo zijn er, hoeveel ik ook houd van mijn ouders, broers en zussen en hoe

vertrouwd ook de relatie met grootmoeder is, soms bepaalde dingen, waarover ik met geen van hen niet spreek, omdat ze niet bij het soort relatie dat wij met elkaar hebben passen. Grootmoeder houdt daar niet van; maar zij kan daar jammergenoeg niets aan veranderen, omdat ik het zo juist acht en bij mij passend.'

3.2. Natuurlijkheid, tact en eenvoud (de kunst van de conversatie)

Bonhoeffer doet vervolgens een poging om wat anderen als zijn 'geslotenheid' omschrijven, voor Maria in het juiste licht te plaatsen. Hij moet welhaast wanhopig zijn best doen begrepen te worden door de vrouw, met wie hij zijn leven wil gaan delen. 'Ik geloof dat de mensen die mij werkelijk kennen, Klaus [Bonhoeffer], Christel [von Dohnanyi], Eberhard [Bethge] - nog afgezien van mijn ouders - mij niet voor gesloten houden en ik ben er zeker van, Maria, dat jij je er ooit over zult verwonderen hoe weinig gesloten ik ben, ja hoe oneindig moeilijk het mij valt, iets voor mijzelf achter te houden; ja, ik verlang er naar ook met jou te delen, wat ik voor anderen moet achterhouden. De meeste mensen houden me voor rustig, terughoudend, ja bijna afwijzend; jij zult me anders leren kennen.'^[12]

Dat we hier niet met een toevallige karaktertrek van een zwijgzaam man te maken hebben, maar met een gecultiveerde houding van een complete familie, blijkt als Maria besluit om Dietrich's ouders in Berlijn te gaan helpen en daartoe tijdelijk bij hen intrekt. Weer is Bonhoeffer er niet gerust op, of Maria wel in staat zal zijn de zuinigheid met woorden, die zijn ouders en hij met elkaar delen, op de juiste manier in te schatten. 'Nu zul je dus proberen je in het dagelijks leven van mijn ouders in te leven. Ik denk dat je dat in sommige opzichten niet makkelijk zal vallen. Beiden zijn zeer op je gesteld, maar het is nu eenmaal zo dat in onze familie zulke dingen bijna helemaal onuitgesproken blijven, terwijl men ze bij jullie wel uitspreekt. Het heeft helemaal geen zin erover te twisten wat 'beter' is. Het zijn nu eenmaal verschillende mensen, die zo handelen zoals zij zich innerlijk genoodzaakt voelen. Maar ik kan mij voorstellen,

dat jou aanvankelijk moeilijk zal vallen dat er veel bij ons onuitgesproken blijft - ook in religieus opzicht.^[13] Duidelijk wordt dat Bonhoeffer bij geslotenheid niet zozeer denkt aan zwijgzaamheid in het algemeen, maar eerder aan een verzwijgen van intense en intieme gevoelens, ook de religieuze. Dat betekent niet dat zij nooit en te nimmer ter sprake gebracht mochten worden. Wel dat ze ook dan altijd eerst de barrière van een zekere terughoudendheid moeten nemen. Grote woorden dienen bewaard te worden voor een groot moment. 'We houden er geen van beiden van, geloof ik, om veel over dingen te praten die ons moeilijk vallen, maar het is toch zo dat, wanneer ze ons eenmaal te moeilijk dreigen te worden, we het altijd tegen elkaar zullen zeggen, heel open en vol vertrouwen, dat de een de ander dan niet alleen helpen wil, maar ook helpen kan', schrijft hij op 16.4.44 aan Maria.^[14] Hij zoekt weer zijn gevoelens met haar te delen, maar blijft moeite houden de schroom waarmee hij het woord benadert ook tot de hare te maken.

Je kunt niet altijd en overal met iedereen over alles praten. Zo laat zich de zorg waarmee men in huize Bonhoeffer het woord omringde omschrijven. Deze houding kan als een goed gecultiveerd erfstuk in de familie worden beschouwd. En op erfstukken was men in dit traditionele milieu zuinig. Zoals de familie Bonhoeffer het burgerlijke culturele erfgoed van vorige generaties met zorg koesterde, zo deden de afzonderlijke leden van het gezin dat op hun beurt met de waarden en normen van hun eigen opvoeding. Niet dat de Bonhoeffers familieziek waren; zij stimuleerden en tolereerden het van harte dat elk een eigen weg ging in het leven. Maar zelden zal een familieband zo met zorg zijn omringd en gewaardeerd als in dit milieu, met name in tijden van crisis en dreiging, in de jaren dertig en veertig. De wekelijkse zaterdagavonden, waarbij men elkaar en familie trakteerde op het samen spelen van kamermuziek, kunnen model staan voor het sociale samenspel dat men hier met elkaar pleegde te oefenen.^[15] Het gezin Bonhoeffer beschouwde zichzelf niet als doel in zich. Van het moderne 'cocooning' had men daar nog nooit gehoord, al moet het zich geborgen weten in de schoot van het gezin Dietrich Bonhoeffer onmiskenbaar tot troost geweest zijn in zijn donkerste momenten in de gevangenis.^[16] Maar het gezin gold in de eerste plaats als een soort oefenruimte, waar men zich bekwamen kon in de menselijke verhoudingen waartoe men daarbuiten geroepen was. 'Tenslotte zijn toch de menselijke betrekkingen het belangrijkste in het leven', schrijft Bonhoeffer vanuit de gevangenis aan Bethge, als hij de gelukservaring onder woorden brengt die hem overvalt als hij er 'voor anderen' kan

zijn. 'Mensen zijn voor ons belangrijker dan al het andere.' (WEN 419v.; 14.8.44) Tot in zijn sociale filosofie en zijn leer van de kerk (als kerk 'voor anderen') toe, kan men bij Bonhoeffer de sporen van deze familiekaracteristiek natrekken. Zijn eigen gezin doet Bonhoeffer telkens opnieuw weer beseffen 'hoe verweven het eigen leven met het leven van anderen is, ja hoe het centrum van het eigen leven buiten iemand zelf gelegen is en hoe weinig men een enkeling is.' (WEN 121; 5.9.43)^[17]

De betekenis van zijn familierelatie voor de theologie van Dietrich Bonhoeffer kan men dan ook niet hoog genoeg inschatten. Zijn opvoeding ('Ausbildung') betekent voor hem 'bijna alles', erkent hij vrijuit tegenover Bethge. (WEN 338) Nagenoeg kritiekloos aanvaardt Bonhoeffer de waarden en normen die in zijn familie werden gehanteerd, en dat des te meer naarmate ze van buitenaf onder druk worden gezet. Huize Bonhoeffer wordt het vaste sociale en morele ijkpunt, waaraan hij - in elk geval en zonder reserve in de gevangenisperiode - de criteria voor menselijke omgangsvormen ontleent.

Dat geldt ook voor de omgang met het woord. De Bonhoeffers cultiveerden daarbij algemeen burgerlijke standaarden zoals die in het Berlijnse Bildungsbürgertum aan het begin van deze eeuw werden gehanteerd. De intellectuele spelletjes aan tafel, waarbij vader Bonhoeffer er plezier in had om zijn kinderen dingen en begrippen te laten definiëren (echter alleen als hij hen daartoe nadrukkelijk uitnodigde, want gewoonlijk mochten alleen de ouders onder de maaltijd converseren en zwegen de kinderen)^[18], hebben hun effect gehad in de weerstand, die Dietrich Bonhoeffer in zich voelt opkomen als iemand te gemakkelijk zijn toevlucht neemt tot een: 'daar zijn geen woorden voor'. 'Ik ervaar altijd intellectuele remmingen als ik het woord "onbeschrijfelijk" voor iets gebruik; wanneer men zich wat moeite getroost en zich tot de nodige helderheid dwingt, dan bestaat er m.i. maar zeer weinig wat "onbeschrijfelijk" is...', schrijft hij op 26.11.43 aan Bethge, er meteen aan toevoegend dat wat hem betreft het bezoek dat hij net van hem heeft gehad, in gezelschap van zijn ouders en verloofde Maria, wel tot die categorie behoort. (WEN 163) Aan de spontaniteit van een 'flap uit' als Maria von Wedemeyer (de Brautbriefe spreken in dit opzicht duidelijke taal) heeft men in deze familie, waar elk woord dat de mond verliet eerst een drempel over moest, waarschijnlijk moeten wennen. 'Ik heb het als een van de sterkste factoren in de opvoeding ervaren', laat Bonhoeffer op 18.8.44 aan Bethge weten, 'dat men ons zoveel remmingen gaf te overwinnen (met betrekking tot

natuurlijkheid, tact, eenvoud enzovoort) voordat wij tot eigen uitingen konden komen.' (WEN 420) Hij spreekt in dit verband van 'de ongemakken van de "Bildung"', maar geeft niet de indruk daar erg onder geleden te hebben.

Het woord werd bij de Bonhoeffers aan een hoge standaard gemeten, voordat het gesproken mocht worden. Maar aan welke eisen moest het dan voldoen? Hier lijkt dit gezin duidelijk af te wijken van andere uit het zelfde Berlijnse professoren-milieu. Bonhoeffer zelf noemt natuurlijkheid, tact en eenvoud als maatstaven waaraan men het gesprokene afmat. Waarden, waarin een voorkeur voor het authentieke, het onbevangene en ongekunstelde huisde. De 'burgerlijke trots' die in de weigering van de ouders om de kinderen met 'extravagante' namen te tooien tot uitdrukking kwam, was exemplarisch voor een grondhouding van 'doe maar gewoon dan doe je gek genoeg'.^[19]In dit verband is de ervaring die het buurmeisje Emmi Delbrück, dochter van de historicus Hans Delbrück en later de echtgenote van Dietrichs broer Klaus, opdeed toen het voor het eerst kennismaakte met dit gezin, veelzeggend: 'Ik geloof, dat alle Bonhoeffers een hoge gevoeligheid was aangeboren, en door de opvoeding nog was versterkt, tegen alles wat intellectueel overdreven of hoogdravend was. Op elke neiging in die richting reageerden ze allergisch, en werden ze onverdraagzaam tot in het onredelijke toe. Terwijl men bij ons remmingen had om iets banaals te zeggen, had men bij de Bonhoeffers remmingen om iets interessants te zeggen, omdat men bang was dat het als niet zo interessant zou kunnen worden ontmaskerd en de pretentie belachelijk gemaakt zou kunnen worden.'^[20]

Emmi Delbrück-Bonhoeffer voegt er aan toe dat vooral vader Karl Bonhoeffer gewend was een dergelijke gewichtigdoenerij uit te lachen. Dat zou de blijvende indruk die de persoonlijkheid van deze man op zijn zoon Dietrich maakte, en die deze later omschreef als een 'zich afwenden van het fraseologische tot de werkelijkheid' (WEN 300; 22.4.44), kunnen bevestigen; ten overstaan van Karl Bonhoeffer hield men liever zijn mond, dan dat men de kans riskeerde hem voorbij te kletsen. Dat deze in diens vaderlijke autoriteit tegelijkertijd de kunst verstond om de domste kindervragen serieus te nemen en zakelijk te beantwoorden, kan de overheersende indruk die Emmi Bonhoeffer tenslotte verwoordt, niet verhelen: 'In huize Bonhoeffer leerde men om van te voren zijn vragen of opmerkingen goed te overwegen.' Daar zou een krampachtige terughoudendheid uit kunnen ontstaan, als de woorden gewogen zouden worden naar hun intellectuele gewicht. Maar

dat was juist niet het geval: 'interessant' hoefde het niet te zijn wat men te melden had, als het maar van natuurlijkheid, tact en eenvoud getuigde. Die overweging stond een houding van vrijmoedigheid en onbevanging niet in de weg, maar integendeel, vereiste haar. Wie al te nadrukkelijk op zijn tenen liep, viel door de mand. [\[21\]](#)

3.3. De afkeer van fraseologie (Karl Bonhoeffer)

Vader Karl Bonhoeffer gold in het gezin bij uitstek als degene, van wie men kon leren wat er gezegd en wat er verzwegen moest worden. [\[22\]](#) Aan de blijvende indruk die hij op zijn zoon Dietrich maakte is hierboven al gerefereerd; als deze zich in de gevangenis in een brief aan Bethge afvraagt of hij tijdens zijn leven dezelfde is gebleven, antwoordt hij: 'Ik ben geloof ik, nooit veel veranderd, hoogstens in de tijd van mijn eerste buitenlandse indrukken en onder de eerste bewuste indruk van papa's persoonlijkheid. Toen volgde er een afwending van het fraseologische tot de werkelijkheid.' (WEN 300; 22.4.44) Of, wanneer en hoe deze wending zich in Bonhoeffers theologische werk laat traceren is een vraag die we hier niet willen beantwoorden (men kan wel een opvallend stijlverschil constateren tussen zijn vroege werk, geschreven in een moeilijk en geleerd professorenduits en zijn geschriften van na ongeveer 1930, die een toegankelijke en heldere taal spreken). In elk geval heeft Karl Bonhoeffer nadrukkelijk zijn stempel gezet op zijn zoon's omgang met het woord. [\[23\]](#) In beschrijvingen van diens persoonlijkheid keert telkens weer de zwijgzaamheid terug als een uitgesproken karaktertrek. Dietrich's tweelingzuster Sabine rept in haar herinneringen van 'zijn beheerste temperament' dat hem geen ondoordacht woord liet spreken. 'Zijn afkeer van de frase heeft sommigen van ons soms weinig spraakzaam en onzeker gemaakt, maar ook er voor gezorgd, dat we als opgroeiende jongeren aan leuzen, geklets, cliché's en opgeblazen taal geen plezier meer beleefden.' [\[24\]](#) Als Karl Bonhoeffer zijn woorden wilde benadrukken, merkt Sabine ook op, dan deed hij dat door ze te accentueren, niet door luider te gaan spreken. Ook zijn naaste collega's-medici van de psychiatrische kliniek in Berlijn herinnerden zich de psychiater Karl Bonhoeffer als een behoedzame man van weinig woorden: 'Er werd weinig gesproken, in elk geval niets overbodigs.(...) Alle overbodige geklets verstomde in zijn tegenwoordigheid. Hij moest niets hebben van slecht onderbouwde speculaties en theoretische overdrijvingen, van overdreven of misplaatste pathos en opgeblazen modieuze terminologie (...) Van niemand

kon men beter leren, dat ook het zwijgen een belangrijke vorm van spreken is.^[25]

Het gebrek aan woorden werd echter gecompenseerd door een genuanceerde mimiek. Karl Bonhoeffer sprak wel veel, maar anders. Nergens wordt de zwijgzame man getekend als iemand die teruggetrokken leefde. Integendeel, hij was nadrukkelijk sociaal aanwezig. In de familiekring herinnert men zich vooral zijn ogen, die dwars door iemand heen konden kijken.^[26] Ook al voltrok zich communicatie niet alleen verbaal, er werden wel degelijk betekenissen overgedragen. 'Woorden spelen geen grote rol, men begrijpt de blik, het gebaar...', noteert Bonhoeffer in een krabbeltje dat bestemd is voor het drama dat hij in de gevangenis wil gaan schrijven, daarmee aangevend hoe men in zijn familiekring veel werk maakte van de non-verbale communicatie. (FT 252) Het zwijgen waar het hier om gaat, en waarvan Karl Bonhoeffer als het grote voorbeeld gold, werd in deze familie niet als een verstommen ervaren, een stuiten op de grenzen van wat menselijk als betekenisvol kan worden overgedragen, maar eerder als een zwijgen in dienst van de taal. Een vorm van spreken, maar dan anders. Subtieler misschien, maar niet minder communicatief.

Karl Bonhoeffer zal in elk geval met zijn verbale behoedzaamheid een blijvend stempel drukken op zijn zoon's omgang met de taal. Deze zuinigheid op het woord komt ook in Bonhoeffer's latere literaire voorkeuren tot uiting. Zijn voorliefde voor het werk van George Bernanos, waarvan hij in 1940 schrijft: 'Als daar de dominees spreken, dan heeft hun woord gewicht. (...) Het gewicht van een woord hangt af van de diepte waaruit het woord moet ontstaan.' (GS III, 43); zijn bewondering voor dat van Ernest Hello, bij wie we kunnen lezen: 'In het diepbewogen zwijgen komt de taal tot haar hoogste bloei'; zijn bewondering voor het werk van Adalbert Stifter, die in de gevangenis alleen nog maar groeit, omdat hij weigert in zijn beschrijvingen in de innerlijkheid van mensen binnen te dringen en de verhulling respecteert (WEN 177, 182) - zij zijn ondenkbaar zonder zijn opvoeding in de taal van het zwijgen.^[27]

In een ontroerende brief, vanuit de gevangenis aan Maria von Wedemeyer geschreven, blijkt hoe Bonhoeffer in zijn relatie tot zijn bruid een beroep moet doen op dit inzicht in de grenzen van het woord, nu ze elkaar zo weinig kunnen zien en spreken, en nagenoeg hun enige contact via brieven verloopt. 'Nog nooit heeft zich zo sterk de indruk aan mij opgedrongen, dat in een brief niet kan worden uitgesproken, wat mij ten aanzien van

wat er tussen ons het afgelopen jaar gebeurd is, bezig houdt. Het is misschien ook helemaal niet goed, wanneer alles wat men elkaar anders zonder woorden te verstaan geeft, in woorden moet worden omgezet. Het verschil tussen de werkelijkheid waarnaar men verlangt en de woorden die de brug naar deze werkelijkheid willen slaan en het toch niet kunnen is te overweldigend.' Bonhoeffer stelt zich een ontmoeting bij Maria thuis voor en kan zich niet indenken dat hij zich in die situatie ook in woorden van geluk en dankbaarheid zou uitputten. Hij vraagt zich af of dan 'niet eenvoudig het bij elkaar zijn een zo overweldigende woordloze taal zou spreken, dat alles daartegenover machteloos en onbeduidend zou worden.' In de zin die hij daarop laat volgen veralgemeniseert hij deze specifieke ervaring: 'Wanneer de werkelijkheid verpletterend op mij af komt ['...mir überstark vor die Seele tritt'], dan kan ik geen lucht meer voor mijn woorden vinden ['... geht mir der Atem der Worte aus...']; ik denk dat woorden in dat geval alles wat zonder hen sterk, helder en geordend is alleen maar kunnen afzwakken, kapot maken, chaotiseren.'^[28]

Zwijgen betekende voor Bonhoeffer dus niet het eind van de communicatie, maar haar voortzetting met andere middelen. Het behoedzame woord stond in dienst van de kunst van de conversatie, die - zoals in het gebildete milieu gebruikelijk - ook bij de Bonhoeffers in hoog aanzien stond. Een onderhoudend gesprek kunnen voeren, is in intellectuele kringen altijd een eis, dus ook in deze familie. In de gevangenis merkt Dietrich Bonhoeffer duidelijker dan ooit, dat je daar in groot gebracht moet zijn. Hem valt op dat de meeste mensen niet in staat zijn tot het voeren van een gesprek dat boven hun persoonlijke besognes uitgaat, tot een 'geestelijke ontmoeting'. (WEN 239; 13.2.44) In het drama-fragment dat Bonhoeffer in Tegel schreef, voert hij de arbeiderszoon Heinrich op, die deze kunst - waarmee het talent van de vriendschap zich kan ontplooiën - niet van huis uit heeft meegekregen. Hij ervaart het gesprek, waarbij het alleen om de inzet van de persoonlijkheid van de gesprekspartners gaat, als een eis waaraan hij niet kan voldoen. Christoph - in wie we Bonhoeffers alter ego mogen herkennen - wil ook met hem 'van mens tot mens' spreken - zo is hij in zijn milieu immers gewend. Heinrich reageert met: 'Van mens tot mens - dat zeggen jullie altijd, wanneer je de stem van de massa, van het gewone volk, die in ons leeft, tot zwijgen wilt brengen; je wilt ons uit de gemeenschap waarin wij alleen iets betekenen, losweken. Als enkeling zijn we machteloos aan jullie uitgeleverd (...) Van mens tot mens? Laat ons eerst maar eens mensen worden, dan willen we ook van mens tot mens met

jullie spreken.' (FT 64) Bonhoeffer moet - zo maken we uit deze passage op - vaak ervaren hebben, dat mensen die niet zijn culturele bagage deelden, zich in het gesprek met hem de mindere achtten. Niet alleen omdat ze zoveel minder wisten dan hij - we zagen dat de Bonhoeffers aan intellectualisme eerder een hekel hadden - maar omdat ze veel minder zeker waren van zichzelf en hun persoonlijke identiteit. Ze kenden de onbevangingheid en zelfverzekerdheid niet, waarin hijzelf was opgegroeid.^[29]

3.4. De ongezegde rest (religieus humanisme)

De gewoonte van een goed gesprek wordt in de gevangenis echter een behoefte, die maar zelden kan worden bevredigd. Dietrich erkent dat hij er naar smakt, als hij het al een jaar lang nauwelijks meer heeft kunnen voeren. Zo'n gesprek moet wel aan bepaalde kwaliteitseisen voldoen, en die worden in de gevangenis alleen nog maar hoger, ervaart hij. 'Ik verlang weliswaar hevig naar een goed gesprek; maar zinloos geklets werkt me vreselijk op de zenuwen', bekennt hij tegenover Bethge. (WEN 295; 11.4.44)^[30] Het gesprek moet dus wel over iets gáán, willen de Bonhoeffers het de moeite waard vinden. Wanneer is nu zo'n gesprek geslaagd? Voor een antwoord kunnen we ons tot de Fragmente aus Tegel wenden. In de literaire pogingen die Bonhoeffer in de gevangenis onderneemt, compenseert hij zijn tekort aan goede conversatie met fictieve gesprekken, die hij zijn personages met elkaar laat voeren. Het drama, maar ook de roman, bestaan ook voor het overgrote deel uit dialogen. Conversaties waarvan we mogen aannemen dat ze ook zo in de familie Bonhoeffer zijn gevoerd.^[31] Sommige gesprekken hebben ook zichzelf tot onderwerp. 'Er zijn gesprekken, waarin de gesprekspartners elkaar wederzijds uitdagen, in andere gesprekken lijken zij met geweld bij de ander binnen te willen dringen, weer andere bestaan uit vrijblijvend gekeuvel, die de afstand, de vreemdheid en de onverschilligheid tussen mensen slechts ternauwernood verhullen. Wanneer echter een gesprek bestaat uit een wederzijds geven en ontvangen, dan is er geen sprake van geweld, noch van onverschilligheid.'(FT 137) Zo'n gesprek, waarbij de openheid en vertrouwelijkheid die men ten opzichte

van elkaar betracht niet ten koste gaat van de vrijheid die men elkaar daarin gunt, noemt Bonhoeffer pas een 'goed' gesprek.

De dialoog die hij vervolgens de romanfiguren Christoph en zijn geliefde Renate in de mond legt, is daar zijns inziens een goed voorbeeld van. Bonhoeffer presenteert het als een zich moeiteloos ontvouwend gesprek, dat de sprekers op zijn eigen cadans lijkt mee te voeren. 'Ze vroegen zich niet af, wat zij over hun leven, hun meningen, de hen nastaaende mensen zouden willen zeggen, dat moest elk van zichzelf uit vertellen. Zo ontstond een van die zeldzame en verblijdende gesprekken, waarin elk woord als een vrij geschenk van de één aan de ander werd aanvaard.(...) Het is een langzaam, in vrijheid zich aan elkaar binden.'^[32]Een goed gesprek heeft de verdieping van de relatie tussen de gesprekspartners en de verkenning van hun persoonlijkheid tot inzet. In deze dialoog helpen mensen elkaars humaniteit aan het licht te brengen. Het woord 'geschenk' is in dit verband veelzeggend: Bonhoeffer het 'met-en-voor-elkaar-zijn' in het gesprek is als het ware een seculiere genade-ervaring. Zonder anderen, zo citeerden we Bonhoeffer reeds, is een mens niets en niemand. De taal blijkbaar vervolgens voor hem meer te zijn dan een simpel instrument: het is een communicatief medium waarin de kern van het mens-zijn aan het licht komt. We zijn niets, maar al sprekende worden we iemand voor anderen. Het gesprek is een plek van antropologische 'openbaring', waarin mensen elkaars essentie wederzijds cadeau doen. 'De ongezegde rest verwijst hier naar nog voorhanden schatten, naar de nog verborgen rijkdom van de ander, die op een gegeven moment ontsloten zal worden', lezen we in dit verband.

'Der ungesagte Rest' - een veelzeggend woord, waaruit het directe verband dat er ligt tussen Bonhoeffers opvattingen over spreken en zwijgen enerzijds en zijn mensvisie anderzijds als in een knooppunt is geconcentreerd. Hier is dezelfde intuïtie onder woorden gebracht die hij tien jaar daarvoor al eens in de taal van de christologie had verwoord: dat geen mens de ander bij voorbaat gegeven en present is, maar voortdurend ontsnapt aan de greep, die er met behulp van begrippen naar hem wordt gedaan.^[33] Mensen staan wezenlijk tot elkaar in een verhouding van onthulling en verhulling, die op geen enkele manier te manipuleren valt. In dat wat niet gezegd wordt, manifesteert zich - juist in het feit dat het niet afgedwongen kan worden - het onaantastbare geheim van de ander. Bijna alle beschouwingen over de taal (en haar grenzen) die we bij Bonhoeffer tegenkomen, staan in dit metafysisch-antropologische kader.

Over dit begrip 'geheim' en over de centrale rol die het in Bonhoeffers visie op het spreken over God vervult komen we nog vaker te spreken. Hier constateren we dat het wat hem betreft in de burgerlijke 'kunst van de conversatie' om meer ging dan alleen om wellevendheid en levenskunst. Voor hem vormde het gesprek een plek waar de humaniteit aan het licht komt. Ook de behoedzaamheid en de zwijgzaamheid die daarin door hem werd betracht dienen we te zien als meer dan een psychologische of karakterologische eigenaardigheid; voor Bonhoeffer stond daarbij een hele metafysica en ethiek op het spel.

We kunnen dat laatste nog eens illustreren aan een passage uit het drama-fragment, waaraan Bonhoeffer in Tegel werkte, voordat hij aan een roman begon. Ook hier ontmoeten we een Christoph en een Renate, maar de eerste is nu ten dode opgeschreven ten gevolge van verwondingen waarmee hij van het front terugkeerde. Weet hij dat zelf ook of niet? Zijn verloofde Renate en vriend Ulrich krijgen maar moeilijk toegang tot hem. Renate meent, dat hen op dat moment niets anders rest dan er 'voor hem te willen zijn, niet in hem te willen binnendringen, niet op hem inpraten. Hij moet slechts weten dat wij er zijn.' (FT 46) Ulrich kan daarmee maar moeilijk instemmen; ze hebben elkaar toch nooit iets verzwegen, waarom dan nu wel? Hij houdt niet van dit verstoppertje spelen tussen vrienden. Renate antwoordt hem dan dit: 'Zelfs vrienden, ja zelfs man en vrouw, kunnen elkaar niet altijd alles zeggen. Ze moeten soms lang op elkaar wachten, totdat het eerste woord is gegroeid en gerijpt. Woorden hebben hun tijd nodig. Afdgedwongen woorden zijn als afgerukte bloemknoppen. (...) Er zijn dingen waarover men soms een tijdlang moet zwijgen, voordat men ze zeggen kan, ook tussen vrienden, ook tussen man en vrouw. De een moet de ander tijd gunnen. Openheid is iets moois, maar het is nog belangrijker om open te zijn voor de ander, ook voor zijn zwijgen...' Ulrich laat zich echter niet zo gemakkelijk overtuigen en pleit voor helderheid en transparantie in de vriendschap. Opnieuw doet Renate een poging hem tot andere gedachten te brengen: 'Wat betekent dat? Wil je hem als een fotoopname zien, die alles registreert, of met de ogen van iemand die met eerbied en liefde slechts het wezenlijke beeld van de ander in zich opneemt en op zich in laat werken en die aan de ander zijn geheim overlaat?'

Opnieuw stuiten we op het woord 'geheim', en opnieuw op het snijpunt van spreken en zwijgen, waar de metafysische kern (het 'wezenlijke beeld') van het mens-zijn zich openbaart. Maar ditmaal gaat Renate nog verder, en stoot door tot op het punt

waar voor Bonhoeffer het hart van zijn theologie klopt. Als Ulrich zich nog niet gewonnen geeft, en constateert dat een mens ook aan zijn geheim te gronde kan gaan (hij wil Christoph liever inlichten over diens lot), legt Bonhoeffer Renate de volgende woorden in de mond, waaruit blijkt dat hij onder een 'geheim' meer verstaat dan een hoeveelheid informatie die nog niet bekend is: 'En toch mag je geen mens zijn geheim ontroven, zonder dat je hem daarbij te gronde richt.'^[34] Heb je het nooit opgemerkt, dat juist de heel goede mensen die wij kennen een geheim met zich mee dragen, dat zich nooit aan ons onthult en dat ze zelf niet durven aan te raken? Het schemert door elk woord, door elke blik van deze mensen heen. Maar wanneer men het zou willen uitspreken, zou het beste ervan al vernietigd zijn. (...) Het laatste geheim van elk mens heet God; dat moeten we ook aan hem overlaten.'(FT 47) Het menselijk geheim, dat Bonhoeffer hier identiek acht aan het religieuze, is blijkbaar niet iets dat kan worden onthuld, zodat wij het dan zouden 'weten' en 'zeggen'; het is geen raadsel, dat kan worden opgelost. Het is niet iets dat in termen van kennis kan worden uitgezegd en beschikbaar kan worden gemaakt. Al is het altijd present (het schemert door elk woord, elke blik heen), het blijft, juist in de ongrijpbare manier waarop het aanwezig is, afwezig. Die het bezit, heeft het niet als eigendom tot zijn beschikking. Duidelijk wordt uit dit theologisch perspectief, hoe groot de waarde is die Bonhoeffer hecht aan het goede gesprek. De burgerlijke kunst van de conversatie, in de familie Bonhoeffer beoefend, heeft voor hem een metafysische meerwaarde: de verborgen structuren van het menselijk bestaan worden er in blootgelegd.

De terughoudendheid die bij de Bonhoeffers in het gesprek werd bepleit zou men ook uitsluitend kunnen duiden in termen van protestants-burgerlijke ascese, als een uiting van zelfbeheersing en het rationele vermogen baas te blijven over primaire impulsen. Dat was het natuurlijk ook. Bonhoeffer schrijft in de gevangenis een gedicht waarin de zelfbeheersing ('Zucht der Sinne') als een noodzakelijk stadium wordt beschouwd op de weg naar vrijheid.'^[35] Iemand die dat niet kan opbrengen en zijn hart bijvoorbeeld zo maar lucht tegenover iedereen, is een kletser, waar Bonhoeffer geen goed woord voor over heeft. Bij vrouwen acht hij dat misschien nog charmant (!), bij mannen echter ronduit weerzinwekkend. Tegenover Bethge beklagt hij zich over de welhaast ziekelijke 'Mitteilungsbedürfnis' van sommige medegevangenen in Tegel: 'Zonder enig onderscheid wordt tegenover iedere willekeurige derde over de eigen aangelegenheden gekletst, om het even of ze de ander nu interesseren of deze er iets mee te maken heeft,

maar gewoon omdat men nu eenmaal kletsen moet.' Bonhoeffer is blij dat hij geleerd heeft zijn neigingen te onderdrukken: 'heeft men die fysieke drang een paar uur beheerst, dan ben je naderhand blij dat je je niet hebt laten gaan. Ik vind het soms genant, hoe de mensen zich in hun behoefte om over zichzelf te praten, vernederen'.(WEN 239; 13.2.44) Tot zover kan men Bonhoeffers houding afdoen als typisch burgerlijk.

Maar opmerkelijk wordt deze zelfbeheersing door de ethische context waarin zij door Bonhoeffer wordt geplaatst: zij wordt, als in een tweede duiding, in functie gezet van het respect voor de ander. 'De mensen zijn er niet voor geschapen om elkaar in de afgrond van het hart te kijken', lezen we in het drama-fragment uit Tegel. Bonhoeffer pikt hier de draad weer op van zijn nog op voltooiing wachtende Ethik, waarin hij een pleidooi had gehouden voor de schaamte, opgevat als een morele deugd die de grenzen van de persoonlijke levenssfeer respecteert. Mensen behoren zichzelf en anderen niet onbeschaamd bloot te stellen aan de ongebreidelde expressie van eigen impulsen. 'Ook de grootste persoonlijkste vreugde en de diepste persoonlijke smart duldt niet de onthulling door het woord', had hij daar geschreven. (E 307) Hoe die schroom concreet van moreel belang kan zijn, ontdekt Bonhoeffer tijdens de vele bomalarmen in de gevangenis, als mensen onbekommerd over hun angsten spreken. Enerzijds bespeurt hij er iets ontwapenends in, anderzijds ook een soort cynische obsceniteit. (WEN 164; 27.11.43) Men geeft niet alleen zijn zelfstandigheid op en levert zich volledig aan de ander uit, maar men belast de relatie die men met anderen onderhoudt ook met een last die deze wellicht helemaal niet kan verdragen. Zo'n openheid mag men anderen - en de verhouding die men met hen heeft, ook al is het de intiemste (E 306) - niet aandoen. Bonhoeffer vindt dat een dergelijke openheid alleen thuishoort in de relatie die mensen met God onderhouden, en op zijn hoogst in de biecht kan worden gepraktiseerd. (WEN 178; 5.12.43) In een romanpassage lezen we: 'Het moet toch een zin hebben dat ons het innerlijk van de ander mens van nature niet toegankelijk is en dat niemand ons in het innerlijk kan kijken. Dus moeten we het blijkbaar ook voor onszelf behouden en met niemand anders delen.' Op deze woorden van Christoph reageert zijn vriend Ulrich na een lange stilte: 'Behalve met God - of met een mens, die God ons geeft en die net als God kan zwijgen.' (FT 133)^[36]

Maar we vinden bij Bonhoeffer nog een morele reden om zuinig te zijn op woorden. Niet alleen geklets acht hij verwerpelijk, ook de achterklap. Als regel voert hij in Finkenwalde dan ook

in dat men nooit veroordelend over een ander mocht spreken dan in diens bijzijn. Een 'Zucht der Zunge' waarvan de ethiek voor zichzelf spreekt, maar waarvoor de motivatie toch weer een opmerkelijke is en typisch Bonhoeffer: de overtuiging 'dat wij onze boze gedachten meestal het meest effectief bestrijden, wanneer we radicaal weigeren ze aan het woord te laten komen.' (GL 78)^[37] Deze 'bewuste omgang met het woord' die Bonhoeffer in zijn ouderlijk huis had geleerd, wilde hij ook als christelijke deugd aan zijn studenten meegeven.^[38]

3.5. Vroom geklets (kjerkelijke jeugdervaringen)

In het bovenstaande is de rol van het christelijk geloof slechts zijdeling aan de orde gekomen; slechts één keer hoorden we Bonhoeffer tegenover Maria von Wedemeyer zeggen dat in zijn familie - in tegenstelling tot de hare - veel onuitgesproken blijft 'ook en in het bijzonder in religieus opzicht'.^[39] Dat spoort met wat we in de doopbrief al hoorden over de vroomheid van zijn ouderlijk huis: die was niet 'luidruchtig en rijk aan woorden'. (WEN 323) Dat de Bonhoeffers niet bijzonder kerks waren en zich evenmin als christelijk afficheerden, is bekend. Zij zouden zichzelf best als 'protestants' en 'christelijk' willen beschrijven, maar putten zich bepaald niet uit om dat ook nadrukkelijk te laten merken. Dietrich Bonhoeffers keuze voor de theologie lag ook geenszins voor de hand, en het werd hem door zijn gezinsgenoten ook afgeraden om in het 'vervelende, kleinburgerlijke zwakke instituut' van de lutherse kerk een beroeps carrière te starten. We lezen dit in de biografie van Bethge, en wanneer men meer te weten wil komen over de wat koele verhouding tussen dit verlichte en liberale milieu en de kerk (Bethge spreekt van een 'gedempt respect'), dan kan men daar terecht.^[40] Hier beperken we ons tot de vraag welke rol de omgang met het woord die bij de Bonhoeffers enerzijds en in de kerk anderzijds werd beoefend, bij deze kerkelijke gedistantieerdheid heeft gespeeld.

We hebben gezien hoe bij de Bonhoeffers het woord eerst tot volle bloei wordt gebracht in de persoonlijke dialoog; stond het feit, dat er in de kerk altijd iemand vanaf de kansel een monoloog houdt, hen niet bij voorbaat tegen? Karl Bonhoeffer - toch al een man van weinig woorden - zei het letterlijk zo, toen

hij verantwoording aflegde van het feit dat hij niet zoals sommige van zijn voorvaders predikant had willen worden, vanwege zijn 'uitgesproken weerzin om elke zondag alleen te spreken'.^[41] 'Verdammte Monologe!' laat Dietrich Bonhoeffer zijn alter ego Christoph ook zeggen in het drama-fragment uit Tegel, om hem vervolgens het gesprek te laten zoeken met Heinrich, de voor hem volstrekt andere en onbekende. (FT 45)

Ook hebben we geconstateerd hoe Bonhoeffer de intieme inzet van de dialoog graag omschreef in termen van een 'dialectiek van verhulling en onthulling'. (E 308) Juist in de spanning van zwijgen en spreken komt het geheim van de humaniteit aan het licht. Dit 'religieuze humanisme' vormde als het ware de seculiere religie binnen de familie Bonhoeffer, ook al werd het alleen door de theoloog Dietrich ooit zo onder woorden gebracht. Stond ook dit geloof in de religieuze intimiteit van het persoonlijke woord niet haaks op het nadrukkelijk publieke karakter van de kerkelijke prediking? Om het in de woorden van de Renate uit het hierboven aangehaalde drama-fragment te zeggen: op de kansel kan een woord niet groeien, is geen plaats voor een geduldig openstaan voor het moment waarop het is gerijpt, maar moet het noodgedwongen 'in de knop worden geplukt.' Kanseltaal is institutionele proclamatie-taal; zij staat niet toe dat men wácht op het verlossende woord. 'Je kunt niet altijd en overal met iedereen over alles praten' - zo karakteriseerden we de opvatting waarin de Bonhoeffers van huis uit waren grootgebracht. Tijd, plaats, gesprekspartners, gespreksonderwerp - het verlossende woord wordt afhankelijk van situatie en context. De kerkelijke verkondiging moet in dit verband daarentegen als een 'groot woord' zijn ervaren, dat werd gesproken ook als het geen 'groot moment' betrof.

Voor de teleurstellende ervaringen met de kerkelijke prediking die in de familie Bonhoeffer zijn opgedaan is de opening van de gevangenisroman veelzeggend. (FT 73vv.) Bonhoeffers beschrijving komt overeen met wat hij in zijn jeugd heeft meegemaakt, bij de keren dat er in Berlijn-Grunewald werd gekerkt.^[42] Het is zondag, en de oude mevrouw Karoline Brake komt uit de kerk. Op weg naar huis vervult de neergang van de cultuur en het verval van de traditie haar met zorg. De zondagsrust wordt met voeten getreden en de 'angst voor de stilte' die uit het luidruchtige gedrag van de jongeren spreekt, is tekenend voor het algemene verval. Maar is de kerk dan niet een baken, een steunpunt in de crisis van een cultuur, die de taal van het zwijgen niet meer beheerst? Integendeel, de oude burgemeestersvrouw heeft zojuist weer 'een miserabele preek' gehoord, waar ze alleen maar boos over kan worden. 'Wat voor

een geklets heeft ze weer aan moeten horen! Kon men het haar kinderen en kleinkinderen kwalijk nemen, dat zij haar sinds jaar en dag alleen naar de kerk lieten gaan?' Ze geeft haar kleinzoon hebben gelijk die zegt dat hij nu toch wel die 'domineeswijsheid' is ontgroeid. 'Grootmoeder (...), ik begrijp eigenlijk niet dat je dit zondag na zondag aan kunt horen', had hij tegen haar gezegd. Ze had geantwoord dat het er in de prediking niet om ging dat je telkens iets nieuws hoorde, maar dat het goed ('recht') was wat er gezegd werd. Welnu, deze zondag had ze niets nieuws gehoord, maar ook niets goeds. Stelde het christendom in zijn huidige vertegenwoordigers nog iets voor? Zij houdt haar hart vast, gezien de kwaliteit van het verkondigde woord. 'Het was geklets, en dat was het ergste wat er voor haar op de kansel kon gebeuren.' Immers: 'Elke slechte preek is een nagel aan de doodskist van het christendom. En het hielp niet het nog langer te ontkennen: 'hier, in deze voorstad in elk geval, was het Woord Gods tot geklets geworden!'

De kordate vrouw - die zowel trekken van Dietrich's grootmoeder Julie Bonhoeffer als die van Ruth von Kleist-Retzov, grootmoeder van Maria von Wedemeyer en toegewijd bondgenote van de Belijdende Kerk, draagt - wil het er echter niet bij laten zitten: 'Zij zou ervoor zorgen, dat deze oude mooi-prater van de kansel zou verdwijnen, of dat een tweede predikant, een verkondiger van het Woord Gods, hier beroepen zou worden.' Al haar pogingen om 'deze kletser' tot andere gedachten te brengen waren op zijn ijdelheid en leeg ambtsbewustzijn stukgelopen. Sindsdien ontweek hij haar ook, omdat - zij is ervan overtuigd - hij bang voor haar is. Ze bleef echter wel zijn kerkdiensten bezoeken, hoewel ze allang niet meer er op hoopte uit zijn mond het Woord van God te horen. Maar nu was de maat vol. 'Het ging haar daarbij niet om de persoon: ze had in de loop der jaren wel geleerd om in al het geklets vast te houden aan die paar woorden waar waarheid in stak'. Ze had het zo zelf haar leven lang wel vol kunnen houden. Maar het is haar nu niet meer om zichzelf, maar om de gemeente te doen. 'De gemeente, de hele woonplaats, haar eigen familie bleef verstoken van het Woord Gods en dat betekende, dat het gehele leven vroeg of laat zijn oriëntatie zal verliezen.' Zou het misschien Gods gericht zijn, dat Hij aan deze generatie zijn Woord onttrekt? Maar dan nog zou zij Hem 'aan zijn Woord houden en hem niet loslaten, tenzij hij haar zegende.'

Het verwondert Frau Brake dat zij nagenoeg de enige kerkganger is die zich beklagt over het niveau van de

prediking. Zij is de enige, met de oude koster; een toevoeging die van belang is om aan te geven dat de prediking hier niet met een intellectuele of culturele standaard wordt gemeten, en dat de herkenning van menselijke kwaliteit beslist niet aan rang of stand gebonden is. (vgl. WEN 21v.) In de verkondiging van deze morgen had zij niets anders gehoord 'dan nietszeggende declamaties en goedkope praatjes', maar juist de culturele elite laat het in haar oordeel afweten. 'Waarom schieten de "Gebildeten" zo in hun oordeel te kort?', vraagt Frau Brake zich af. Als ergens de kostbaarheid van het woord wordt gekoesterd, dan toch daar? - zo kunnen we haar vraag in het licht van het voorafgaande begrijpen. Maar haar eigen milieu laat haar met haar verontwaardiging alleen. 'Weliswaar gingen ze nauwelijks naar de kerk, maar wanneer ze naar een doop- of huwelijksdienst moesten, dan vonden ze de toespraak - zo noemden ze dan de preek - altijd heel mooi, heel artistiek, heel modern en heel dicht bij het leven staand ('lebensnahe').' (FT 79)

Haar buurvrouw, 'Frau Direktor Warmblut', die zij op deze zondagmorgen op weg naar huis ontmoet, is het levende bewijs van deze zelfmisleiding van de burgerlijke klasse. In de dialoog die zich tussen Frau Brake en haar buurvrouw ontspint, steekt Frau Direktor bewonderend de loftrumpet over de preek van die morgen; over de 'lieve God', de 'lieve kerk' en over de 'lieve dominee, die zo menselijk, zo dicht bij het leven en zo mooi kan spreken'. Grootmoeder Brake maakt haar echter deelgenoot van haar tegengestelde overtuiging, 'dat de dominee de gemeente wel naar de mond heeft gepraat, maar niet Gods Woord verkondigd heeft.' En met des te meer verontwaardiging vervolgt zij haar weg naar huis. 'Dit vroom geklets heeft toch met christendom niets van doen; het is nog gevaarlijker dan het meest flagrante ongelooft.'

En nog is zij in haar oordeel niet genoeg op de proef gesteld. Thuisgekomen, onderhoudt nota bene haar eigen dienstmeisje haar nog eens over de verdiensten van deze dominee en zijn preekkunst! Al aan de manier waarop hij zich over de kansel buigt en zijn armen uitstrekt, kun je merken 'dat hij zich op de kansel thuisvoelt'. Een man met gevoel, heel verheven, dat kun je zo zien. Je kunt hier echt merken dat je in de stad woont. 'Bij ons op het dorp daar hadden we een ander, zo eentje die heel monotoon altijd maar over de bijbel sprak en zo.' (FT 83)

Uit deze laatste opmerking blijkt dat hier meer dan jeugdervaringen worden weergegeven; ook het verzet van de

dialectische theologie in het spoor van Karl Barth, die de verkondiging herontdekte en haar opnieuw aan de bijbel bond, tegen de vrijblijvende vrijzinnigheid van de 19e eeuwse liberale theologie die de verheffing van het religieuze gevoel centraal stelde, schemert door in Bonhoeffers beschrijving. Door deze confrontatie - die wat Bonhoeffer betreft in het voordeel van de eerste uitviel - was zijn studietijd ook gestempeld geweest. Maar het roman-fragment is relatief arm aan theologie. In de maatstaf, die hier goede van slechte prediking van elkaar onderscheidt, herkennen we, meer nog dan de theologie van Barth, de familie van Bonhoeffer: de criteria waaraan men daar het gewone menselijke woord wilde toetsen: tact, eenvoud, echtheid, tegenover het gewild interessante en het extravagante. Dat zijn de zorgvuldigheidseisen waaraan blijkbaar ook de woordverkondiging moet voldoen. Voor retorische trucs, exhibitionisme van gevoelens en exploitatie van emoties is er dan geen plaats meer. Dan liever een prediker, 'die heel monotoon altijd maar over de bijbel spreekt'.

Het is alsof Dietrich Bonhoeffer met die laatste opmerking zichzelf wil beschrijven: allesbehalve een begaafd prediker, die nooit volle kerken heeft getrokken. Een haperende voordracht met een stem die wat in de keel bleef hangen. En als zijn catechisanten in de Berlijnse Sionskerk hem hebben horen preken, oordelen ze spontaan: 'Die willen we hier niet als dominee. Hij laat zulke grote stiltes vallen, dat het lijkt alsof hij niet weet wat hij moet zeggen!'^[43] Een predikant, die zijn stof niet zocht in bloemrijke taal of een gevoelige dictie, maar in de bijbeltekst, die hij in een eenvoudige stijl, met een enkel welgekozen beeld, wilde uitleggen.

Verwachtte Bonhoeffer dat daarmee zijn verkondiging wel kon voldoen aan de voorwaarden die hij thuis aan het gesproken woord had leren stellen? Als hij in 1941 hoort van een familielid, dat de boodschap heeft gekregen nog maar een half jaar te leven te hebben, vraagt hij zich af, wat hij zou doen als hem zo'n tijding zou treffen. 'Ik geloof dat ik proberen zou, net als vroeger theologie te doceren en vaak te preken.' (GS VI, 523; 19.2.41) Men kan zeggen, dat hij op dat moment zijn doopbrief nog niet geschreven, waarin hij de krachteloosheid van de christelijke verkondiging zo scherp aan de kaak stelt; dat hij ook de roman nog niet heeft gecomponeerd, waarin van de kerkelijke prediking een karikatuur wordt gemaakt. Maar ook nadat hij dat wél gedaan heeft, blijft hij geloven in de waarde van de verkondiging. Op de dag voor zijn dood, houdt hij voor zijn medegevangenen nog een kerkdienst, leest de bijbel en preekt. ^[44] Blijkbaar stuiten we hier op een constante in zijn

werk, een basisovertuiging waarin hij tot het einde toe heeft geleefd: in het woord van God schuilt een tegoed, dat zich door het tekort van het menselijk woord niet laat opheffen. 'We lijden niet aan het feit dat er te veel gepreekt wordt, maar daaraan, dat er teveel verkeerd gepreekt wordt', had hij ooit geschreven.^[45] Waaraan Bonhoeffer bij 'verkeerde prediking' dacht, daarvan hebben we nu een idee; aan de vraag wat hij daarentegen verstond onder goede prediking moeten we straks een volgend hoofdstuk wijden.

^[1] Zijn stem schijnt niet buitengewoon welluidend te zijn geweest. W.-D. Zimmermann, die in 1932-'33 college bij Bonhoeffer liep in Berlijn, herinnert zich zijn 'keelstem', 'zonder enige pathos, bijna wat monotoon'. (W.-D. Zimmermann, Wir nannten ihn Bruder Bonhoeffer. Einblicke in ein hoffnungsvolles Leben, Berlijn 1994, 21; ik citeer uit het nog niet gepubliceerde manuscript).

^[2] Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 19v.

^[3] Gecit. bij Mayer/Zimmerling, Mensch hinter Mauern, 21. Vgl. daarentegen de opmerking van Dietrich's tweelingzuster Sabine Leibholz: 'Immer wendete er seinen Blick ganz voll dem Menschen zu, zu dem er sprach.' (in: W.-D. Zimmermann, Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer. Ein Almanach, München 1964, 27) Wellicht verklaart de intimiteit van de familierelatie het verschil?

^[4] Zimmermann, Bruder Bonhoeffer, 105.

^[5] Zimmermann, a.w., resp. 56v., 100, 38. Zijn zus Emmi Bonhoeffer, aan het woord in: Zimmermann, Begegnungen, 29 schrijft: 'Er war selbst ein Fragender. Gerede war ihm unerträglich.' Dat Bonhoeffer zichzelf wel als dominant ervaren heeft, en daar ook geleden heeft is een andere zaak; in Tegel spreekt hij tegenover Bethge van zijn "'tyrannischen" Natur' (WEN 166; 28.11.43), terwijl hij hem eerder al eens over zijn 'gewisse Gewalttätigkeit' (door hem zelf verafschuwd) had geschreven (GS II, 397; 1.2.41).

^[6] Vgl. C. Gremmels, "'Seit Du einmal vor vielen Jahren..." Unbekannte Passagen aus den Briefen von Dietrich Bonhoeffer und Eberhard Bethge', in: C. Gremmels/W. Huber

(hrsg.), Theologie und Freundschaft. Wechselwirkungen: Eberhard Bethge und Dietrich Bonhoeffer, München 1994, 135 - 153, 138. Gremmels voegt Bethge's redactionele weglating uit een briefcitaat uit WE weer in, die ook in de DBW-uitgave van de gevangenisbrieven zal worden opgenomen: 'Wärest Du dagewesen, Eberhard, Du hättest als einziger mir den Freundschaftsdienst der Wahrheit erwiesen.' (WEN 194).

[7] Brautbriefe, 158. Al voegt ze er wel aan toe dat het sinds de dood van haar vader en haar broer - beiden stierven aan het front - wel wat anders is geworden.

[8] idem, 43.

[9] idem, 102.

[10] idem, 146.

[11] idem, 153.

[12] idem

[13] idem, 203.

[14] idem, 169v.

[15] Vgl. WEN 134, 145, 168.

[16] De 'goede machten' uit het gelijknamige gedicht - als gezang 398 in het Liedboek der Kerken opgenomen - zijn dan ook in eerste instantie profaan bedoeld (WEN 435v; vgl. idem, 90 (3.7.43)). Vgl. ook idem, 136: '... letzten Ende faßt sich die Welt doch zusammen in ein paar Menschen, die man sehen und mit denen man zusammen sein möchte...' (13.10.43)

[17] Vgl. idem, 168v. (30.11.43): '... das Füreinandereintreten ist ein Erbstück, das alle Familienglieder mitgekriegt haben.(...) Der Wunsch, alles durch sich selbst sein zu wollen, ist ein falscher Stolz. Auch was man anderen verdankt, gehört eben zu einem...'

[18] Sabine Leibholz-Bonhoeffer, gecit. in: Zimmermann, Begegnungen, 15v.

[19] FT 87.

[20] Gecit. bij Zimmermann, Begegnungen, 29v.

[21] Vgl. de beschrijving van Bonhoeffers alter ego Christoph uit de roman die hij in de gevangenis schreef: 'Diese freimütige Worte und die aufrechte Haltung des Siebzehnjährigen, der (...) völlig unbefangen vor dem Major stand, stachen wohlthuend von dem falschen Lächeln des jungen Mannes in der Gala-uniform ab.' (FT 115)).

[22] Vgl. echter ook FT 87, over 'der Großmutter, die zu schweigen verstand...'

[23] Vgl. FT 90: 'Eine Erwidrigung auf das Wort seines Vaters, der ihm schlechthin der Maßstab für alles war, kam für Christoph nicht in Betracht.' Dat niet alleen zijn vader, maar ook zijn leermeester Adolf von Harnack een vormende rol in Bonhoeffers zuinigheid op het woord kan hebben gespeeld, kan men opmaken uit Bonhoeffers herdenkingsrede bij Harnack's begrafenis, waar hij deze eerst kenschetst als bij uitstek een theoloog, een 'spreker over God', en dan opmerkt: 'Es entsprach seiner Art, hier nur wenig zu sagen, lieber viele Worte zu wenig, als in diesen Dingen ein Wort zuviel. Hier mußte alles ganz wahrhaftig und ganz einfach zugehen. Aber das Wenige was er sagte (...) hat uns genügt.' (GS III, 61 (1930)).

[24] Gecit. in: Zimmermann, Begegnungen, 15.

[25] J. Zutt, gecit. in Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 638. In dit verband kan ook worden gewezen op de zakelijke stijl - met af en toe een understatement (vgl. de mededeling over de filmopname die men van hem wil maken op WEN 65) - van de in WEN opgenomen brieven van Karl Bonhoeffer aan zijn zoon.

[26] Emmi Bonhoeffer, 'Das Haus in der Wangenheimstrasse', in FT (eerste uitgave, München 1978), 174 - 180, 176.

[27] De laatste 15 jaar moderne literatuur doet Bonhoeffer af als 'dunne limonade', die het ontbreekt aan helderheid en substantie. Zij wordt gekenmerkt door 'bijna altijd een slechte, onvrije taal'. (WEN 166; vgl. 213) Vgl. voor meer over Bonhoeffers verhouding tot de literatuur, Wendel, a.w., 196vv.

[28] Brautbriefe, 119 (14.1.44)

[29] In een eerste versie van deze passage laat Bonhoeffer Heinrich zeggen: 'Van mens tot mens met jullie spreken, dat kunnen we pas als we het onbevungen woord en de onbevungen daad van de ander weer zonder argwaan kunnen

aanvaarden.' (FT 65, noot 43) Uit het feit dat deze passage tot drie keer toe herschreven is, mogen we afleiden hoezeer Bonhoeffer door deze ervaring van uitsluiting werd belast. Hij legt Christoph hier ook in de mond: 'Ik weet wat voor een stille kracht er in een goed burgerlijk huis leeft. Dat kan niemand weten, die er niet in is opgegroeid.'

[30] Vgl. WEN 200 (24.12.43): 'Ich habe die Einsamkeit trotz aller Entbehrungen doch auch lieb gewonnen. Sehr gern spreche ich mit einem oder zwei Menschen; aber jede große Ansammlung von Menschen und vor allem jedes Gerede und Geschwätz ist mir ein Greuel.' (De toevoeging: 'Maria wird es in dieser Hinsicht nicht leicht mit mir haben', begrijpen we nu in het licht van het voorafgaande nu beter.)

[31] Aldus Renate en Eberhard Bethge in hun inleiding op de eerste uitgave van FT (1978), 12.

[32] Een door Bonhoeffer weer doorgestreepte variant voegt er (te?) bloemrijk nog aan toe: 'Das frei quellende Wort des einen ist der Zauberstab der die reine Quelle des Wortes beim anderen hervorruft.' (FT 136)

[33] GS III, 168vv. (Colleges Christologie, 1933). Christus wordt als 'Logos' opgevoerd, de sprekende ander. Hij is echter als Woord 'onuitsprekelijk', zodat ten overstaan van hem alleen het zwijgen past.

[34] Vgl. nogmaals als parallel de colleges Christologie, 1933. De dialoog waarin het geheim van de ander niet wordt gerespecteerd, maar opgeëist, is die tussen Pilatus en Jezus. 'Der Mensch vernichtet das Wer, das ihm gegenüber steht. "Wer bist Du?", fragt Pilatus. Jesus schweigt. Der Mensch kann die gefährliche Antwort nicht abwarten. Der Logos erträgt den Gegenlogos nicht. Er weiß daß einer sterben muß. So tötet er den eben Befragten.' (GS III, 172)

[35] WEN 403: 'Niemand erfährt das Geheimnis der Freiheit, es sei denn durch Zucht.'

[36] Zie voor de biecht m.n. de colleges Seelsorge 1935-1939 in GS V, 372v., 396 - 402; vgl. ook GL 93vv. De biecht kan op haar beurt weer ontaarden als zij als een vrome prestatie wordt beschouwd. Dan wordt ze 'die letzte, abscheulichste, heilloseste, unkeuscheste Preisgabe des Herzens, sie wird zum wollüstigsten Geschwätz.' (idem, 100v.) Voor meer vindplaatsen en een analyse van de betekenis van de biecht bij

Bonhoeffer, zie H.R. Pelikan, Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers. Äußerungen, Grundlinien, Entwicklung, Wenen 1981, 161vv.

[37] '... so werden doch die einzelnen richtenden Gedanken dadurch begrenzt und zum Ersticken gebracht, daß man ihnen niemals das Recht einräumt, zu Worte zu kommen.' (idem).

[38] Zimmermann, Bruder Bonhoeffer, 101.

[39] Brautbriefe, 203.

[40] Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 58vv.; vgl. ook mijn Grond onder de voeten, 90 vv.

[41] Karl Bonhoeffer, 'Lebenserinnerungen. Geschrieben für die Familie', in: J. Zutt e.a. (hrsg.), Karl Bonhoeffer zum Hundersten Geburtstag am 31 März 1968, Berlijn 1969, 8 - 107, 20.

[42] FT 77, noot 16.

[43] Wendel, a.w., 20; vgl. ook Zimmermann, Begegnungen, 44, 46 en Bethge's inleiding op GS IV, 7v.

[44] Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 1036v.

[45] 'Was ist Kirche?', GS III, 288.

Wachten op het verlossende woord. Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God, Frits de Lange, Baarn 1995

Hoofdstuk 4. *Deus dixit* (Het tegoed van het Woord van God)

In een brief, waarschijnlijk in het voorjaar van 1940 geschreven, reageert Bonhoeffer op het door een brievenschrijfster uitgesproken oordeel, dat de huidige kerk volledig achterblijft bij haar pretentie en een totale reformatie behoeft. Dat oordeel werd uitgesproken in een brief, die verloren gegaan is, zodat we niet kunnen vaststellen op welke kritiek op de kerk Bonhoeffer precies had te antwoorden. Duidelijk uit zijn 'brief aan een onbekende vrouw' (naar later bleek was Ruth Roberta Heckscher, oudste dochter van Spes von Kleist de geadresseerde) wordt in elk geval wel de achtergrond van de kritiek, alsook de richting waarin de schrijfster oplossingen zoekt.

Aan Bonhoeffers antwoord kan men merken, dat hij het woord richt tot iemand die zijn sociale achtergrond deelt en die zich net als sommigen in zijn familie aan de kleinburgerlijke bekrompenheid van veel kerkmensen stoort. Maar is dit gebrek aan 'Bildung' van de kerk nu de oorzaak van het feit dat de kerk achter blijft bij de eisen van de tijd, en ligt haar redding nu in het inlopen van haar culturele achterstand, in een nieuwe creativiteitsimpuls in liturgie en gesproken woord? De brieven schrijfster schijnt het Bonhoeffer te hebben gesuggereerd, maar al meteen aan het begin van de brief zegt hij haar in dit opzicht teleur te moeten stellen. In de eerste plaats is de reformatie van de kerk niet onze zaak, maar die van God; vervolgens is de enige maatstaf van goed en slecht in de kerk Christus zelf en niet een of andere culturele standaard. Kerkmuziek en liturgie - blijkbaar stoorde de schrijfster zich bijzonder aan het benedenmaatse wat in dit opzicht in de kerk werd gepresteerd - moeten niet aan esthetische, maar aan theologische criteria worden gemeten; 'theo-logisch' hier dan in de meest letterlijke zin van het woord: aan het Woord van God. 'Het is veeleer opnieuw de sterke concentratie op de zaak zelf, op het Woord Gods en de Heilige Schrift, die ons iets "mooi" of "lelijk" doet lijken.' (GS III, 39) In dit opzicht - aldus Bonhoeffer - hebben de geringen en onaanzienlijken waaruit de kerk van oorsprong bestaat een fijnere neus dan de 'Gebildeten' waartoe de brieven schrijfster en Bonhoeffer zelf behoren; de culturele elite laat het in veel gevallen afweten als het om het tonen van ruggegraat gaat en om een daad van liefde en eenvoudig gebed. Beter een slechte smaak en weten waar het als christen op

aankomt, dan omgekeerd een goede smaak en aan de beslissende kern van het christelijk geloof voorbijleven. In dit verband stoort Bonhoeffer zich ook aan de exploitatie van gevoelens waarvan zich het 'Pastorenpathos', dat we reeds ironiserend zagen beschreven in het romanfragment, bedient. Nog erger vindt Bonhoeffer echter de 'gebildete' predikant, die daar zijn neus voor op haalt en aan die valkuil denkt te kunnen ontsnappen door zijn gemeente 'met zijn "Bildung" te verblijden, in plaats van met evangelie van Jezus Christus.' (idem, 41).

4.1. De diepte en het gewicht van een woord

In dit verband komt Bonhoeffer dan uitvoerig op het probleem van de taal van de verkondiging te spreken. Wat hij de briefschrijfster daarover doet weten blijkt voor onze thematiek van groot belang. Het is tekenend voor Bonhoeffers visie op het spreken over God in de kerkelijke verkondiging.

'U voert het hele probleem terug tot de taal, en ik geloof zeker dat u dat terecht doet. En nergens wordt mijn verlegenheid om u te antwoorden groter dan hier. De taal is in de evangelische kerk, die de kerk van de prediking van het Woord Gods is, geen uiterlijkheid. Ik begrijp het zo goed, dat u er zich telkens weer aan ergert, dat wij zulke grote en laatste dingen, die een mens anders nauwelijks een keer in zijn leven over zijn lippen krijgt, zo vanzelfsprekend en alledaags uitspreken. U hebt ook helemaal gelijk, als u zegt dat een woord als zonde, genade, vergeving een heel andere klank, een geheel ander gewicht krijgt, als het eens door een mens wordt uitgesproken, die anders zo'n woord nooit uitspreekt. Het woord dat uit een lang zwijgen komt voordat het aan het licht treedt, weegt zwaarder dan hetzelfde woord uit de mond van een kletser. Ik ben het verder ook met u eens dat we sommige woorden gewoon niet meer moeten gebruiken, omdat ze versleten zijn. Men heeft overigens altijd weer gezegd dat er veel minder zou moeten worden gepreekt, om de woorden een sterkere nadruk te verlenen.' (GS III, 41v.)

We herkennen in dit oordeel over de kerkelijke prediking volop de zoon van Karl Bonhoeffer, die heeft geleerd dat een woord pas gewicht krijgt als men het eerst als een kostbaar kleinood in zijn innerlijk heeft gekoesterd, voordat men het aan de openbaarheid prijsgeeft. Iedereen kan niet altijd en overal over alles spreken, laat staan over God, leerde men in huize Bonhoeffer. Welnu, de zuinigheid in het spreken, de schroom voor het grote woord dat om een groot moment vraagt - de theoloog geworden Dietrich Bonhoeffer is blijkbaar bereid ook het spreken over God daaraan te meten.

Moet de wekelijkse verkondiging dan maar worden afgeschaft, moet de kerk dan maar meer zwijgen en minder spreken? In elk geval een kwantitatieve reductie in haar spreken doorvoeren? De briefschrijfster suggereert het, maar wordt daarin door Bonhoeffer tegengesproken. Had hij ook als niet eens geschreven: 'niet dat er teveel gepreekt wordt is een probleem, maar dat er teveel verkeerd gepreekt wordt'? Blijkbaar heeft Dietrich niet alleen in Karl Bonhoeffer, maar ook in Karl Barth een theologische vader; naast de invloed van de man, 'die niet elke zondag alleen wilde spreken', heeft hij ook die van een theologie ondergaan, waarvan het hart ligt in de kerkelijke prediking, centraal in de zondagse liturgie. Bonhoeffer noemt in deze brief de suggestie om maar wat meer te zwijgen, dan ook best te begrijpen, maar tegelijk ook een beetje "tendentieus", en gewild. Alsof een predikant eigenlijk niet zou weten wat zwijgen is! Bonhoeffers antwoord terzake is interessant genoeg om omstandig te worden geciteerd:

'Wij predikanten ervaren het ontelbare keren in het pastoraat, dat een bijbelwoord uit de mond van een zieke of een arme en eenzame iets heel anders is, dan wanneer wij het zelf zouden zeggen. Wij zwijgen daarom ook vaak genoeg, alleen al om ons ambt niet als geestelijke routiniers te vervullen. Maar we weten toch, dat we moeten spreken en vaak niet mogen zwijgen, ook al deden we dat graag. U moet zich nu maar eens verplaatsen in onze situatie, waarin we van 's morgens vroeg tot 's avonds laat met de grootste woorden van deze wereld "beroepshalve" moeten omgaan, lezend, studerend, biddend, onderwijzend, dopend, trouwend, begraven, predikend. We kunnen dan niet dankbaar genoeg zijn wanneer men ons dan zegt wat we verkeerd doen, waar we eenvoudig, misschien wel met hart en ziel, in het luchtledige aan het praten zijn ['In das

Leere-Worte-Machen- verfallen']]. Maar vooral willen we graag weten, hoe we het beter zouden kunnen doen. Met een radicale paardekuur, zoals het schrappen van de woorden kruis, zonde, genade enz. uit onze woordenschat, komen we er toch niet. In de eerste plaats laat zich kruis niet door guillotine vervangen, omdat Jezus nu eenmaal aan het kruis stierf. In de tweede plaats zou misschien het woord "voedertrog" in plaats van "kribbe" voor een moment een goede keuze zijn, maar na de derde of vierde keer net zo versleten zijn. Natuurlijk zijn er woorden die we moeten schrappen, vooral de lievelingswoorden die we zelf hebben gemunt, maar we moeten nu eenmaal in woorden spreken. Of de "omgangstaal van de gemiddeld opgeleide" het meest juiste is, weet ik niet. De taal van Luther was dat in elk geval niet. Ik geloof dat we helemaal niet naar een of andere stijl van spreken moeten zoeken. Daarbij wordt men al te gemakkelijk zelfgenoegzaam. Niemand doet er nu eenmaal wat aan, dat het christendom 2000 jaar oud is en een eigen taal spreekt. Deze eenvoudige taal van de bijbel moet, naar mijn overtuiging, rustig blijven staan. (...) Maar het komt echter daarop aan, uit welke diepte zij komt en in welke omgeving zij staat. En nu moet ik u tenslotte toch nog iets 'geestelijks' zeggen. U kent zeker de boeken van Bernanos? Wanneer daar de dominees iets zeggen, dan heeft hun woord gewicht. Dat komt niet voort uit een of andere linguïstische overweging of waarneming, maar heel eenvoudig uit de dagelijkse, persoonlijke omgang met de gekruisigde Christus. Het is de diepte, waaruit een woord moet ontspringen, als het van gewicht wil zijn. Men kan ook zeggen, dat het hierop aan komt, of we ons dagelijks aan het beeld van de gekruisigde Christus willen laten beoordelen en tot omkeer laten oproepen. Waar het woord om zo te zeggen onmiddellijk van het kruis van Jezus Christus zelf vandaan komt, waar Christus ons zo tegenwoordig is, dat hij rechtstreeks zelf ons woord spreekt, alleen daar kan het gevaar van de geestelijke kletszucht worden uitgebannen. Maar wie van ons kan helemaal daarop geconcentreerd leven?' (GS III, 42v.)

Een aantal elementen uit deze brief komen ons inmiddels bekend voor. Op de kostbaarheid van het woord en de waarde van het 'lange zwijgen' hebben we al gewezen; bij de voorwaarde 'diepte', waaraan Bonhoeffer het gewicht van een woord wil meten en bij de nadruk op de 'omgeving' die haar betekenis bepaalt, kunnen we ons in het licht van het voorgaande hoofdstuk ook iets voorstellen; het woord van God is blijkbaar ook een persoonlijk woord, dat situationeel dient te

worden gesproken en gehoord; aan dezelfde kwaliteitscriteria waaraan men in huize Bonhoeffer een woord mat, dient het ook in de kerk gemeten te worden. Daarom spreekt een arme en zieke het soms beter dan zijn pastor en doet deze er dan beter het zwijgen toe, onderkent hier de zielzorger Bonhoeffer. Ook al plaatst deze zich hier nadrukkelijk in de reformatorische traditie en haar kerkopvatting - de kerk als 'de verkondiger van het Woord Gods' -, het is veelzeggend dat hij hier het pastoraat noemt als context van de verkondiging, de gesprekssituatie waarin van aangezicht tot aangezicht met elkaar verkeren, eerder dan de publieke en relatief anonieme preek. Zou deze aandacht voor het pastoraat als context van de verkondiging niet ook in verband gebracht mogen worden met het belang dat in zijn opvoeding aan het intieme, persoonlijke gesprek werd toegekend? De persoonlijke gesprekssituatie wordt ook hier in elk geval van wezenlijk belang geacht voor het toetsen van het kerkelijk spreken over God. Wij komen in het volgende hoofdstuk op Bonhoeffers visie op de zielzorg terug.

Er is echter iets dat nog meer de aandacht trekt in deze brief, en dat naar voren komt wanneer men hem vergelijkt met de Gedanken zum Tauftag, die Bonhoeffer straks in de gevangenis zal schrijven. Er zitten straks zo'n vier jaar tussen beide teksten, en dat is dan te merken. Over de kerk zal Bonhoeffer in de doopbrief veel minder zelfverzekerd zijn dan hier. Het vertrouwen in het kerkelijk ambt is in 1940 minder geschokt dan in 1944, zo blijkt. Hier staat de predikant in elk geval nog midden in de kerk, en de kerk nog midden in het dorp. We moeten soms spreken, zegt Bonhoeffer, ook al doen we soms liever het zwijgen toe. Het ambt vraagt van ons, dat we nu eenmaal niet woordloos catechiseren, dopen, trouwen, begraven enzovoort. De bange vraag, of dat alles dan niet beter ook maar achterwege kan blijven omdat het zonder betekenis is geworden, komt hier niet binnen Bonhoeffers horizon op; iets dat later wel gebeurde in de gevangenis.

Maar we willen niet zozeer de aandacht vestigen op de verschuivingen, maar op de herkenbare constanten tussen beide teksten. En dan valt ons het feit op dat ook hier, vier jaar voor de doopbrief, Bonhoeffer de 'Sprachnot' van de kerk niet in eerste instantie localiseert in een tekort dat in de beschrijvende mogelijkheden van de taal, maar veeleer - of kan men stellen: nagenoeg uitsluitend? - in de pragmatische context van dat spreken. Het voorstel om bepaalde woorden uit de traditie door andere te vervangen, kan naar zijn oordeel soms een tijdelijk verfrissend effect hebben en als de mogelijkheid zich voordoet zal men het ook niet moeten laten. Maar het is

niet de uiteindelijke oplossing voor het probleem van een falende verkondiging. De historische herkomst van het christendom hoeft niet te worden verloochend; de eenvoudige taal van de bijbel kan 'rustig blijven staan'.

Het is daarentegen vooral 'de diepte waaruit een woord moet komen, wil het gewicht hebben', waar het op aan komt, zo lazten we. Dat woord 'diepte' zou uiterst vaag gebleven zijn als Bonhoeffer het niet meteen zou hebben verduidelijkt. Hij wijst in de direct volgende zinnen op het beeld van de gekruisigde Christus, dat men voortdurend voor ogen moet dragen. Wie dat doet, aldus Bonhoeffer, hoort het Woord van God om zo te zeggen ('sozusagen') onmiddellijk vanaf het kruis; dan is Christus ons zo tegenwoordig dat hij zelf rechtsstreeks ('geradezu') ons woord spreekt.

Een paar raadselachtige en compacte zinnen, die wat de helderheid van hun formulering betreft wellicht vragen oproepen, maar waarin we wel het levend hart van Bonhoeffers theologie voelen kloppen. Duidelijk wordt dat Bonhoeffer zich voor de 'diepte' waaraan een verantwoord spreken over God ontspringt, niet aan algemene spraakvoorwaarden wil binden, maar eerder aan een bijzondere, theologische maatstaf denkt. Hij pleit voor een intensieve meditatiepraktijk, die Christus tot voorwerp heeft. Nader: 'het beeld van de gekruisigde Christus'. Een geestelijke omgang, waarbij men zich het beeld van de gekruisigde in gedachten voorstelt, Christus voor de geest haalt. Een woordloos gebeuren dus, waarbij een beroep op ons visuele voorstellingsvermogen wordt gedaan. Het gesproken woord van de verkondiging ontspringt aan de intensiteit van dit zwijgende beeld. De visuele re-presentatie van Christus kan dan zo geconcentreerd worden beoefend, dat de geloofservaring als het ware van aggregatietoestand verandert. Het lijkt dan alsof - 'sozusagen' - Christus zelf zo present is, dat 'hij zelf ons woord spreekt'. De rollen zijn dan in de ervaring van de gelovigen blijkbaar omgedraaid, zij hebben met Christus stuivertje gewisseld; wij spreken niet meer over Christus, maar Hij spreekt door ons, rechtsstreeks. Hij, het object van ons geloof, wordt zo tot subject van ons spreken over God.

Het gemak waarmee sommige theologen de geloofstaal willen immuniseren tegen kritiek, door haar van een goddelijke wijding te voorzien, vindt bij Bonhoeffer dus geen steun. 'De taal is in de evangelische kerk geen bijzaak.' Hij bindt het kerkelijk spreken dan ook aan een aantal algemene voorwaarden, wil het effectief kunnen zijn. Zoals elk woord, is ook het christelijke woord voor zijn werkingskracht afhankelijk

van de geloofwaardigheid van de spreker ('diepte') en de context van de gesprekssituatie ('omgeving'). Maar in laatste instantie is ook het spreken dat aan deze voorwaarden voldoet, wil het uiteindelijk toch geen geklets worden, op zijn beurt nog weer gebonden aan een bijzondere, ultieme maatstaf: het Woord van Christus zelf. Hier wordt het kerkelijk spreken niet meer aan een linguïstisch, maar aan een theologisch criterium onderworpen: verantwoord spreken over God moet zich aan het spreken van God zelf in Christus willen meten.

4.2. 'God zelf moet op zondagmorgen spreken...'(Het a priori van Karl Barth)

Kan dat dan, God zelf aan het woord? Hier stuiten we op Bonhoeffers theologisch vooroordeel, dat hij deelde met de dialektische theologie in het spoor van Karl Barth en dat zich in twee woordjes laat samenvatten: Deus dixit. Het impliceert als onopgeefbare vooronderstelling dat (1) God zelf spreekt in (2) Jezus Christus. Aan het menselijk spreken over God van theologen gaat dus het horen vooraf. Voordat wij over God spreken, spreekt God over zichzelf. Al ons spreken over Hem is een spreken achteraf, en moeten we toetsen aan het zijne. De concentratie op Christus en de intense spiritualiteit waarin dit a priori werd gehuld, is specifiek voor Bonhoeffer. Maar de vooronderstelling dat in het menselijk spreken over God de sprekende God zélf zich aan het woord meldt, deelde hij met Karl Barth.

Hoe sterk de precieze invloed van Barth op Bonhoeffer is geweest, is in de Bonhoeffer-interpretatie nog steeds een punt van discussie;^[1] feit is in elk geval dat zij ingrijpend geweest is. 'Zelden heb ik in mijn theologische verleden een verzuim dieper betreurd, dan dat ik niet eerder ben gegaan', erkent Bonhoeffer in een brief aan E. Sutz (GS I, 19), als hij in 1931 Barth in Bonn heeft meegemaakt en diep van de man en zijn colleges onder de indruk is geraakt. Kort daarvoor had hij in New York met een voordracht in 1931 over 'The Theology of Crisis and its Attitude Toward Philosophy and Science' op zijn amerikaans gehoor de indruk gevestigd een hartstochtelijk verdediger van de zaak van Barth te zijn. (GS III, 110 - 126) Al veel eerder had hij echter met de geschriften van Barth kennis

gemaakt. En sinds hij in 1925 diens opstellenbundel Das Wort Gottes und die Theologie had gelezen, was zijn denken beslissend door de kritische wending die Barth in de theologie voltrok gestempeld. Zonder voorbehoud zegt de student Bonhoeffer het in een werkstuk uit 1925 Barth na, dat wanneer God in de bijbel spreekt, de mens het niet kan horen, maar alleen God zelf. 'Het gelijke kan slechts uit het gelijke gekend worden, God uit God.' Hoe ooit dan nog over God te spreken? Bonhoeffers oplossing is die van Barth, en uiteindelijk dezelfde als die we in de bovengeciteerde 'brief aan de onbekende vrouw' tegenkwamen, al is hij abstracter geformuleerd: 'Het object van kennis schept bij het subject organen voor het kennen in de akt van de kennis zelf.' (DBW 9, 312) Alleen God zelf kan zich hoorbaar en verstaanbaar maken. Bonhoeffer zou voortaan een weliswaar kritische en zelfstandige, maar toch een besliste bondgenoot blijven van Barths theologie.^[2]

Barth beschouwde zijn ontwerp als een antwoord op de 19e eeuwse liberale theologie, waarin God tot verlengstuk van menselijke denken en handelen was gereduceerd, ten koste van het Góð zijn van God; er werd naar hartelust nog over God gesproken, maar wat beschreef men daarbij, aldus Barth, meer en anders dan zichzelf en zijn eigen verheven religieuze en morele gevoelens? In de colleges 'Geschiedenis van de systematische theologie van de 20e eeuw' die Bonhoeffer van 1931 - 1933 aan de Berlijnse universiteit hield (GS V, 181 - 227 / DBW 11, 139 - 213), schetst hij de 'Wende' die Barth in zijn breuk met deze theologie voltrok. Met weliswaar een aantal kritische vragen met de strekking: 'hoe nu verder?' aan het eind, maar in de kern opnieuw zonder wezenlijk voorbehoud, zodat men soms niet meer weet wie er aan het woord is, Barth of Bonhoeffer.

Barth wilde weer 'recht von Gott reden' - daar lag zijn motivatie, stelt Bonhoeffer in zijn college theologiegeschiedenis vast. Natuurlijk is diens theologie ook door de culturele context van de Eerste Wereldoorlog getekend, maar hij moet toch primair als theoloog, en niet als cultuurfilosoof worden verstaan. 'Barth komt niet uit de loopgraven, maar van een Zwitserse dorpskansel.' 'De wending voltrekt zich dus niet als iets algemeen historisch, maar binnen de theologie: men wil werkelijk weer "goed over God spreken." ' Voor Bonhoeffer ligt het uitgangspunt van Barths 'crisistheologie' dan ook niet in de loopgraven, maar op de preekstoel: 'Hier moet "Gods woord" worden verteld, d.w.z. hier moet Gods spreken tot stand komen. En toch spreek ik, de mens. Ik moet spreken, en toch, niet ik, maar God zelf. Ik moet erkennen dat ik daartoe niet in

staat ben. Ik kan toch niets anders doen dan over God spreken, in de verwachting dat Hij van mijn spreken iets maakt dat het van zichzelf uit nooit kan zijn, zijn eigen Woord. In deze problematiek van de prediking en de zorg om haar neemt Barths theologie haar uitgangspunt. (...) God zelf moet om zondagmorgen 10 uur spreken. Van die gebeurtenis hangt alles af. Daarentegen is het van ondergeschikt belang of de preek spiritueel of eenvoudig, opwindend interessant of vervelend is. De woorden van de prediker zijn als de spaken in een rad; het gat in de midden blijft leeft, d.w.z. God zelf zorgt ervoor dat het wordt opgevuld en dat de spaken hun functie vervullen.' (GS V, 216v./ DBW 11, 196)

Barths intentie is het om weer ruimte te scheppen voor Gods vrije handelen in de theologie. 'God is de komende. Dat is zijn transcendentie. Men kan Hem slechts "hebben", als men Hem verwacht. In plaats van over religie moet er aan het begin van de theologie over het Woord van God worden gesproken.' Religie is en blijft immers mensenwerk, het spreken over Gods Woord veronderstelt dat hij zelf moet zeggen, dat Hij het absolute begin is. 'Slechts waar Hij zelf spreekt, weten we iets van Hem. Geen enkel achteraf gepostuleerd openbaringsbegrip maakt Hem aan het spreken. Slechts uit de zichzelf voltrekkende openbaring kennen we God als de niet verder te funderen en alles funderende aanvang.' (GS V, 219 / DBW 11, 199)

Hoe nu ooit nog over God te spreken, als er zo'n diastase tussen God en mens bestaat, hoe kan Gods woord dan ooit nog door mensenlippen worden gesproken, hoe ooit nog het 'Woord in de woorden' te horen? Dat kan alleen door 'een wonder', constateerde de jonge Barth en zijn 'theologie van de crisis'. De latere Barth zocht ook naar mogelijkheden om niet alleen negatief-afgrenzend, maar positief de sprekende God ter sprake te brengen. In de Kirchliche Dogmatik, die hij vanaf 1932 begint te schrijven, probeert hij zijn diastatische visie op het spreken Gods te modificeren. Aanvankelijk met zijn leer van de drie 'gestalten' van het Woord Gods, waarin de prediking als het verkondigde Woord Gods zich dient te onderwerpen aan de bijbel (het geschreven Woord Gods), dat op zijn beurt weer getuigt van de openbaring van God in de geschiedenis van Israël en in de persoon van Jezus Christus (het geopenbaarde Woord Gods). Later, in zijn verzoeningsleer reserveert Barth de aanduiding 'Woord Gods' steeds meer uitsluitend voor Jezus Christus. Hij alleen is het Woord Gods; bijbel en prediking getuigen van dat Woord Gods. Zij worden

niet meer paradoxaal met het Woord geïdentificeerd, maar vormen er een ana-logie ('Ent-sprechung') mee.^[3]

Wanneer Bonhoeffer nu in zijn schets uit 1931 de menselijke (on)mogelijkheid om God ter sprake te brengen niet direct als een logische paradox uiteenlegt, maar concreet wijst op de persoon van Jezus Christus als het verstaanbare Woord Gods, dan mogen we hier duidelijk reeds een eigen accent zien, dat hij vanuit zijn eigen theologische vooronderstellingen aanbrengt; zó vinden we het dan bij Barth (nog) niet terug: 'Gods zelfopenbaring geschiedt in de persoon van Christus en wel op verstaanbare wijze. Dit woord, Christus, is werkelijk God zelf in zijn totale vrijheid, tegelijk echter gehuld in het kleed van de geschiedenis, de menselijkheid. Weilswaar is God iets totaal anders ('ganz anderes') dan de mens. Maar wanneer Hij spreekt, dan spreekt hij verhuld, d.w.z. menselijk. (...) Wij zouden niets van Hem weten als Hij zo niet zou komen. Dat Hij zo komt, is zijn geheim. (...) Het Woord Gods is bij uitstek petitio principii. Deus dixit - dat aan te nemen is het begin van alle echte theologische denken.' (GSV, 219/ DBW 11, 199)

Dat een dergelijke theologische inzet kerkelijk vruchtbaar, maar wijsgerig niet zonder problemen is, weet ook Bonhoeffer. Kan theologie nog wel wetenschap zijn als ze met zulke a priorische vooronderstellingen inzet? Bonhoeffer erkent openlijk dat zo'n theologie, die God tot subject van theologie maakt voordat hij vervolgens weer haar object wordt, in zekere zin weerloos is; maar de winst van deze inzet - en men merkt dat hij alle accent daar wil plaatsen - is veel groter dan het verlies: de theologie krijgt weer oog en oor voor het God-zijn van God in zijn handelen, sluit Hem niet op in haar spreken, maar luistert eerst in ontvankelijkheid, alvorens Hem ter sprake te durven brengen. 'Voorwerp van de theologie is alleen de Logos Theou, het zichzelf funderende handelen van God. Achter deze aanvang kunnen we niet meer terug.' (idem)

4.3. Het gegeven Woord (de concentratie op de christologie)

Bonhoeffer had, zo duiden we al aan, ook wel bezwaren tegen Barths theologie. Maar zij wegen niet op tegen de fundamentele verbondenheid die hij ervaart: Barth leert hem theoloog, een

spreker-over-God te worden, anders dan de kenner van religie die de liberale traditie van hem wist te maken; een prediker, die meer doet dan het opwekken van religieuze gevoelens, zoals de dominees uit zijn jeugd, maar in wiens woord God zelf ter sprake komt. De theologie van het Woord gaf de theologie weer terug aan de kerk, en stelde haar opnieuw in dienst van de verkondiging. Zo gaf de dialectische theologie ook de universiteitstheoloog Bonhoeffer (terug) aan de kerk. Bonhoeffers punten van kritiek op Barth had hij reeds in zijn dissertatie en zijn habilitatie onder woorden gebracht; ik duid ze hier slechts kort aan. Zij behelsden het actualisme en individualisme van Barths theologische kenleer, en de abstracte willekeur die daaruit volgt voor de ethiek. Hoe kan men ooit concreet Gods gebod verkondigen als alleen door een wonder een mensenwoord tot Godswoord kan worden? De lutheraan Bonhoeffer blijkt God en mens in tweede instantie veel dichter opeen te willen denken, dan de calvinist Barth. Terwijl de laatste de kennis van God verankert in het kennende individu, legt Bonhoeffer haar vast in de gemeenschap van de kerk. Al voordat Barth zijn kerkelijke dogmatiek (1932) begon te publiceren, had Bonhoeffer een ecclesiologie ontworpen (Sanctorum Communio, 1927), waarin de kerk niet alleen als object van de theologie werd voorgesteld, maar als haar vooronderstelling. Ik ga hier niet verder in op de divergenties tussen Barth en Bonhoeffer, maar merk alleen op dat Bonhoeffers kritiek op Barth ten diepste niet door andere wijsgerige of theologische vooronderstellingen werd ingegeven, maar juist door de nog sterkere nadruk op het centrale element uit de christelijke traditie waarmee hun beider theologie inzette, en dat hen meer tot bondgenoten maakte dan dat het hen verdeelde: de veronderstelling dat God in Jezus Christus zijn Woord gesproken heeft. Terwijl Barth aanvankelijk alle nadruk legt op de daad van soevereine vrijheid van God in dit spreken, accentueert Bonhoeffer het gesproken zijn; God heeft zijn Woord gegeven, benadrukt Bonhoeffer in Akt und Sein. Zijn vrijheid bestaat in het feit dat hij zich in vrijheid gebonden heeft aan mensen. Dat concrete feit moet ook aan elk actualisme, waarbij God zich na zijn eventuele, maar volstrekt contingente spreken in een onaantastbare en ontoegankelijke aseitas terugtrekt, een eind maken. 'God is niet vrij van de mens, maar voor de mens. Christus is het Woord van de vrijheid Gods.' (AS 85). In de gepredikte Christus, aldus nog steeds de Bonhoeffer van Akt und Sein (1931), is God 'tastbaar', is Hij 'te hebben' in zijn Woord in de kerk. De openbaring wordt daar min of meer vastgehouden. (AS 109)

De inzet bij en het accent op de christologie is een structureel element in heel Bonhoeffers theologie, en wordt naarmate zij zich verdiept en ontwikkelt, alleen nog maar nadrukkelijker. Daarmee bedoelen we niet te zeggen dat we ook steeds meer expliciete christologische reflectie in zijn werk aantreffen; wel dat hij daarin een alsmaar intensievere driehoeksverhouding toestaat tussen de ervaringen die hij opdoet in kerk, kerkstrijd en verzet, zijn theologische reflectie en zijn op Christus gecentreerde vroomheid. De vraag 'Wie is Christus voor ons vandaag?', waarmee Bonhoeffer in de gevangenis zijn gedachten over een niet-religieuze interpretatie van het christelijk geloof inzet, ligt aan de basis van heel zijn theologie. Zijn theologie is van christocentrisme doortrokken, ook zonder dat zij voortdurend expliciet tot christologie wordt. Dit christocentrisme wordt op zijn beurt gevoed door een geloofservaring, die men - als men er maar geen wereldvlucht in leest - best en vorm van Christusbystiek mag noemen.^[4]

Die vroomheid komt men in het vroege werk misschien nog slechts sporadisch tegen; ook al is Christus daar meer dan een chiffrage, toch oogt Bonhoeffers christologie dan nog wat bloedeloos en bleek. Een uitspraak uit de brieven als: 'We moeten ons altijd weer heel lang en heel rustig in het leven, spreken, handelen, lijden en sterven van Jezus verdiepen, om te leren kennen, wat God belooft en wat hij vervult' (WEN 425; 21.8.44), zoeken we in het vroegere werk te vergeefs. 'Christus als het Woord Gods' lijkt dan soms een beeld dat niet boven haar metaforische functie in het betoog uitkomt. Maar gaandeweg wordt Christus voor Bonhoeffer meer dan een theologische constructie, en groeit Hij uit tot een levende werkelijkheid, tot dragende grond onder zijn theologische existentie. In de metafoor 'Christus als het Woord van God' ontmoet Bonhoeffer dan de sprekende God zelf, die hem oproept Hem te volgen.^[5]

De religieuze ervaring die aan deze verdieping - Bethge spreekt van een 'overgang van theoloog naar christen' - ten grondslag ligt, onttrekt zich aan onze waarneming; Bonhoeffer zelf heeft nooit iets over het hoe, waar en wanneer van zijn 'bekeringsgeschiedenis'^[6] losgelaten; hij heeft dat als een persoonlijke intimiteit beschouwt, waarover men veelzeggend zwijgt. In 1936 schrijft hij wel aan Elisabeth Zinn, de vrouw die ooit bijna zijn levensgezellin was geworden, 'dat hij veranderd is'. Hij erkent haar dat hij niet meer de ambitieuze theoloog van een aantal jaren geleden is. Hij verklaart zich nader: 'Toen kwam er iets anders, iets wat mijn leven tot op de dag van vandaag heeft veranderd en omvergeworpen. Ik ontdekte voor

het eerst de bijbel. Dat is ook weer heel moeilijk uit te leggen. Ik had al vaak geprekeerd, ik had al veel van de kerk gezien, erover gesproken en geschreven - maar ik was nog geen christen geworden...' (GS VI, 367v.)^[7] Hoe men deze ervaring ook interpreteert, een feit is dat wie Bonhoeffers theologie ervan wil abstraheren niet meer in staat is haar ooit te begrijpen. Het engagement en de spiritualiteit waarvan Bonhoeffers theologie is doordrongen komen volledig in de lucht te hangen als men niet vaststelt, zoals Ebeling dat simpelweg in 1955 deed: 'Het is nu eenmaal zo: hij heeft Jezus Christus ontmoet.'^[8]

4.4. Christus als idee en als aanspraak

Deze constatering is van doorslaggevend belang voor Bonhoeffers visie op het spreken over God. Het 'Woord Gods' was voor hem geen chiffrage, maar levende werkelijkheid. In de persoon van Jezus Christus heeft hij de persoonlijk tot hem sprekende God ontmoet.

Zijn colleges Christologie van 1933 leggen - juist in hun academische strengheid - van deze ontmoeting rekenschap af. Alleen al de opbouw is daarin verrassend veelzeggend: het eerste hoofddeel is getiteld 'De tegenwoordige Christus - het "pro me"', terwijl Bonhoeffer pas in het tweede deel 'de historische Christus' behandelt. De actualiteit van de levende Christus staat voor hem voorop. Bonhoeffer benadert Christus theologisch met behulp van het persoonsbegrip, zoals hij dat aan de toenmalige filosofie kon ontleen. Maar ook zijn eigen religieus-humanistische opvoeding spreekt hier haar woordje mee. (vgl. hfdst. 3) Christus is voor hem de persoon bij uitstek, die - en dat acht Bonhoeffer kenmerkend voor het persoonlijke - zich onttrekt aan de greep waarmee mensen elkaar begripsmatig proberen te 'begrijpen' en tot beheersbaar eigendom wensen te maken. Het unieke van Christus is, wanneer men dit persoonlijkheidsbegrip een religieuze spits geeft, dat Hij de volstrekt Transcendente is. Bonhoeffer weet hetzelfde ook in de geloofstaal van de christelijke traditie te formuleren: in Jezus Christus is God aanwezig. Dat is dan ook het a priori dat hij in het spoor van Karl Barth in de theologie als vertrekpunt wil innemen. 'Deze ene God-mens is het uitgangspunt van de christologie.' (GS III, 181)

Maar waar is Christus dan voor ons actueel tegenwoordig, stel dat Hij meer is dan een historische Jezusfiguur? Als Hij zich per definitie onttrekt aan het menselijke begrip, hoe is er dan ooit nog zinnig over hem te spreken? Bonhoeffer antwoordt dat Christus ons tegenwoordig is in het menselijke woord van de verkondiging. 'De presentie van de voorgegeven God-mens Jezus Christus bestaat op verhulde wijze voor ons in de aanstootgevende gestalte van de verkondiging. De verkondigde Christus is de werkelijke Christus.'(idem) Christus present in het menselijke woord - wordt hier nu niet van de religieuze nood (het onvermogen om over God te spreken) een theologische deugd gemaakt? Neen, antwoordt Bonhoeffer dan, hier wordt slechts de weg die God zelf gegaan is na-gedacht. God heeft zich in Christus zelf op mensenmaat willen laten snijden. Hij heeft zich, zegt de bijbel, vernederd en is ingegaan in de menselijke werkelijkheid. Die menselijke werkelijkheid, aldus Bonhoeffer, omvat een drietal aspecten, voorzover zij vanuit de sprekende, de lichamelijke of de sociale mens wordt gezien. In die drie gebinten van onze werkelijkheid is volgens hem ons ook de gestalte van Christus tegenwoordig: als taal (woord), als materie (sacrament) en als samenleving (gemeente).

Een gespannen theologische opbouw, deze laatste constructie. Het gaat ons er hier niet om of zij houdbaar is. Wel signaleren we het primaat dat Bonhoeffer in dit verband toekent aan de 'Christus als Woord'. De paragraaf met dit opschrift zet zo in: 'Christus, het Woord, is de waarheid. Waarheid is nergens anders te vinden dan in het woord en door het woord. Geest is oorspronkelijk woord en taal, en geen kracht, gevoel en daad. "In de beginne was het woord ... en door het Woord zijn alle dingen gemaakt." (Joh. 1,1-3). Slechts als woord is de geest ook kracht en daad. Gods Woord schept en vernietigt. "Het Woord Gods is ... scherper dan een tweesnijdend zwaard, en het dringt door" (Hebr, 4, 12). Gods Woord draagt de vernietigende bliksem en de levend makende regen. Als Woord vernietigt het en schept het de waarheid.' (GS III, 184)

In aansluiting op het bijbelse spreken bindt Bonhoeffer hier God op het woord. De taal is voor God het voorkeursmedium. Een fictieve stelling (want wie heeft ooit God letterlijk horen praten?), die echter veelbetekenend in zijn consequenties is: zij maakt van God een menselijke God, waarmee te communiceren valt. God is geen stomme kracht, die men ondergaat, geen substantie, waarop men stuit, maar een Woord dat een beroep op mensen doet. Het had ook anders kunnen zijn. 'Het is een willekeurig spelletje om te vragen of God zich ook anders dan

door het woord geopenbaard zou kunnen hebben. Natuurlijk heeft God de vrijheid, zich anders te openbaren of voor ons onbekende wegen te gaan. Maar God heeft zich in het Woord geopenbaard, Hij heeft zichzelf aan het Woord gebonden, om daarmee tot de mensen te spreken. Hij verandert dat Woord niet.' (GS III, 184)

In zijn uitleg van het bijbelse scheppingsverhaal, Schöpfung und Fall, waarover Bonhoeffer kort daarvoor college had gegeven (1932/33), had hij ook nadrukkelijk een pleidooi voor het woordkarakter van het christelijk godsbegrip gevoerd. God scheidt de wereld door zijn woord, en gaat niet als substantie in haar op, zegt Bonhoeffer daar in het spoor van Genesis. (SF 38) Wordt daarmee Gods Woord van den beginne dan niet gereduceerd tot een mensenwoord? Neen, oordeelt Bonhoeffer, want dan was er geen wereld van de grond gekomen. Hij dicht aan het oorspronkelijke Godswoord een performatieve kracht en werking toe, die onze woorden node missen. Het woord van God is een 'Tatwort', dat doet wat het zegt. Het fungeert niet als symbool, betekenis, idee van een zaak, maar het stelt de benoemde zaak zelf present. (SF 39)^[9] Wat bij ons hopeloos uiteenvalt, is bij God onlosmakelijk verbonden: de indicatief en de imperatief, het bevel en het gebeuren.

Wij zijn echter, zo stelt Bonhoeffer ook in de colleges Christologie vast, uit deze eenheid van het 'daadwoord' (dabar) gevallen. 'De gevallen schepping is niet meer de schepping van het eerste, scheppende woord.' (GS III, 188) Het woord van God legt zichzelf eenduidig uit. Deze identiteit van woord en zaak heeft in onze wereld echter plaats gemaakt voor dubbelzinnigheid. De continuïteit tussen woord en werkelijkheid is verbroken. De eerste taal is verwoest. (idem, 171) De mens staat daarom temidden van een stomme, tot zwijgen gebrachte wereld, en hoort slechts nog zichzelf, en niet meer God aan het woord in de dingen. (SF 131v.) Met de bijbel (vgl. het 'waar zijt gij?' van Gen. 3, 9) legt Bonhoeffer de oorzaak van deze afwezigheid van het Woord, deze godsstilte, bij ons zelf: het is de mens zelf die zich aan 'de aanspraak' ('Anrede') van God heeft onttrokken. (SF 101)^[10] Dat wij God niet meer als de Levende het Woord tot ons horen richten is een gevolg van de zonde.

Rest ons dan slechts het zwijgen? Op dit punt zet Bonhoeffer in het spoor van Barth zijn theologisch a priori in: Christus als het Woord van God dat de mensen opnieuw wil aanspreken temidden van hun zwijgende wereld. Een Godswoord dat de gestalte van een mensenwoord heeft aangenomen, en zo onder

het tegendeel van zijn zwakheid zijn kracht bewijst. Bij het woordkarakter van Christus denkt Bonhoeffer niet aan een symbool of teken. Dat zou opnieuw het woord binnen mensenbereik hebben gebracht. Symbolen en tekenen zijn ons product, onze schepping. Bonhoeffer kenschetst het goddelijke Woord daarentegen als wat het van den beginne af aan was: aanspraak. Scherp plaatst hij in dit verband het woord als 'idee' tegenover het woord als 'aanspraak' tegenover elkaar. Terwijl Christus 'het Woord in de gestalte van de levende aanspraak op de mens (is), (is) het menselijke woord echter het woord in de gestalte van een idee. Aanspraak en idee zijn de grondstructuren van het woord. Maar beide sluiten elkaar uit.'

Bonhoeffer zet zich hier af tegen de filosofische traditie waarin hij was groot geworden: het idealisme. Zij staat voor hem model voor het zondige denken tout court. Het menselijk denken wordt beheerst door het woord opgevat als een idee, constateert hij. Wie dan in termen van 'idee' Christus als Woord van God beschrijft maakt hem tot een tijdloze, eeuwige waarheid, voor iedereen altijd en overal toegankelijk. 'Het Woord als aanspraak staat daarmee in tegenstelling. Terwijl het woord als idee bij zichzelf kan blijven, is het woord als aanspraak slechts mogelijk tussen twee partijen. Uit aanspraak ontstaat antwoord en verantwoording. Het is niet tijdloos, maar het maakt geschiedenis. Het woord ligt helemaal in de vrijheid van de spreker besloten. Zo is het eenmalig en telkens nieuw.^[11] Zijn aanspraakskarakter zoekt de gemeenschap. Het waarheidskarakter van dit aansprekende woord maakt, dat het daarin gemeenschap zoekt, dat het zijn tegenover in de waarheid wil stellen. Waarheid is niet iets dat in zich en voor zich in zichzelf rust, maar iets, wat tussen twee partijen geschiedt. De waarheid geschiedt slechts in de gemeenschap. Pas hier bereikt het woordbegrip zijn volle betekenis.' (GS III, 185)

Zoals we in zijn verzet tegen de 'idee' een duidelijk verzet tegen het idealisme proeven, zo in zijn waarheidsbegrip een toenadering tot het existentialisme. De waarheid is geen correspondentie tussen zaak en idee, maar zij is persoonlijk. Maar hoe schatplichtig hij ook is aan de filosofie, zijn intentie is hier niet wijsgerig, maar theologisch. Zo wenst hij Christus als Woord Gods te verstaan: als persoonlijke aanspraak, die de mens om antwoord vraagt, ter ver-antwoording roept. 'Christus wordt tot een vergevende en gebiedende aanspraak.' (idem, 186)

Door Christus als een actief en gemeenschap zoekend Woord van God op te voeren ziet Bonhoeffer de kloof tussen mensenwoord en godswoord in zekere zin gedicht: omdat God zelf in mensentaal spreekt, valt er ook weer menselijk over God te spreken. Maar betekent Gods aanpassing aan het menselijke woord ook dat hij er helemaal in opgaat en slachtoffer wordt van haar zonde: de scheiding tussen woord en werking, denken en doen? Neen, Christus blijft Góds krachtdadige, werkelijkheidscheppende Woord, en neemt als zodanig gestalte onder ons aan. Het Christuswoord is als aanspraak van Godswege als woordverkondiging onder ons present en actief, maar vervolgens ook - en dat nog steeds als Gods Wóórd - als sacrament, en tenslotte - ook als gestalte van Gods Wóórd - als gemeente.

Bonhoeffer versmalt het Woord Gods dus niet tot de preek. Het is meer dan het woord op de kansel, het is ook sacrament en gemeente, materie en sociale gemeenschap (vgl. hieronder en ook 4.3.). Maar gesproken taal is het toch zeker ook. 'Christus is niet alleen tegenwoordig in het woord van de kerk, maar ook als woord van de kerk, d.w.z. als het gesproken woord van de prediking. (...) Christus' tegenwoordigheid is zijn er-zijn als prediking. In de prediking is de gehele Christus tegenwoordig, de vernederde en de verhoogde. (...) Zou dit niet waar zijn, dan zou zijn niet de vooraanstaande plaats die de Reformatie aan haar toekende, toekomen. Deze plaats komt ook de meest eenvoudige preek toe. De prediking is de armoede en de rijkdom van de kerk. Zij is de gestalte van de tegenwoordige Christus, waaraan we gebonden zijn en waaraan we ons hebben te houden. Wanneer niet de gehele Christus in de prediking besloten ligt, dan valt de kerk uiteen.' (GS III, 187)

4.5. Het Onuitsprekelijke

Ten aanzien van de verhouding tussen mensenwoord en Godswoord in de prediking stelt Bonhoeffer dat men tussen beide geen exclusieve identiteit moet willen postuleren. Men moet hun verhouding naar analogie van de christologie tekenen: zoals God zich heeft vernederd door zich in Christus in vrijheid te willen binden aan de menselijke conditie, zo geldt op dezelfde manier: 'Het mensenwoord van de prediking is Gods woord dankzij de vrijwillige binding van God, waarmee God zich aan het mensenwoord heeft gebonden. Luther: "Naar

deze mens moet je wijzen en zeggen: dat is God!". Wij variëren: op dit mensenwoord moet je wijzen en zeggen: dat is Gods Woord. (...) Zo is Christus in de kerk tegenwoordig als gesproken woord, niet als muziek en ook niet als kunst. Tegenwoordig als oordeel en vergeving. Met evenveel nadruk moeten daarbij twee dingen worden vastgesteld: ik zou niet kunnen preken als ik niet wist dat ik Gods Woord sprak - en: ik zou niet kunnen preken, als ik niet wist, dat ik Gods woord niet sprak. Menselijke onmogelijkheid en Gods belofte zijn één.' (GS III, 187)

De preektheorie die Bonhoeffer hier ontwikkelt - en die ons in het volgende hoofdstuk nog bezig zal houden - vertoont gelijkenis met die van de vroege Karl Barth. Beiden gaan uit van een structureel tekort van het menselijke woord en een genadig tegoed van het goddelijke. Maar terwijl volgens de jonge calvinist Barth de diastase tussen Godswoord en menselijk woord niet groot genoeg kon blijven worden ingeschat (immers: finitum non capax infinitum, het eindige kan het oneindige niet bevatten), brengt de lutheraan Bonhoeffer ze vanuit de incarnatie (dus let wel: het blijft alleen van Godswege) weer heel bij dicht in elkaars nabijheid.

We kunnen straks echter niet bij Bonhoeffers homiletiek stilstaan, als we niet nadrukkelijk nog eens hebben geconstateerd dat voor hem de verkondiging niet opgaat in de preek. God spreekt niet alleen van de kansel, Hij doet dat ook - zo hoorden we hem stellen in zijn colleges Christologie - in het sacrament, en als gemeente. Bonhoeffer voert het sacrament op als Wóórd, en ook de gemeente als Wóórd. Wat dat eerste betreft horen we: 'Het sacrament is Woord van God, want het is verkondiging van het evangelie. Het is geen mysterie of stomme symboolhandeling, maar door het woord geheiligde en geduide handeling. (...) Het Woord in het sacrament is een vlees-en-bloed-geworden woord.' (GS III, 188) 'Bestaat er een sacraments-Christus en een predikings-Christus? Onderscheidt zich de als sacrament tegenwoordige van de als Woord tegenwoordige? Neen. Het is de ene oordelende en vergevende Christus, die zowel hier als daar Woord is. (...) Het sacrament is het brood en wijn geworden Woord Gods.' (GS III, 192) Ten aanzien van het tweede (de gemeente) laat Bonhoeffer volgen: 'Wat betekent het dat Christus als Woord ook gemeente is? Het betekent dat de Logos van God in en als gemeente een ruimtelijk-tijdelijke extensiteit bezit. Christus, het Woord, is geestelijk-lichamelijk tegenwoordig. (...) Het Woord is in de gemeente voorzover de gemeente ontvanger van openbaring is. Het Woord is echter ook zelf gemeente, voorzover de gemeente

zelf openbaring is en het Woord de gestalte van een geschapen lichaam wil bezitten.' (GS III, 193)^[12]

We kunnen hier nu niet verder het spoor van deze sacramentsleer en ecclesiologie vervolgen. Wel laat zich concluderen dat Bonhoeffer aan het Woord Gods dat aan de kerk is toevertrouwd blijkbaar eenzelfde werkingskracht toedicht die hij ook aan het scheppende Woord Gods van in den beginne toe had gekend: wanneer het Woord van God gesproken wordt, creëert het zijn eigen werkelijkheid, wordt de afstand tussen woord en ding opgeheven, wordt de naam de zaak, wordt het woord vlees en bloed, tijd en ruimte. De Logos is 'machtvolles Schöpferwort.' (GS III, 193) Deze nadruk op de concreetheid van het woord van God zorgt ervoor dat toch, bij alle accent die de woordverkondiging bij de lutheraan Bonhoeffer ook ontvangt, evangelieverkondiging nooit kan opgaan in verbalisme.^[13] Integendeel, zo lijkt het, wie het te goed van het goddelijke woord zo hoog oplaadt als Bonhoeffer hier wil, zal eerder gaan lijden onder haar machteloosheid, als de kerk in haar verkondiging teveel in lege woorden blijft hangen.

Het Woord Gods is bij Bonhoeffer van een kaliber waarbij het menselijk woord verbleekt. Het is Góds Woord, en voordat we het ter sprake brengen, moeten we beseffen in welke verhouding we ertoe staan. Het begin van de colleges Christologie wil ons daartoe uitnodigen. De enige adekwate houding tegenover het Godswoord is, zo horen we daar, zwijgen. We citeerden al eerder (1.3.) uit deze passage, maar hij is nu beter te verstaan. Hij staat in de context van de sprekende God, en niet in die van de zwijgende. Het zwijgen waartoe Bonhoeffer hier oproept is een zwijgen uit eerbied voor het te goed van het Woord, niet een zwijgen dat voortkomt omdat het Woord zich aan ons heeft onttrokken, echo van een stom heeal.

'De leer van Christus begint met zwijgen. "Zwijg stil, het is het Absolute" (Kierkegaard). Dat heeft niets met mystagogisch zwijgen van doen, dat in zijn stomheid heimelijk geklets van de ziel met zichzelf is. Het zwijgen van de kerk is zwijgen voor het Woord. Terwijl de kerk het Woord verkondigt, valt zij in werkelijkheid zwijgend voor de Onuitsprekelijke neer: 'Zwijg stil, kniel neer voor het onuitsprekelijke' (Cyrillus van Alexandrië). Het gesproken woord is het onuitsprekelijke, dit onuitsprekelijke is het Woord. Er moet worden gesproken, het

is de grote oorlogskreet (Luther). Vanuit de kerk de wereld in geschreeuwd, blijft het echter toch het onuitsprekelijke. Over Christus spreken betekent zwijgen, over Christus zwijgen, betekent spreken. Het juiste spreken van de kerk dat voortkomt uit het juiste zwijgen is verkondiging van Christus. (...) Spreken over Christus zal hier dus spreken in de zwijgende ruimte van de kerk moeten zijn. In het deemoedige zwijgen van de aanbeddende sacramentsgemeente doen we hier aan christologie. Bidden is zwijgen en schreeuwen tegelijk, voor het aangezicht van God in zijn Woord. Om dit object, zijn Woord Christus, zijn wij als gemeente verzameld.' (GS III, 167)

Sterker dan zo had Bonhoeffer nauwelijks het tegoed van het goddelijke én de grenzen van het menselijke woord kunnen omschrijven. Hij blijft binnen de reformatorische concentratie op de woordverkondiging denken, maar is zich als geen ander bewust van het feit dat de extremen van zwijgen en schreeuwen elkaar raken ten overstaan van de sprekende God. Bonhoeffer ontwikkelt zijn theologische theorie van de kerkelijke verkondiging als lutheraan, die in het spoor van Karl Barth weer had geleerd dat God zélf in de kerk ter sprake wil komen. Maar het is enerzijds de van huis uit meegekregen schroom voor het Grote Woord, die hem behoedt voor het overslaan van zijn stem, anderzijds ook de geloofsontmoeting met de levende Christus zelf die een religieuze huiver en ootmoed uitlokt, die hem ervan weerhoudt Hem op begrip te willen brengen.

In een kerstmeditatie uit 1940 lezen we over het kerstkind: 'Slechts stamelend kan men zijn naam uitspreken, kan men proberen te omschrijven wat er met deze naam wordt omsloten. De woorden hopen zich op en buitelen over elkaar heen, als ze moeten uitdrukken wie dit kind is.' (GS IV, 573) Dan lijken er meer woorden nodig dan er beschikbaar zijn. Maar even verderop in dezelfde tekst blijkt dat dit teveel aan woorden voortkomt uit hun tekort aan zeggingskracht: 'We proberen in begrippen te vatten, wat er voor ons in die ene naam ligt besloten: Jezus. Deze woorden zijn echter in feite niets anders dan een woordloos zwijgen uit aanbidding voor de Onuitsprekelijke, voor de tegenwoordigheid van God in de gestalt van een mensenkind.' (idem, 575)^[14]

Tussen de sprekende God en de luisterende mens bestaat een asymetrie, die men niet van zichzelf uit moet willen vereffenen. Christus is het ons vreemde woord dat van buiten komt, extra nos, zegt Bonhoeffer Luther na. (E 249) Het komt niet uit ons op

en is niet bij ons inlijfbaar. Waarom sprak God dat Woord, waarom deed Hij er niet het ultieme zwijgen toe? We stuiten hier op een geheim, dat des te groter wordt, naarmate we er meer van te weten komen. Of anders gezegd: dat ons des te meer met zwijgen vervult, naarmate we er meer over zeggen.^[15] Drie jaar voordat Bonhoeffer in de doopbrief erkent hoeveel moeite het de kerk kost om God ter sprake te brengen, komen we bij hem in een andere brief, gericht aan leerlingen van Finkenwalde die naar het front gestuurd waren nadat het seminarie was opgeheven, woorden van gelijke strekking tegen. Zij laten duidelijk uitkomen dat deze sprakeloosheid niet voortkomt uit geloofsvertwijfeling of theologische zwakte, maar uit het besef van het geheim van God: 'Er bestaan tijden, waarin ons heel de werkelijkheid zo raadselachtig is en zo benauwend, dat elk direct woord schade schijnt toe te brengen aan het geheim. Alles, wat we over ons geloof weten te zeggen, schijnt dan zo mat en leeg te zijn tegenover de werkelijkheid, die wij meemaken en waarachter wij een onuitsprekelijk geheim geloven. Het zal jullie daar buiten nauwelijks anders gaan dan ons hier thuis: alles wat we uitspreken verwaait als in een ogenblik, alles wat we formuleren past niet meer op de werkelijkheid. Daarin kan alleen iets heel authentieks liggen wanneer ons één Woord, namelijk Jezus Christus, niet ontvalt. Deze naam blijft een woord, het Woord, waarom al onze woorden blijven cirkelen. In dit Woord alleen ligt helderheid en kracht.' (GS II, 577; 15.8.1941)^[16]

Het gesproken woord moet het dus afleggen tegenover het geheim van Christus, dat de grenzen van het woord overschrijdt. We noemden reeds het zwijgen uit de colleges Christologie, maar sluiten af door nogmaals te herinneren aan die passage uit Bonhoeffers brief 'aan een onbekende vrouw' over het beeld van Christus (4.1.), dat de gelovige bij voortdurend voor ogen moet halen, opdat Christus hem tegenwoordig wordt. Het boek Nachfolge sluit met een heel hoofdstuk onder die titel af. Het Woord van God klinkt in dat boek als de oproep tot navolging van Christus; een gebod, dat niet slechts een beroep doet op het gehoor, maar appelleert aan totale gehoorzaamheid. Opnieuw benadrukt Bonhoeffer daar, en dan vooral in het taal van de synoptici, de performatieve kracht van de evangelieverkondiging: het woord wordt pas gehoord, als het een bestaansveranderend effect heeft. Aan het slot van het boek vraagt Bonhoeffer zich echter af wat het uiteindelijke doel van de navolging van Christus is. We lezen: 'Dit is de laatste bestemming van de discipel, dat hij worden zal "als Christus". Het beeld van Jezus Christus, dat de navolger altijd voor ogen heeft, waarvoor alle alle andere beelden voor

hem verdwijnen, dringt in hem binnen, vervult hem, vormt hem om, opdat de discipel gaat lijken, ja gelijk wordt aan de Meester. (...) De volgeling kan het beeld van de Zoon van God niet aanschouwen in dode, lege bespiegeling; van dit beeld gaat omvormende kracht uit.' (N 297) Een wonderlijk slot van een boek dat nagenoeg volledig gewijd was aan het horen van de roepstem van Christus. Maar het 'Beeld van Christus' is blijkbaar voor Bonhoeffer niets anders dan wat in een ander semiotisch taalveld 'Woord Gods' heet: de transformerende heilspresentie van God. Zoals zwijgen ten overstaan van Christus voor Bonhoeffer ook een manier van spreken is, zo is het beeld voor hem blijkbaar ook een soort taal, die te hulp kan worden geroepen als het te goed van het Woord van God over de randen van het menselijke woord heenstulpt.^[17]

^[17]Dat ook de liberale Adolf von Harnack sterk zijn stempel op het denken van Bonhoeffer heeft gezet, wordt meer en meer duidelijk. Vgl. R. Staats, 'Adolf von Harnack im Leben Dietrich Bonhoeffers', in: *Theologische Zeitschrift Basel*, 37/2, 1981, 94 - 121. Staats' these dat Von Harnack de theologie van Bonhoeffer sinds 1924 'maßgebend' zou hebben beïnvloed, is weer bestreden door H.E. Tödt ('Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedenseethiek', in: *Frieden - das unumgängliche Wagnis*, IBF 5, München 1982, 114) die reeds in Bonhoeffers vroege werk (m.n. dat van Barcelona, 1928, zie GS V, 147vv.; 422) op beslissende sporen dialectische theologie stuit. Een discussie als deze is m.i. onbeslisbaar zolang ze nog in termen van meer of minder wordt gevoerd. Feit is dat Barth vanaf 1924 nadrukkelijk in Bonhoeffers theologie aanwezig is, hetgeen zich ook aan de onlangs voor het eerst gepubliceerde seminar-werkstukken laat illustreren (DBW 9, *Jugend und Studium 1918 - 1927*, m.n. het 'referaat over historische en pneumatische schriftuitleg' uit 1925, 205 - 323). Voor Bonhoeffers eigen omschrijving van zijn 'theologischer Bastard-Herkunft', zie GS I, 19 (1931). Vgl. ook zijn kenschets in WEN 411 (3.8.44): 'Ich fühle mich als ein "moderner" [= dialectische, fdl] Theologe, der doch noch das Erbe der liberalen Theologie in sich trägt'. Zijn onafhankelijkheid van Barth blijkt m.n. in de gevangenisbrieven, maar blijkt ook al uit zijn opmerking als hij gepasseerd wordt voor een bijdrage aan de feestbundel t.g.v. Barth's 50e verjaardag. Zo'n ramp is dat nu ook weer niet, want 'Ich möchte nicht als Barthianer abgestempelt werden. Ich bin ja auch keiner.' (gecit. in Zimmermann, *Begegnungen*, 50. Dat

Barths theologie hem meer deed dan hij liet blijken, lezen we in een brief aan Barth uit 1936, GS II, 284: 'Im Grunde war die ganze Zeit eine andauernde stillschweigende Auseinandersetzung mit Ihnen und darum mußte ich eine Weile schweigen.' Opnieuw blijkt het zwijgen bij Bonhoeffer veelzeggend te zijn!

[2] Voor deze karakterisering het nawoord bij SF, 142.

[3] Voor deze ontwikkeling, zie A. Grözinger, Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen, München 1991, 223vv.

[4] vgl. Abromeit, a.w., 16vv.

[5] Vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 507 over de christologie van Nachfolge die de lijn van de academische colleges van 1933 doortrekt: 'Nun zeigt sich wie er diese Christologie von ihrem akademischen Totenbrette aufrichtete, indem er den Glauben an Christus als Nachfolge interpretierte'

[6] Wellicht is het beter om met J. GlenthNj van zijn groeiend roepingbewustzijn te spreken; Bonhoeffer vergelijkt zijn positie en rol vaak met die van profeten als Mozes, Jona, Jeremia. ('Dietrich Bonhoeffers Weg vom Pazifismus zum politischen Widerstand', in: R. Mayer / P. Zimmerling, Dietrich Bonhoeffer heute, Giessen/Basel 1993, 41 - 57).

[7] Vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 248v.

[8] Ebeling, a.art., 102.

[9] Vgl. SF 39, noot 7 : 'Das Wort selbst ist Tat', onder verwijzing naar Ps. 33, 9.

[10] Vgl. GS V, 293 ('Gibt es eine christliche Ethik?', 1932): 'Die Schöpfung bleibt stumm, wenn nicht Christus redet. (...) Das Stummsein der Schöpfung ist Ausdruck ihrer Verdorbenseins.'

[11] Voor eenzelfde tegenstelling tussen idee en Woord Gods, vgl. N 162v.: 'Die Idee fordert Fanatiker (...) Die Idee ist stark. Das Wort Gottes aber ist so schwach, daß es sich von Menschen verachten und verwerfen läßt.'

[12] Vgl. voor deze wederzijdse veronderstelling van Woord en gemeente ook SC 159: '... die Gemeinde (macht) das Wort, wie das Wort die Gemeinde macht.'

[13] Vgl. GS IV, 253 (colleges Homiletik): 'Konkret is die Predigt allein dort, wo wirklich Gott in ihr sein Wort hat. Gott allein ist das concretissimum.' Vgl. in dit verband ook de opmerking van Zimmermann, Bruder Bonhoeffer, 111: 'Bonhoeffer hatte eine ganz substantielle Vorstellung von der Kraft des Wortes.'

[14] Vgl. ook het in hoofdstuk 2 reeds geciteerde WEN 175: 'Nur wenn man die Unausprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen.'

[15] "'God geopenbaard in het vlees", de godmens Jezus Christus, dat is het heilige geheim, dat de theologie dient te behoeden en te behartigen', horen we in een kerstpreek uit 1939. 'Wat een domheid te denken als zou het de opgave van de theologie zijn om Gods geheimenis te ontraadselen, het tot op de banale, geheimloze niveau van menselijke ervaring en redelijkheid naar beneden te halen! Terwijl dit toch alleen haar ambt is, Gods wonder als wonder te bewaren, Gods geheim als juist als geheim te begrijpen, ter verdedigen, te verheerlijken.' (GS III, 382) Voor de betekenis van de categorie van het geheim, zie m.n. E. Feil, a.w., 28vv. Daar ook meer verwijzingen naar Bonhoeffers werk.

[16] Bonhoeffer conformeerde zich volledig aan de tweenaturenchristologie van Chalcedon uit 451, maar interpreteerde haar negatieve en paradoxale formulering (ongedeeld-ongescheiden; onvermengd-onveranderd) als een 'alle Denkformen sprengende Aussage'. (GS III, 219)

[17] Vgl. bv. ook N 107; E 52; SF 76; GL 85v. Voor meer over het beeld bij Bonhoeffer, zie Wendel a.w., 152, 214.

Wachten op het verlossende woord. Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God, Frits de Lange, Baarn 1995

Hoofdstuk 5. Een rode appel, een glas koel water (De kerkelijke verkondiging)

Een scherp inzicht in de grenzen van het menselijk woord, gecombineerd met hoge verwachting van het tegoed van het Woord Gods - dat is Bonhoeffers uitgangspunt voor een doordenking en beoordeling van de kerkelijke verkondiging. Het Woord van God is voor hem dynamiet: een explosieve oerkracht, scheppend als in den beginne; tegelijk acht hij het menselijk woord even zwak en zondig als de mens die het in de mond neemt. En toch bindt hij in de actuele evangelieverkondiging van de kerk onlosmakelijk het eerste aan het tweede. In Nachfolge citeert hij de opdracht van Jezus: 'Gaat en predikt en zegt: Het Koninkrijk der hemelen is nabijgekomen. Geneest zieken, wekt doden op, reinigt melaatsen, drijft boze geesten uit. Om niet hebt gij ontvangen, geeft het om niet.' (Matth. 10, 7v.) Bonhoeffer acht de oproep direct toepasbaar op de kerk. Zoals Jezus in zijn twaalf apostelen door het land trok, zo stelt ook vandaag de kerk Christus tegenwoordig. 'De verkondiging wordt tot gebeuren, en het gebeuren bevestigt de verkondiging. (...) Als het Woord van de almachtige God is het daad, evenement, wonder. (...) De koninklijke genade waarmee de discipelen worden toegerust, is het scheppende en verlossende Woord van God.' (N 199)^[1]

Het oorspronkelijk Woord van God, dat als bevel en belofte de aarde tot aanzijn riep, is van onszelf uit ontoegankelijk geworden. De 'eerste taal' is in de zondeval verwoest, zo hoorden we Bonhoeffer in de colleges Christologie beweren. (GS III, 171) Maar in de colleges Homiletik die hij gedurende de jaren 1935 - 1939 te Finkenwalde hield, horen we hem de stelling verdedigen dat juist dit goddelijke oerwoord, met al zijn 'power', in de christelijke verkondiging weer hoorbaar wordt. Hoog van de toren klinkt het: 'Het woord van de prediking is niet een species van het soort "woord", maar omgekeerd: al onze woorden zijn species van het ene, oorspronkelijke Woord Gods, dat de wereld schept en draagt. Omwille van het gepredikte Woord bestaat de wereld met al haar woorden. In de prediking wordt de basis voor een nieuwe wereld gelegd. Hier wordt het oorspronkelijke Woord hoorbaar. Aan dit gesproken en te spreken woord van de

prediking valt niet te ontkomen'. (GS IV, 243) Bonhoeffer stelt zulke uitermate hoge verwachtingen aan de prediking, dat zij op zijn leerlingen wellicht een overspannen indruk hebben gemaakt. Hun leermeester blijkt echter - ook soms tot zijn eigen verbazing, als we Bethge mogen geloven - heel beslist in zijn oordeel: 'Zo moeten we weer tegen de prediking aan leren kijken.'¹² Het feit, dat hij reeds in een ander college had geconstateerd, namelijk dat het genadewoord van God 'voor ontelbare christenen tot slaapmiddel was geworden' (GS V, 366; Seelsorge) was hem onverdraaglijk.

5.1. De armoede van het Woord

We hebben reeds geconstateerd dat Bonhoeffer onder de verkondiging van het Woord Gods meer verstond dan de zondagse preek op de kansel, nu moeten we zeggen: maar dat toch

minstens ook. Ook het sacrament en de sociale gemeenschap van de gemeente, bleek hij in zijn christologie-colleges tot 'gestalten van het Woord' te rekenen. Het in Christus tot ons gesproken Woord is als Logos Theou de uitdrukking van Gods händelen; het wil vlees en bloed, tijd en ruimte worden in deze wereld. Desondanks insisteert Bonhoeffer - en daarmee staat hij in de traditie van de Reformatie - op het woordkarakter van de openbaring en op de centrale plaats die in de kerk daarmee aan de woordverkondiging gegeven wordt. (vgl. SC 159)

Dat dit alles voor hem geen dode traditie, maar levende werkelijkheid vormde merken we bijvoorbeeld in het jaar 1940. In het voorjaar van dat jaar, als de Duitse troepen in een ware orgie van daadkracht over Europa heenwalsen, bezingt Bonhoeffer de 'heerlijkheid van het Woord'. 'Wat moet het woord van de kerk nog betekenen in een wereld waarin de daden hun taal zo overweldigend spreken? Is het niet overbodig geworden? Moeten wij ook niet eenvoudig ons in het gelid van deze daden opstellen en in plaats van alle woorden gewoon meedoen? De daad is geloofwaardig.' Zo opent deze tekst, waarvan alleen nog een fragment bewaard is gebleven. Bonhoeffer merkt vervolgens op dat ook kerkmensen hun

steentje aan deze 'daadkracht', die het woord van de kerk heeft overstemd, hebben bijgedragen. Zij hebben aan deze hegemonie van de daad gecollaboreerd. 'De daden hebben hun eigen gewicht. Ze walsen woordeloos over alles heen, wat zwakker is dan hen. Ze laten het liggen en vertreden het. (...) Dat is de immanente wet van de daad.'

Midden in deze lofzang op de daad blijft Bonhoeffer echter naar het Woord van God vragen. Hij vermoedt er een onvermoede kracht in. 'Het Woord van God is er en is het enige waarover de daad geen macht heeft. Wat aan menselijke krachten om het Woord van God heen staat, mag dan wel gering en zwak zijn, zodat het ook gebroken en vernietigd wordt. Het Woord alleen bestaat. (...) In de daden blijft God stom, Hij openbaart zich echter aan hen, die Hij wil redden, die Hij wil vinden. Deze openbaring geschiedt in de armoede van het woord; want God wil geloofd worden. Niet door wonderen wil hij zich de erkenning laten afdwingen, maar met het woord wil Hij het hart treffen en het tot een vrij geloof leiden.' (GS III, 416v.)

We kennen Bonhoeffer (en dan met name die van de Nachfolge) vooral als degene die het geloof een gebrek aan daadkracht verwijt, en een teveel aan verbalisme. Hier ontmoeten we hem echter als iemand die in het spoor van Luther en Barth de zwakheid van het menselijke woord tot vindplaats van de kracht van God verheft. God communiceert met de mens op oor- en ooghoogte. De kerk leeft van dat Woord en verkondigt het, in de verwachting dat daar waar het woord van God gepredikt wordt God zelf spreekt. Praedicatio verbi divini est verbum divinum. Bonhoeffer onderschrijft deze protestantse belijdenis (SC 159) en stelt zich - tegen de verwachting van zijn milieu in en ondanks het feit dat men hem dat in zijn familie ontraadt - in dienst van deze kerk. En hij begint zijn theologische carrière door zondag aan zondag in de duitse gemeente van Barcelona (de plaats waar hij in 1928 zijn vicariaat vervult) dat Woord te verkondigen. In de preek van 15 april 1928, over de belofte van Jezus 'Zie ik ben met u alle dagen tot aan de voleinding der wereld' (Matth. 28,20), vertelt hij wat hij van die verkondiging verwacht. Hij exegetiseert zijn bijbeltekst als volgt: 'Jezus is bij ons in zijn Woord. (...) In de omgang met dit woord van Jezus ervaren wij zijn nabijheid. Het woord is echter het helderste en duidelijkste uitdrukkingmiddel, waarmee geestelijke wezens contact met elkaar maken. Hebben we het woord van een mens, dan kennen we zijn wil en zijn persoon; hebben we het woord van Jezus, dan kennen we zijn wil en zijn gehele persoon. (...) Ons hele leven staat onder zijn woord, wordt door zijn woord geheiligd.'

Zonder verdere toelichting of argumentatie laat Bonhoeffer vervolgens de volmacht van het woord van Jezus overgaan op de prediking van de kerk: 'Vanaf de doop tot aan het graf begeleidt het woord van de kerk de mens, stelt het de mens onder de zekerheid van het woord: zie ik ben met u. Tot symbool hiervoor heeft de kerk de beslissende perioden van het leven onder de kerkelijke verkondiging gesteld.' (GS V, 431/ DBW 10, 471)

De idee dat het woord van de kerk zo alom present zal zijn, dat het elk leven en elke levensfase 'dekt' en weet te doordringen, begeleidt Bonhoeffers aanvankelijk hoge verwachting van de woordverkondiging. Daarom is de zondagse preek voor het Woord wel een centraal medium, maar niet exclusief. We zullen zien dat ook het pastoraat door Bonhoeffer in Finkenwalde als een gestalte van de verkondiging wordt gepresenteerd, waarin God tot de mensen spreekt.^[3] Daaraan ligt geen kerkelijke bemoeizucht of religieus totalitarisme ten grondslag, maar het geloof dat in de verkondiging God zelf bij mensen aanwezig is. Deze overtuiging maakte de universiteitstheoloog Bonhoeffer tot een gemeentepredikant, eentje die vaak en graag preekte, of het nu Barcelona, Berlijn, Londen, Finkenwalde betrof, of het concentratiekamp Flossenburg, de dag voor zijn dood.^[4] Zijn afscheidspreek uit 1928 van zijn eerste gemeente Barcelona zou hij later wellicht nuchterder hebben getoonzet, maar de kern zou hij blijvend onderschrijven: 'Het is een grootse zaak', hield hij deze gemeente voor, nadat hij haar een jaar had gediend, 'over God te moeten spreken en tegelijk te weten dat men met menselijke woorden hoogstens de zoom van zijn heilige gewaad kan aanraken en dat het zijn genade is, wanneer hij er iets mee wil doen tot zijn eigen eer.' (GS V, 483/ DBW 10, 539)

Bethge heeft waarschijnlijk gelijk, als hij in zijn voorwoord op band IV van de Gesammelte Schriften, waarin de meeste van Bonhoeffers preken zijn bijeengebracht, opmerkt dat het een misverstand is te denken dat men Bonhoeffer met zijn laatste, 'niet-religieuze' verkenningen als een kroongetuige tégen de prediking aan zijn zijde kan scharen. De doopbrief zal de kansel later een stuk lager plaatsen dan voorheen, het is waar; maar zij zal hem niet willen afbreken. Bethge wijst erop hoe de Christus praedicatus van begin tot eind de inzet van zijn theologisch bemoeienis bleef. Ook als Bonhoeffer later de vraag 'wie is Christus voor ons vandaag?' in alle radicaliteit wenst te hernemen, om dan vast te stellen dat de kerk uit het centrum van de cultuur is verdreven en niet meer haar woord tot het hart van de moderne mens weet door te dringen, ook dan blijft hij de eis stellen dat Christus - nu dan in termen van een 'niet-

religieuze' context geïnterpreteerd - moet worden verkondigd. (vgl. WEN 311; 5.5.44)^[5] De prediking, stelt Bethge dan ook vast, blijft een constant 'richtpunt' in heel Bonhoeffers theologische ontwikkeling. 'Navolging, medelijden, zwijgen, wereldlijkheid - dat alles komt niet in plaats van de preek, maar dient haar intronisatie.' (GS IV, 9)

Ook al blijft Bonhoeffer tot het einde toe prediker, men kan zich echter wel afvragen of het preken voor hem niet gaandeweg steeds moeilijker werd. De gespannen verwachtingen waarmee hij de prediking tot het eind toe belast heeft, brengt hij in een preek uit 1932 in een treffend beeld onder woorden: 'Men kan het evangelie niet tastbaar ['handgreiflich'] genoeg verstaan en prediken', zo houdt hij zijn gehoor voor. 'Een goede evangelische preek moet zo zijn, alsof men een kind een mooie, rode appel voorhoudt of aan een dorstige een glas koel water aanreikt en vraagt: wil je? We zouden zo over onze geloofszaken moeten kunnen spreken, dat de handen zich ernaar uitstrekken - sneller nog dan we ze kunnen vullen.' (GS IV, 51/DBW 11, 427)

Blijkbaar is de vraag óf er wel gepreekt dient te worden, voor Bonhoeffer nooit aan de orde geweest. Wel de vraag, hóe er gepreekt moet worden. In Finkenwalde ontwikkelt hij een preektheorie, die daarop antwoord wil geven. We willen haar hier wat nader bekijken.

5.2. 'Het Woord is Christus zelf' (de colleges Homiletiek, 1935 - 1939)

De colleges homiletiek, waarvan ons alleen het dictaat van studenten is bewaard gebleven, strekken zich uit over een viertal jaren. We vinden er historische en bijbelse achtergronden van de preektheorie, maar ook praktische tips voor de zondagse preek in terug. Bonhoeffer zet in, door de kerkelijke prediking in een directe apostolische lijn met de bijbelse verkondiging te plaatsen. Begrippen als marturein, kerussein, euangelizein passeren de revue. Voor Bonhoeffer ligt de kerkelijke prediking regelrecht in hun

verlengde; wat de apostelen deden, doet de kerk nog steeds: ze zijn in hun getuigenis 'media' van het evangelie, dat werkelijkheid wordt in haar verkondiging van Christus.

De theologische fundering van de prediking legt Bonhoeffer in de ecclesiology, de leer van de kerk. Evenals voor de prediking zelf, beroept hij zich voor die afleiding op de menswording van Christus. Hier klopt het theologisch hart van zijn preektheorie. Bonhoeffer waagt de formulering: 'Het gepredikte woord is de geïncarneerde Christus zelf. (...) het is de als Woord door zijn gemeente schrijdende Christus zelf.' (GS IV, 240) Deze massieve identificatie tussen prediking en Christus, mensenwoord en godswoord, is slechts verstaanbaar tegen de achtergrond van Bonhoeffers uiterst geladen kerkbegrip, dat hij al in Sanctorum Communio had ontwikkeld: de kerk is voor Bonhoeffer 'Christus als gemeente existierend'; zij is de geactualiseerde gestalte van het ultieme Godswoord, het lichaam van Jezus Christus zelf. Het kerkelijk wóórd is gelijk aan dat van Christus, omdat haar lichaam gelijk is aan het zijne. Dit beroep op de incarnatie luistert echter nauw. De prediking moet niet als een voortzetting of herhaling, een tweede realisering van de incarnatie worden opgevat - zoals in de Rooms-Katholieke traditie het sacrament wordt beschouwd - maar als de door de Heilige Geest bewerkte actualisering van de in Christus eens en voor al eenmalig gerealiseerde menswording. In het hier en nu van het gepredikte woord brengt de Geest ons in aanraking met het deus dixit: Christus.

De kerk in het tot een concrete gemeenschap geworden heilswoord, in haar neemt de prediking concrete vorm aan. Zij is het woord Gods in zijn actuele gestalte. De Christus praedicatus is de Christus praesens. Het gepredikte woord is dan ook op dezelfde heilvolle wijze werkzaam als Christus zelf:

'Het woord van de prediking wil mensen aannemen, anders niet. Het wil de gehele menselijke natuur dragen. Alle zonden moeten in de gemeente op dit woord terugvallen. Er moet zo gepreekt worden, dat de hoorder zijn nood, zorgen, angst en zonde op het woord neerlegt. Het woord neemt het aan. Zo is het Christusverkondiging. Christusverkondiging wil niet in de eerste plaats beleren, gevoelens in beweging zetten, de wil aansporen - dat wil het ook - maar het wil dragen. Het Woord is er om daarop een last neer te leggen. Wij worden allemaal door het Christuswoord gedragen. Doordat het dit doet, scheidt

het gemeenschap. In zoverre het Woord ons aanneemt, maakt het ons tot leden van het lichaam van Christus. Als zodanig krijgen wij deel aan het dragen. Zo sluit het Christuswoord de christelijke broederschap in zich. Het Woord wil, dat niemand alleen wordt gelaten, in haar blijft niemand alleen.' (GS IV, 241)

Wat opvalt is de pastorale toon die Bonhoeffers opvatting van het Woord doortrekt: het Woord draagt en scheidt gemeenschap. Deze bewogenheid vindt haar oorsprong in de christologische analogie die hij in zijn visie op het goddelijk Woord aanbrengt: zoals Christus dragend onze plaats bekleedt, zo doet ook zijn Woord dat.

Bonhoeffer kwalificeert de prediking van meetaf aan theologisch: God zélf is er aan het woord, het woord komt van gene zijde, ook al wordt het door mensen gesproken. We horen Bonhoeffer dan ook meerdere malen spreken over de 'Eigenbewegung' die het Woord kenmerkt. (idem, 241, 248, 279) Niet de predikant en zijn religieuze gemoed is het primaire subject van de dynamiek van de prediking, maar God. 'Met het opslaan van het bijbelwoord beweegt zich de tekst reeds in de gemeente. Het Woord treedt op dat moment buiten de bijbel, neemt gestalte aan als prediking en gaat zo naar de gemeente, om haar te dragen.' Bonhoeffer lijkt het goddelijke Woord zo hoog boven ons eigen taalvermogen en spraakgebruik te willen verheffen, dat men zich afvraagt of ooit een mens het nog in de mond zal kunnen nemen. Het is ook niet menselijk wat hier gebeurt, geeft hij ook ruiterlijk toe. 'De gestalte van het gepredikte woord is van die van elk ander woord onderscheiden. (...) menselijke woorden dragen iets over, dat anders is dan zichzelf. Zij zijn middelen geworden. Het wezen van het gepredikte woord ligt echter niet buiten zichzelf, het is de zaak zelf. Het bemiddelt niets, het drukt niet iets anders uit, het heeft geen vreemd doel, maar het deelt iets mee wat het zelf is: de historische Jezus Christus, die de mensheid met haar leed en straf draagt. De dragende Christus is de dimensie van het gepredikte woord.' (idem, 242) Het Woord van God is in zijn ongebroken performativiteit volstrekt enig in zijn soort. Het bezit een eigenschap die het mensenwoord allang heeft verloren: het realiseert wat het zegt, het bewerkstelligt zijn eigen waarheid, het stelt Christus en zijn heil present.^[6] De verkondigde Christus is de werkelijke Christus.

Hoe valt dit Woord ooit door mensen nog uit te spreken? Ontneemt Bonhoeffer zich, door zo hoog en goddelijk in te zetten, de kans niet, het Godswoord ooit nog binnen menselijk bereik te brengen? En toch bezingt hij de waardigheid van het mensenwoord als voluit de drager van het goddelijke. 'Niets is aan het gesproken woord in waardigheid gelijk.' (idem) Bonhoeffer voegt er nadrukkelijk direct aan toe dat het gesproken woord zijn waardigheid niet aan zichzelf ontleent, maar dat zij haar door God is verleend. Het kan alleen drager van de boodschap van God zijn, omdat het op zijn beurt ook is aangenomen en wordt gedragen door 'het duidelijk gehoorde en verstande' Woord van Christus zelf. De waardigheid van het woord rust niet in zijn intrinsieke eigenschappen, maar wordt het buitenaf toegerekend. Zij ontleent haar status aan de menswording van God in Christus. De inhoud van de prediking kan dan ook niet anders zijn dan een getuigenis van dat Christuswoord, dat van zichzelf weg verwijst naar Hem. Maar ook al is het verleend, ondertussen bezit het woord de waardigheid wel en moet daar ook voor uit willen komen. De kerk moet daarom het gesproken woord in haar eredienst centraal stellen, en niet de muziek, de symbolen, het mysterie, de cultus, het drama. (idem, 243)^[1] Het woord vat een mens aan in het centrum van zijn wil, klaagt hem aan, stelt hem onder de belofte. Het is zo het geschikte medium voor een confrontatie met het evangelie, dat beveelt en belooft.

Ondanks het verschil in kwaliteit en soortelijk gewicht blijft Bonhoeffer dus van mening dat het godswoord toch voluit in de gestalte van het mensenwoord tot klinken kan worden gebracht. Dat kan echter alleen als de prediking haar uitgangspunt en toetssteen in het bijbelse getuigenis kiest. De scheppende oerkracht van de God blijft in de verkondiging present, omdat de Bijbel ervan getuigt dat Christus hen weer in zichzelf met elkaar heeft verbonden. Uiterst compact geformuleerd lezen we deze gedachtengang in het collegecitaat terug: 'Door het Woord is de wereld geschapen. Het Woord werd vlees. Voor ons bleef het vleesgeworden Woord in het Woord van de Schrift achter. Uit de Schrift komt het door de Heilige Geest in de prediking tot ons. Het is het ene, zelfde Woord: dat van de schepping, dat van de incarnatie, dat van de heilige Schrift, dat van de prediking. Het is het scheppende, aannemende en verzoenende Woord Gods, om wille waarvan de wereld leeft.' (idem, 243) In Bonhoeffers preekopvatting is er dus, zo kan men Barth variërend misschien zeggen - sprake van vier 'gestalten' van het Woord van God. Het scheppende en onderhoudende Woord van God als het eerste en het primaire; vervolgens het vleesgeworden Woord in Christus; in de derde

plaats het bijbelse getuigenis en tenslotte de verkondiging, waarin de eerste drie worden geactualiseerd in het hier en nu.

Met Luther verstaat Bonhoeffer het gepredikte woord als een verbum efficax, dat zijn oorspronkelijke performatieve kracht heeft behouden, die het gewone woord in onze gevallen schepping mist. In de prediking brengt God ons weer in contact met onze oorsprong, het scheppende woord van in den beginne. En Gods Woord keert niet ledig weer. (Jes. 55, 11) 'Zij is geschiedende waarheid. Zij scheidt zichzelf haar existentiële vorm.' (idem, 252) Bonhoeffer ikt in dit verband een term - we komen er aan het eind van dit hoofdstuk nog op terug - voor dit zich realiserende heilskarakter van het goddelijke woord. Er bestaat, zegt hij, een sacramentum verbi. (idem, 244) Zoals het heil present is en bezegeld wordt in het tastbare en zichtbare sacrament, zo is het ook concreet aanwezig in het hoorbare woord. Het heilswoord stelt het heil present. Het is geen middel tot iets anders, het heeft geen ander doel dan zij eigen tegenwoordigheid. (idem, 279)

5.3. De 'wetten van het spreken'

De hedendaagse lezer heeft wellicht de neiging om bij zoveel theologische massiviteit uit te roepen: mag het ook een onsje minder. Ook Bethge relativeert in zijn biografie de hooggestemdheid van deze preektheorie en vergoeilijkt een beetje haar zelfverzekerde toon, door haar nadrukkelijk in het kader van de tijd te plaatsen waarin zij ontstond: de kerkstrijd van de jaren dertig. Er lijkt geen spoor van onzekerheid of terughoudendheid door te klinken. De twijfel aan het bevrijdend vermogen van het kerkelijke verkondiging, waarvan de doopbrief is doortrokken, lijkt iets van later. De hoorder, die Bonhoeffer dan als 'niet-religieus' en 'mondig' aan het woord wil laten komen, lijkt in deze homiletiek nog het zwigen te zijn opgelegd. Temidden van en tegenover het nationaal-socialisme moest de kerk een kloeke en ferme toon aanslaan. 'In Christus is geen plaats voor conditionele zinnen', hield Bonhoeffer zijn studenten in Finkenwalde voor. Voor een subtiele hermeneutiek was het blijkbaar niet de tijd. 'Alleen de taal van Luther helpt, niet die van Melancton, 'schreef hij eens aan M. Niemöller op het heetst van de kerkstrijd, eind 1933. (GS

II,149)^[8] Bethge concludeert: 'Het was de kracht en de zwakheid van deze homiletiek, dat zij juist voor de jaren dertig zo goed is geweest.'^[9]

Toch is het de vraag of Bonhoeffer hier tegen zichzelf in bescherming moet worden genomen. Overleeft zijn visie op het spreken over God niet de tijd en de context waarbinnen zij ontstond? De suggestie, als zou deze preektheorie nog gebaseerd zijn op een soort 'openbaringspositivisme', dat Bonhoeffer later aan Karl Barth zal verwijten is niet terecht. Bonhoeffer is geen Thurneysen, die zo van het goddelijke van het Godswoord overtuigd was, dat hij aan haar menselijke gestalte helemaal geen eisen wilde opleggen. Ook al verdedigt hij hier een hoog gespannen Woord Gods-theologie, hij omringt haar met zoveel zorg en stelt haar zoveel voorwaarden, dat van een massief Woord-fetisjisme geen enkele sprake is. Dat we in de doopbrief een andere toon horen aanslaan, zou wel eens niet aan het feit kunnen liggen dat hij zijn visie op het Woord Gods heeft gewijzigd, maar aan het feit dat de voorwaarden waaronder zij effectief zou kunnen worden, nauwelijks of niet (meer) aanwezig zijn.

Men zou de theologische identificatie van het gepredikte woord en Godswoord als een vrijbrief voor een zorgeloze willekeur in woord- en taalgebruik kunnen opvatten: als God zelf op de kansel spreekt, wie zal Hem dan nog ter verantwoording kunnen vragen? De in het spoor van Barth en Thurneysen ontwikkelde homiletiek heeft ook vaak met een beroep op haar theologische immuniteit alle regels van de communicatie met voeten getreden.^[10] Zo niet Bonhoeffer. Hij is een andere mening toegedaan: als het protestantisme het woord in het middelpunt plaatst, 'dan is het spreken blootgesteld aan gevaren en moet er discipline aan worden opgelegd. Juist omdat het woord zegeviert, heerst en troost, daarom gaat het erom om de wetten van het spreken te herkennen, ze aan het licht te brengen en ze te volgen.' (GS IV, 278) Juist omdat Bonhoeffer zo radicaal vanuit de incarnatie wil denken, wil hij dat de theologie bij de taal- en communicatiewetenschappen te rade gaat. Als het Woord vlees geworden is, dan is het minstens ook taal geworden en deelt het zijn condities.

Wat men daarover bij hem vindt is - hoe kan het anders in die tijd en in die omstandigheden - minimaal. Maar de intentie is er, ook al komt Bonhoeffer nauwelijks verder dan het stellen van een aantal negatieve voorwaarden aan de taal van de verkondiging.

Bonhoeffer staat met zijn preektheorie in een lange traditie die teruggaat tot op Heinrich Bullinger (1404 - 1575) en het in de Confessio Helvetica vastgelegde: 'praedicatio verbi Dei est verbum Dei'. (vgl. SC 159v.) In zijn homiletiek probeert Bonhoeffer er echter alles aan te doen om de prediker te bewaren voor het ontsporen van dit 'est', of zoals hij het noemt, voor het gevaar van een verkeerde subjectiviteit en een verkeerde objectiviteit. De predikant moet Gods Woord niet met zichzelf in de weg staan, maar evenmin denken dat hij in de zijlijn kan blijven staan. Wat dat eerste betreft raadt Bonhoeffer hem aan te vertrouwen op de autonome dynamiek van het woord Gods - 'seine Eigenbewegung und Kraft' - en niet op diens eigen religieuze virtuositeit of retorisch talent. 'Het Woord behoeft niet levend gemaakt te worden. Goed verstaan is God zelf werkelijk subject van het spreken en niet wij. De eigen bedoeling van het Woord moet bij het spreken ruimte vinden.' Betekent dit toch niet een vrijbrief voor slordige willekeur en autoritaire pedanterie? Uit het vervolg wordt duidelijk dat Bonhoeffer de identificatie die God zelf voltrekt, door zich te hullen in de nederige gestalte van het mensenwoord, niet als een ontologische identiteit wil beschouwen, maar als een waarheid die ons van Godswege gezégd is, en alleen in dat Woord waar.

Bonhoeffer is zich op zijn minst bewust van het misbruik dat hier van de reformatische preektheorie zou kunnen worden gemaakt: 'De niet-identiteit van ons subject met het eigenlijke subject van het Woord moet in liturgie en preek tot uitdrukking komen. Er kan hier opnieuw het voorbeeld in herinnering worden geroepen van iemand die met grote betrokkenheid een brief leest die door een ander is geschreven. In het profane, b.v. het politieke woord hangt alles af van een merkbare identiteit tussen de spreker en zijn woord. In het spreken van het goddelijke Woord ligt alles aan de merkbare distantie. (...) Deze deemoed, die een zakelijke distantie aanhoudt tot het Woord, is geen deugd, geen zaak van een deemoedige toon die men aanslaat; zij kweekt ook geen preektype. Zij is de enige subjectief adekwate houding tegenover dit Woord.' (GS IV, 280v.)

Bonhoeffer voert dit pleidooi voor schroom tegenover het Grote Woord op zakelijk-theologische gronden. Maar zien we tegelijkertijd ook niet weer de familie Bonhoeffer op de achtergrond opdoemen, waar immers een zelfde deemoed werd beoefend? 'Uiterste beperking van en zuinigheid in woorden is gepast. Elk overbodig woord maakt het Woord in de woorden onhoorbaar.' (GS IV, 284) houdt Bonhoeffer in dit

verband aan zijn studenten voor. We horen niet alleen Dietrich, maar ook Karl Bonhoeffer aan het woord in de preektheorie van zijn zoon.

De predikant hoede zich voor een verkeerde subjectiviteit. Behalve aan de verhouding prediker - Woord van God, wijdt Bonhoeffer in dit verband ook een opmerking aan de verhouding prediker - gemeente. Hij voert daarbij theologische argumenten aan, maar opnieuw ontkomen we er niet aan te denken aan de eisen die in zijn familie aan de omgang met het woord werden gesteld. 'De predikant moet en kan de gemeente dienen als degene die hij is, in zijn individualiteit', zo lezen we. 'Hier komt het begrip natuurlijkheid tot zijn recht. Natuurlijkheid, die dienstbaar gemaakt is in discipline (Coll. 2, 23). Alles wat onnatuurlijk is en gekunsteld, verhindert de geloofwaardigheid en staat als een leugen de waarheid in de weg. Het is onnatuurlijk de natuurlijkheid te willen uitschakelen. Natuurlijkheid is het tegendeel van gemanierdheid en van het zich-vrijuit-laten-gaan. (...) Terwijl de deemoed dus de gepaste houding is van de spreker tegenover God en zijn Woord, is de natuurlijkheid in de zin van uiterste terughoudendheid de gepaste houding van de spreker tegenover de gemeente.' (GS IV, 281v.) Natuurlijkheid, tact en eenvoud - dat waren de kwaliteitsvoorwaarden waaraan een woord bij de Bonhoeffers moest voldoen; we vinden ze hier bijna letterlijk weer terug, maar dan als maatstaf voor het spreken over God. Op theologische gronden: Het zijn de 'wetten van de taal' die een vanuit de incarnatie denkende theologie moet eerbiedigen.

Voor een misverstand dat bij zoveel deemoed zou kunnen rijzen, wil Bonhoeffer tenslotte ook nog waarschuwen; laat niemand denken dat deemoed hetzelfde als bedeesdheid is. 'Wij zijn getuigen en geen bazuinen van de jongste dag'- met dat woord maant hij de predikant tot een waardig woordgebruik en het vermijden van valse pathos. Maar dat wil niet zeggen dat deze zichzelf dan ook van de weeromstuit volledig moet uitwissen; men mag ook merken dat hij er is. Wist men ook bij de Bonhoeffers niet een vrijmoedige houding en zelfvertrouwen in het spreken te waarderen? We herkennen dezelfde waarden weer terug in Bonhoeffers homiletiek. 'Het Woord van God gebiedt grote schroom en terughoudendheid, maar het gebiedt nog groter vertrouwen en vrolijke toewijding aan zijn kracht en macht.' (GS IV, 282) We kunnen concluderen dat Bonhoeffer weliswaar een hooggestemde theologie van het Woord verdedigt, maar dat hij haar niet gebruikt als een alibi voor verbaal geweld en willekeur; hij toont zich bewust van de

ontsporingen, de gevaren en grenzen van het gesproken woord.

5.4. Wachten op het Woord (de meditatieve omgang met de bijbel)

Dat laatste laat zich ook illustreren aan de meditatieve manier waarop hij als prediker met de bijbel omgaat. In zijn preekopvatting is er, zo hebben we geconstateerd, sprake van een viertal 'gestalten' van het Woord van God: het scheppende en onderhoudende Woord van God (1); het vleesgeworden Woord in Christus (2); het bijbelse getuigenis (3) en tenslotte de verkondiging, waarin het wordt geactualiseerd (4). Voor de onderlinge verhouding tussen de eerste drie vinden we bij Bonhoeffer weinig, wat we ook niet - en wellicht meer en beter - bij Barth terug kunnen vinden. 'Scriptura est verbum dei (de Schrift is het Woord van God)' - van meetaf aan volgt Bonhoeffer Barth in deze - niet onproblematische - identificatie. Hij staat een theologische uitleg van de bijbel voor, die het belang van het historisch-kritisch onderzoek naar de onstaansgeschiedenis van de tekst voor de exegese niet wil ontkennen, maar daarbij niet wil blijven staan. Het centrum van de Schrift is voor hem - in het spoor van Luther - Christus, en alles in de bijbel moet gelezen en getoetst worden met als wichelroede de vraag: 'was Christum treibet'.^[11] Zo leest Bonhoeffer de bijbel primair als het boek van de kerk. De woorden van de tekst beklopt en beluistert hij op het geopenbaarde Woord van de sprekende God, Christus. Deze lezing noemt Bonhoeffer 'theologische uitleg'. De theologische uitleg 'neemt de bijbel als boek van de kerk en legt het als zodanig uit.' Aldus de opening van Schöpfung und Fall, zijn eerste proeve van theologische exegese van de eerste drie hoofdstukken van Genesis. (SF 22) 'Dit woord, als menselijk woord gezegd en gehoord, is de knechtsgestalte waarin God ons vanaf den beginne ontmoet en zich alleen laat vinden.' (idem, 29)

Hoewel Bonhoeffer aan de Berlijnse universiteit was gepokt en gemazeld in de toepassingen van de historisch-kritische methode, komt hij reeds in zijn studietijd, duidelijk beïnvloed door de geschriften van Barth en Thurneysen, in opstand tegen zijn leermeesters, door een pleidooi te voeren voor wat hij dan 'pneumatische exegese' noemt. Hij verstaat daaronder een bijbeluitleg, die zijn principe slechts aan de Schrift zelf wil ontleen. Daarmee wordt de verbinding met de Reformatie weer hersteld, toen zij poneerde, dat de Schrift zijn eigen uitlegger is, *scriptura sacra est sui ipsius interpres*. 'Achter de historische kritiek kan niemand meer terug', erkent de jonge student Bonhoeffer echter in 1925.^[12] Maar de Geest en niet de letter, God zelf en niet onze eigen subjectiviteit brengt de bijbel voor ons werkelijk tot spreken. De 'pneumatische exegese' fundeert zichzelf in de openbaring, in het principe dat alleen God zelf God kan uitleggen. Ook al erkent het dat dit Godswoord zich juist in het 'vlees' van het mensenwoord heeft gehuld, dat in deze mensenwoorden toch het Woord verscholen ligt, dat kan alleen God zelf ons zeggen. (DBW 10, 308vv.) Zo leert Bonhoeffer de bijbel te lezen als het tot ons gerichte Woord van God, als 'Gods openbaringswoord voor alle mensen, voor alle tijden'. (GL 44)

Hij trekt zich dus niet alleen voor zijn visie op de prediking, maar ook voor zijn bijbel- en canonopvatting terug op het principe van de openbaring. Hoe verhoudt zich dan zijn pneumatische (of, zoals hij haar later zou noemen: theologische) exegese tot de historisch-kritische? Hoe kritisch hij zich ook verhiel tot de laatste vorm van bijbeluitleg, van het fundamentalistische beroep op een letterlijke 'Verbalinspiration' moest Bonhoeffer in elk geval niets hebben. (GS III, 204) Maar hoe krijgt de tekst dan toch ruimte en onafhankelijk recht van spreken, als ze van meet af aan ondergeschikt wordt gemaakt aan de openbaring? Bonhoeffer kwam er in 1925 niet goed uit, wist tekst en openbaring, qwoord en Woord, niet in een heldere verhouding tot elkaar te brengen. Hij ontving van zijn leermeester R. Seeberg dan ook maar een matig oordeel ('genügend') over zijn werkstuk. Maar kwam hij er ooit wél beter uit? Men kan zich dat met reden afvragen, en de verontwaardiging van bijbelwetenschappers als G. von Rad, die hij zich in de jaren dertig op de hals haalde met zijn proeven van 'theologische uitleg van het Oude Testament', is achteraf door niemand echt als misplaatst beschouwd. Zijn studies over de psalmen en over Ezra en Nehemia zijn geen schoolvoorbeeld van zorgvuldige wetenschappelijke exegese, maar staan duidelijk in dienst van de zaak van de Belijdende Kerk. Voor Bonhoeffer is exegese in die jaren oorlog. En daarvoor neemt hij

soms een loopje met de tekst. Aan wetenschappelijke zorgvuldigheid en eerbied voor het geschreven woord ontbrak het Bonhoeffer soms ook. Zijn leerlingen in Finkenwalde erkenden later wat hij zelf niet voor waar wilde hebben: 'Bonhoeffer wilde met alle middelen de actualiteit van de teksten tot spreken brengen (...) en daarvoor kon hij elke hulp en elke exegeet gebruiken.'^[13]

In dit opzicht heeft men aan Bonhoeffer dus geen voorbeeld te nemen. Hij bindt de homileet wel streng aan de bijbel. 'Tegenover de vraag: wat zeg ik vandaag tegen de gemeente? zijn we verloren. Door de vraag: wat zegt deze tekst tegen de gemeente? worden we gedragen', lezen we in zijn colleges homiletiek.^[14] Maar we hadden het ook bij anderen kunnen lezen, voor wie in het spoor van Barth de verkondiging opging in exegese, exegese en nog eens exegese. Bonhoeffer brengt echter, en daar leggen we hier de nadruk op, in de spirituele wijze waarop hij ditzelfde theologische concept hanteert, van meetaf een eigen accent aan. Zijn meditatieve manier van omgaan met de Schrift was voor hem zo kenmerkend, dat anderen er soms een onkritische vorm van naïviteit in bespeurden. Zelfs zijn leerlingen verbaasden zich wel eens over deze bijbelvroomheid; zoals J. Kanitz, die van Bonhoeffer het woord meekrijgt dat hij 'niet mag vergeten dat elk woord van de Heilige Schrift een liefdesbrief van God is, helemaal aan ons persoonlijk gericht.'^[15] Voor Bonhoeffer was de bijbel het Woord van God, zeker. Maar hij ervoer dit principe niet als een dogmatische abstractie, maar als een levende, intieme werkelijkheid. In een brief uit 1936 aan zijn zwager R. Schleicher, die net als de andere leden van zijn familie wel eens de wenkbrauwen gefronst moeten hebben over Dietrichs christelijk radicalisme, legt hij hem uit hoe hij over de bijbel denkt. Wie Bonhoeffer dan hoort zeggen dat 'alleen de bijbel het antwoord heeft op al onze vragen', zou het ergste aan simplisme kunnen vermoeden. Maar meteen voegt hij eraan toe dat we dan wel 'aanhoudend' en 'deemoedig' moeten vragen, willen we antwoord ontvangen - en die bescheiden toon kennen we inmiddels, met de subtiliteit die er aan vast zit. Als Bonhoeffer in het vervolg van zijn brief zijn omgang met de bijbel nader toelicht, blijkt hoe hij met haar op dezelfde schroomvallige wijze het gesprek wil voeren, als met een levend persoon. 'In de bijbel spreekt God tot ons', schrijft hij. 'En over God kan men niet zomaar eenvoudig van zichzelf uit nadenken, maar Hem moet men ondervragen. Alleen wanneer we Hem zoeken, antwoordt Hij. Natuurlijk kan men de bijbel lezen als elk ander boek, dus onder het gezichtspunt van de tekstkritiek etc. Daar is niets op tegen. Alleen is dat niet de

manier van gebruiken die ons het wezen van de bijbel ontsluit, het blijft aan de oppervlakte. Zoals wij het woord van een mens die we liefhebben niet begrijpen als we het analyseren, maar zoals zo'n woord eenvoudig door ons wordt aangenomen, en zoals het dan dagenlang in ons naklinkt, eenvoudig als het woord van deze mens, die wij liefhebben, en zoals zich ons in dit woord dan, hoe meer we als Maria "bewaren in ons hart", des te meer degene ontsluit die het tot ons gesproken heeft, zo moeten we met het woord van de bijbel omgaan.' (GS I, 26v.; 8.4.36)

Bonhoeffer gebruikt hier de gesprekssituatie als een metafoor voor zijn bijbelinterpretatie. Lezen is als een spel van vraag en antwoord, zegt hij, en beweegt zich hiermee in de lijn van de hermeneutiek van Schleiermacher tot Gadamer. In het licht van de moderne hermeneutiek zou men dan kunnen zeggen, dat Bonhoeffer hier nog veel te argeloos denkt dat de betekenis van een tekst in de bedoelingen van de auteur ligt verscholen. Maar het gaat ons hier niet om methodische kritiek. Wij wijzen er daarentegen op, hoe Bonhoeffer in zijn omgang met de bijbel dezelfde dialektiek van zwijgen en spreken, openheid en geslotenheid, verhulling en openbaar worden toepast, die hij ook aan een persoonlijke gesprekssituatie toekent. Net als ten overstaan van een andere persoon, moeten we niet vol ongeduld analyserend in de bijbel willen 'binnendringen', de bloem in de knop direct willen plukken. We moeten de kunst van het aandachtig wachten leren, opdat het God het geheim van zijn Woord prijsgeeft ('erschließt'). (vgl. 5.4.)

Ook de omgang met de bijbel blijkt dus een 'kunst van de conversatie' te vereisen. Zij moet minstens aan dezelfde voorwaarden voldoen als het gewone, persoonlijke gesprek. Uit Gemeinsames Leben, de vrucht en neerslag van de gemeenschappelijke jaren in Finkenwalde, blijkt dan dat ook het 'geduld' en het 'wachten' tot die omgangsregels met de Schrift behoren. In de passage waar Bonhoeffer een dagelijkse meditatietijd aanbeveelt, bepaalt hij haar nadrukkelijk als bijbelmeditatie. 'De meditatietijd laat ons niet in de leegte en de afgrond van het alleen zijn verzinken, maar laat ons alleen met het Woord.' Wie mediteert leest de bijbel anders dan wie op de kansel of de kathedraal staat, namelijk 'als Gods Woord voor mij persoonlijk. Wij zetten ons zolang uiteen met de ene zin of het enkele woord, totdat wij persoonlijk erdoor getroffen worden. (...) Wij lezen Gods Woord als Gods Woord voor ons (...) Wij doen hier niet aan tekstuitleg, aan preekvoorbereiding, geen bijbelstudie van welke aard dan ook, maar wij wachten op

Gods Woord aan ons. Het is geen leeg wachten, maar een wachten op grond van een duidelijke belofte.' (GL 70)

Het lijkt alsof de situatie die Bonhoeffer later in de doopbrief zal omschrijven als algemeen geldend voor heel de kerk en christenheid, hier op persoonlijke schaal wordt beschreven. Het gaat om dezelfde elementen: woorden van God die ons willen treffen, maar hun geheim niet direct prijsgeven enerzijds; en een houding van wachten anderzijds, een wachten dat niet vergeefs zal zijn, omdat het gevoed wordt door de belofte. In de doopbrief is de tijd van dit 'wachten op het verlossende woord' onder meer gevuld met zwijgen en bidden. Ook de dagelijkse meditatie in Gemeinsames Leben kent deze geladen vorm van zwijgen, en in de woorden waarmee Bonhoeffer haar beschrijft citeert hij bijna letterlijk zijn eigen brief aan R. Schleicher, zo'n drie jaar daarvoor geschreven: 'Het is niet nodig dat we ons in de meditatie inspannen om te denken en te bidden met woorden. Het zwijgende denken en bidden, dat alleen aan het horen ontspringt, kan vaak nog eerder vereist zijn. Het is niet nodig, dat de meditatie ons op nieuwe gedachten brengt. Dat leidt ons vaak alleen maar af en streelt onze ijdelheid. Het is ruim voldoende, als dat woord, zoals wij het lezen en verstaan, in ons binnendringt en bij ons woning houdt. Zoals Maria het woord van de herder "in haar hart bewaarde" (Luc. 2, 19), zoals ons het woord van een mens vaak lange tijd vergezelt, in ons woont, werkt, ons bezighoudt, verontrust of blij maakt, zonder dat we er iets aan kunnen doen, zo wil Gods Woord in de meditatie in ons binnengaan en bij ons blijven, het wil ons in beweging zetten, in ons werken, effect hebben, zodat we de hele dag er niet meer van loskomen; het zal dan zijn werk aan ons verrichten, vaak zonder dat wij ervan weten.' (GL 70v.)

Ook al beschrijft Bonhoeffer de situatie voor de kerk in de doopbrief in soortgelijke termen van geduld, wachten en zwijgen, we kunnen haar natuurlijk niet afdoen als een opgerekte 'meditatie op grote schaal'. Er is daar meer aan de hand, zo hebben we gezien (hfdst. 2). Toch menen we dat we de 'Sprachnot' die in de Gedanken zum Tauftag wordt beschreven, minder dramatisch tegemoet moeten treden, nu we merken welke wezenlijke rol begrippen als zwijgen en wachten in Bonhoeffers theologisch concept van het Woord Gods spelen. Zij betekenen niet het einde van dat Woord, maar worden er door opgeroepen. Tot zwijgen zijn gedwongen betekent voor Bonhoeffer blijkbaar niet het einde van het geloof in de sprekende God, maar is er een constitutief onderdeel ervan.

In Gemeinsames Leben ruimt Bonhoeffer zelfs een paar bladzijden in voor deze betrokkenheid van het zwijgen op het Woord. Een paar regels lichten we daaruit. We lezen onder meer: 'Het juiste woord komt uit het zwijgen vandaan, en het juiste zwijgen komt uit het woord. Zwijgen betekent niet stom zijn, zoals het woord geen geklets betekent.' Bonhoeffer beschrijft hier het christelijk zwijgen als een zwijgen 'onder het woord en uit het woord'. (GL 66) Hij erkent dat ook de mystiek weet heeft van het zwijgen, maar is niettemin scherp in zijn kritiek; haar zwijgen is een ander, verkeerd zwijgen. 'Er bestaat een onverschilligheid, ja een afwijzing, die het zwijgen als een geringschatting van de openbaring Gods in het Woord beschouwt. Hier wordt het zwijgen misverstaan als een plechtig gebaar, een mystiek boven-het-woord-uit-willen-geraken. Het zwijgen wordt niet meer herkend in zijn wezenlijke betrokkenheid op het woord, als het eenvoudige stilworden van de enkeling onder het Woord Gods. Wij zwijgen voor het horen van het Woord, omdat onze gedachten op het woord gericht zijn, zoals een kind zwijgt, als het de kamer van zijn vader betreedt. (...) Zwijgen betekent tenslotte niets anders dan op Gods Woord wachten en door Gods Woord gezegend erbij vandaan komen.' Zo wenst Bonhoeffer het zwijgen per se binnen de dialectiek van het spreken houden, als een 'deemoedig, luisterend zwijgen'. Als onderbreking van het woord, niet als de overschrijding van haar grenzen. Het gaat hem nooit om het zwijgen op zich^[16], maar om het zwijgen 'in verbinding met het Woord.' (idem, 67) Een zwijgen, dat de stilte niet beschouwt als het heilige der heiligen, maar als haar voorhof.

Bonhoeffer wil elk spreken over God door zo'n verstilde omgang met de bijbel vooraf laten gaan. In zijn homiletiek laat hij de predikant die zijn preek voorbereidt, voorafgaande aan de exegese die de tekst analyseert, eerst in gebed en meditatie gaan. (GS IV, 258) Wie weet wat luisteren is, spreekt immers ook anders. Om het nog een keer met een woord uit Gemeinsames Leben te zeggen: 'Het zwijgen voor het woord leidt tot het juiste horen, en daarmee ook tot het juiste spreken van het Woord Gods op de juiste tijd. Veel onnodigs blijft ongezegd. Het wezenlijke en behulpzame echter kan in weinig woorden worden gezegd.' (GL, 68)

5.5. Van de kansel af (de colleges Seelsorge, 1935 - 1939)

Het blijkt dus met de massiviteit van Bonhoeffers theologie van Het Woord nogal mee te vallen. Ook al laat zij haar pretenties voluit gelden (alle kaarten worden op 'het verlossende Woord' gezet), zij geeft zich voluit rekenschap van de voorwaarden, de grenzen en de gevaren van het gesproken woord. Dat blijkt uit zijn hierboven beschreven omgang van de prediker met de bijbel, maar ook uit zijn benadering van diens hoorder en zijn situatie, en uit de wijze waarop Bonhoeffer de waarheid van het Woord onlosmakelijk wil verbinden aan de geloofwaardigheid van de spreker. We zullen merken dat Bonhoeffer hier van zijn Woord Gods-concept tot aan uiterste grens oprekt. Is de verlegenheid omtrent het spreken over God, waarin Bonhoeffer straks in de doopbrief komt te verkeren, alleen een geloofszaak, of is zij ook de expressie van de ademnood van een bepaald soort theologie? Naarmate het woord van de hoorder en zijn context zich meer en meer mengt in het Woord Gods, en naarmate de kerk steeds minder betrouwbaar wordt als garant voor haar waarheid, wordt het Bonhoeffer in elk geval steeds moeilijker de inhoud en werking van dat Woord te omschrijven.

Om die hypothese te ondersteunen, wijzen we met name op de belangrijke plaats die Bonhoeffer in zijn theologie van het Woord aan de hoorder toedenkt, en die in de gevangenisbrieven tot een hoogtepunt komt. In de homiletische theorie die in het spoor van de dialektische theologie is ontwikkeld, zo illustreerden we reeds aan E. Thurneysen, wordt de hoorder bewust het zwijgen opgelegd. Elk woord dat hem wordt toegestaan, zou immers in mindering kunnen komen op het goddelijke. Bij Bonhoeffer blijkt dat veel minder het geval. In de colleges Seelsorge die hij parallel aan die over homiletiek tussen 1935 en 1939 in Finkenwalde heeft gegeven, verdedigt hij een brede opvatting van verkondiging: de zondagse prediking vormt één gestalte ervan, het pastoraat een andere. Niet alleen de publieke proclamatie, ook het persoonlijke gesprek is medium van Gods handelen.

Bonhoeffer zet dus niet alle kaarten in zijn theologie van het Woord op de zondagse preek.^[17] Ondertussen blijft hij in zijn visie op het pastoraal handelen nadrukkelijk in de traditie van de dialectische theologie staan.^[18] Ook voor hem staat het pastoraat in dienst van de verkondiging. Zielzorg is erop gericht het individuele gemeentelid, dat vanwege zijn zondaar zijn niet meer in staat is om het evangelie te horen, weer terug te leiden onder het genadige Woord. Bonhoeffer wil niet van

'verkondigend pastoraat' spreken - neemt hij hier afstand van Thurneysen? - maar van 'diakonisch. Een concrete zonde in het leven van het gemeentelid is daarvoor verantwoordelijk, en het is de taak van de pastor die zonde aan het licht te brengen, de ander tot spreken te bewegen, het verstokte hart van de zondaar tot een schuldbelijdenis tegenover God te brengen en hem tenslotte weer terug te voeren tot 'het verlossende en bindende Woord'. (GS V, 375) De vlucht voor het Woord Gods is de kern van alle problemen. De pastor verstaat de mens die tegenover hem zit in dit opzicht beter dan deze zichzelf verstaat. Ook hier vinden we weer de kloeke en ferme taal terug van een massieve Woord-theologie, en zien we een opvatting van pastoraat verdedigd die in zijn fixatie op de mens als zondaar mijlenver afstaat van de huidige, die in de eerste plaats gericht is op levenshulp. Van Bonhoeffer horen we dat het in de verhouding tussen pastor en gemeentelid om een 'boven en beneden' gaat en niet om een naast elkaar: 'Het is ons ambt als pastor niet om ons solidair te verklaren, maar om te luisteren en te verkondigen.' (GS V, 372)^[19] Bonhoeffer raadt zijn studenten in dit verband ook aan - dat had hij in Noord-Frankrijk gezien - om vooral met een grote bijbel onder de arm door de straten te gaan. 'Het is een hulp, als iedereen van tevoren weet, waarom het bij het bezoek gaat.'.... (GS V, 382)

Het heeft weinig zin om deze gedateerde zielzorg nog omstandig te beschrijven. We willen echter wel wijzen op een paar elementen die het monologisch-autoritair karakter van dit model van Woord-Gods-theologie doorbreken, er althans mee op gespannen voet staan. We wijzen allereerst op het feit dat de fixatie op de kansel ontbreekt. Bonhoeffer benadrukt dat de pastor in zijn zielzorg juist van de kansel af moet komen, zich daarmee in zekere zin kwetsbaar maakt, en dat hij dat ook moet willen: uit de 'dekking' vandaan komen, die hem kansel, altaar en toga bieden. (GS V, 380) Nog steeds wordt de zielzorger gedragen door de institutionele bescherming die het kader van het ambt hem biedt: hij is de predikant, waarvan verwacht wordt dat hij het evangelie verkondigt. Maar in het pastoraat kan geen pastor zich er meer achter verschuilen, geeft Bonhoeffer hier toe: 'alle zielzorg voltrekt zich via het medium van de persoonlijkheid van de pastor.' (GS V, 386) Het komt op de rol aan die hij speelt; maar die krijgt pas inhoud omdat hij, als deze persoon, haar speelt. Hij persoonlijk moet het ene Woord nu verbuigen en vervoegen in woorden voor de concrete levenssituatie van alledag, daar waar de ander 'helemaal bij zichzelf is' en 'zich toont zoals hij is'. (GS V, 381)

We moeten bij deze formuleringen direct denken aan wat Bonhoeffer in de gevangenis over de mensen zegt die hij om zich heen waarneemt. Zij kunnen 'zoals ze nu eenmaal zijn', zegt hij, niet meer 'religieus' zijn. (WEN 305) Aan deze ervaring wil hij op dat moment in zijn theologie het volle pond geven, zonder dat hij daarbij nog gebruik kan en wil maken van de rugdekking van de kerk. Hier is het zover nog niet. Maar de kieren waardoor straks een nieuwe wind in zijn theologie gaat waaien, worden hier al zichtbaar. In het kader van een monologische en objectivistische theologie van het Woord lijkt geen plaats te zijn voor de subjectieve ervaringswereld van spreker en hoorder beide. Bonhoeffer zelf maakt er opmerkzaam op dat het niet de opdracht van de pastor is 'om uit onze ervaring, maar uit de Schrift te verkondigen. Dat laat zich met de beste theologische argumenten ondersteunen en rechtvaardigen. Het komt inderdaad op het Woord aan.' (GS V, 405) Maar tegelijk - en dat is opmerkelijk - spreekt hij over een verontrustend 'misbruik' van het Woord, dat gemaakt wordt wanneer 'wij woorden moeten zeggen, die niet door onze eigen ervaringen worden gedekt. (..) Het is ernstig, wanneer het ons niet verontrust, dat onze ervaring zo ver achter blijft bij het Woord, dat we het ons zelfs toestaan om de pose van de martelaar aan te nemen, die onder afzien van eigen ervaring zichzelf moet overwinnen om een vreemd Woord te spreken. Toppunt van theologisch raffinement, wanneer een noodzakelijke en heilzame onrust wordt toegedekt met zo'n zelfrechtvaardiging.' (idem)^[20] Bonhoeffer deelt het barthiaanse wantrouwen tegen een theologie die in de religie het primaat aan het gevoel verleent, maar is blijkbaar even huiverig en allergisch voor een theologie die het contact met de ervaring heeft verloren. 'De vloek van de theologie' noemt hij dat hier zelfs. Eerder had hij al - ironisch? - de situatie, waarbij men 'de hele christelijke terminologie kent en beheerst, en zij zonder haperen wordt afgedraaid' als een situatie van 'aanvechting' gekenschetst. (idem, 390)

Het Woord dat verkondigd moet worden ligt voor Bonhoeffer blijkbaar niet voor het oprapen, is evenmin regelrecht af te lezen uit de bijbel, maar moet geboren worden in de context van de pastorale situatie zelf. Ook hier is hij zich bewust van de voorwaarden en de grenzen van het gesproken woord, en roept hij op om ze in acht te nemen. En dan bedoelen we niet in de eerste plaats de ambtelijke zwijgplicht die hij de zielzorger oplegt, of de raadgeving om elk woord wat deze over zijn gemeente zegt eerst grondig te overwegen, 'omdat de grootste ondeugd in de gemeente de roddel pleegt te zijn'. Zij kan met van tijd tot tijd een preek over de 'zonden der tong' worden

bezworen. (idem, 374) Ook denken we dan niet in eerste instantie aan de 'bescheidenheid' en 'uiterste terughoudendheid' die Bonhoeffer de predikant op huisbezoek toedenkt, of de aanbeveling dat hij daar geen tijd moet verdoen met 'koetjes en kalfjes' ('Hausklatsch'), onder het motto: 'Hij heeft geen tijd voor geklets. Maar hij heeft altijd tijd om van dienst te zijn.' (idem, 381). Zowel de vaderlijke gestalte van Karl Bonhoeffer als die van Karl Barth herkennen we in zulke praktische tips voor een zorgvuldige omgang met het woord. 'Elk christelijk exhibitionisme is vanaf het begin af aan te vermijden. Christelijke zielzorg is een heel kuise aangelegenheid', horen we dan en herkennen in deze woorden weer helemaal een Bonhoeffer. (idem, 374) Deze praktische tips leggen een bepaalde accenten in de theologie van het Woord, zonder dat zij haar beslissend kleuren.

Dat laatste is echter wel het geval met het belang dat Bonhoeffer toekent aan het zwijgen in het pastoraat: het zet een rem op de vlucht in het verbale van een theologie van het Woord. 'We moeten niemand het woord naslingeren, opdringen' lezen we, en Bonhoeffer wenst die stelregel als een soort wachtwoord in het pastoraat te hanteren. (idem, 376) Zielzorg moet ook woordeloos kunnen plaatsvinden. 'De pastor begeleidt de weg van een ander, vaak stil en zonder woorden, maar in elk geval met voorbede' is in dat verband een uitspraak die op gespannen voet staat met het monologisch-autoritaire van bepaalde vormen van Woord-theologie. (idem, 373) Ook de opmerking dat, wanneer mensen aanstoot hebben genomen aan de discrepantie tussen woord en daad van de kerk of van een predikant, 'de stomme dienst van de liefde die beste zielzorg is', een getuigenis dat 'iedereen verstaat' (idem, 386) verrast in dit kader, temeer omdat we in de veel later geschreven doopbrief woorden van dezelfde strekking zijn tegengekomen, over de taal die 'het doen van gerechtigheid' spreekt, zolang de woorden van de kerk krachteloos blijven.

We denken in dit verband echter niet alleen aan elementen in Bonhoeffers visie op pastoraat die zijn theologie van het Woord een heel eigen kleur geven, maar ook aan die, welke er mee op gespannen voet lijken te staan. We wijzen op de complete rolwisseling die Bonhoeffer in de pastorale situatie voorstelbaar acht, waarbij spreker en hoorder van plaats ruilen. In de 'diakonische zielzorg' die Bonhoeffer voorstaat, 'zal het luisteren van de kant van de predikant komen en het spreken van de kant van het gemeentelid. In het pastoraat kan het de predikant geboden zijn voor lange tijd te zwijgen.' (idem, 365) Het zwijgen moet en kan verbroken worden, die

veronderstelling laat Bonhoeffer hier niet los. Het zwijgen staat immers in het kader van de verkondiging, waarin de zielzorg uiteindelijk weer dient uit te monden. Maar wie van beiden, pastor of gemeentelid, tenslotte het zwijgen verbreekt doet er niet wezenlijk toe. Dit zou best eens het gemeentelid kunnen zijn. Één van de redenen waarom Bonhoeffer zielzorg tenminste noodzakelijk acht, is 'dat het spreken van het gemeentelid wezenlijk is en in de preek niet aan het woord komt.' (idem, 366) In zijn versie van de theologie van het Woord is een wezenlijke rol weggelegd voor het kunnen luisteren. En dat juist met het oog op het Woord. Immers: 'Wie niet meer naar andere mensen kan luisteren, kan ook niet meer naar Gods Woord luisteren.' (idem, 370)^[21]

5.6. De oren van God

In deze colleges Seelsorge horen we niet veel meer over de theologische betekenis die Bonhoeffer toekent aan dit luisteren. Dat doen we wel in het gelijktijdig ontstane boek Gemeinsames Leben, waarin Bonhoeffer eveneens een hoofdstuk wijdt aan zijn visie op het 'diakonisch pastoraat', alleen dan onder de eenvoudige titel 'de dienst'. Hier blijkt hoe sterk Bonhoeffer het ambt van dienaar van het Woord heeft ingebed in het algemene priesterschap, het ambt van alle gelovigen. (GS V, 366; vgl. reeds SC 159v.) Het ambt is voor hem een functie van gemeente-zijn. De predikant kan vervolgens wel met het Woord tegenover de gemeente staan, maar dan alleen omdat hij, als één van de leden van het lichaam van Christus, zijn mandaat aan de gemeente ontleent.

De 'dienst met het Woord Gods' is in het verband van de kerk de laatste (in de zin van: ultieme, hoogste) dienst die gelovigen aan elkaar kunnen verlenen, zo lezen we in Gemeinsames Leben. De preek op de kansel is daarvan slechts een verbijzonderde gestalte. Bonhoeffer heeft zo'n hoge dunk van deze dienst van het Woord dat hij haar niet aan een specifiek ambt wil binden, maar als een opdracht van elk lid van de christelijke gemeente beschouwt. 'Het gaat hier om het vrije, niet aan ambt, tijd of plaats gebonden woord van mens tot mens. Het gaat om de in de wereld unieke situatie waarin de ene mens aan de andere met menselijke woorden de gehele troost van God en de vermaning, de goedheid en de ernst van God betuigt.' (GL 87)

Juist hier, als het spreken zich niet meer in de windvrije luwte van het ambt gedekt kan weten door de gezag van de kerkelijke institutie, komt het er op aan zich bewust te zijn van de voorwaarden waaronder dat Woord alleen effectief kan zijn. God dient ter sprake te komen in het vrije gesprek tussen mens en mens. 'Hoeveel gemakkelijker is dan het geordende woord van de kansel, dan dit geheel vrije woord, dat tussen de verantwoording om te zwijgen en de verantwoording om te spreken in staat?' (idem) Als Bonhoeffer de voorwaarden waaraan dit gesprek moet voldoen, heeft opgesomd, zien we letterlijk hoe de uitroepetekens van zijn colleges 'Homiletik' en 'Seelsorge' zijn vervangen door vraagtekens. Juist de hoge dunk die hij heeft van de 'dienst van het Woord' die mensen elkaar kunnen bewijzen, maken haar tot een hachelijke zaak, waarin de grootste zorgvuldigheid moet worden betracht.

Het is de laatste dienst, waartoe de leden van het lichaam van Christus worden geroepen, niet alleen in de zin van: uitiem, maar ook in de tijd; zij moeten elkaar eerst met andere diensten ter zijde staan, voordat ze aan deze kunnen en mogen beginnen. 'De eerste [en dat mogen we dan ook verstaan als: primaire, fdl] dienst die de één de ander in de gemeenschap schuldig is, bestaat hierin, dat hij naar hem luistert. Zoals de liefde tot God ermee begint, dat wij naar zijn Woord horen, zo is het het begin van de liefde tot de broeder, dat we leren naar hem te luisteren. Het is Gods liefde tot ons, dat hij ons niet slechts zijn Woord geeft, maar ons ook zijn oor leent. Christenen, in het bijzonder de predikanten, menen vaak dat zij altijd wanneer zij met andere mensen samen zijn, iets te "bieden" moeten hebben. Dat zou dan hun enige dienst zijn. Zij vergeten dat luisteren een grotere dienst kan zijn dan spreken. Veel mensen zoeken een oor, dat naar hen luistert, en zij vinden het onder christenen niet, omdat deze ook dan spreken, wanneer ze zouden moeten luisteren. Wie echter niet meer naar zijn broeder kan luisteren, zal gauw ook al niet meer naar God luisteren, maar ook tegenover Hem altijd maar spreken. Hier begint het geestelijk leven te sterven. Wat overblijft is tenslotte alleen het geestelijke geklets, de paapse neerbuigendheid, die in vrome woorden verstikt. (...) Broederlijke zielzorg onderscheidt zich van de preek wezenlijk hierin, dat bij de opdracht van het Woord ook de opdracht van het luisteren komt.' (GL 83)

We zijn dit luisteren vergeten, constateert Bonhoeffer, en een teken daarvan is dat we in de kerk niet meer de biecht-praktijk onderhouden. Een gewoonte waarvan we weten dat Bonhoeffer er zeer aan hechtte en die hij zelf weer in Finkenwalde had ingevoerd. Het praktische inzicht dat we mensen helpen

kunnen door naar hen te luisteren, is in de 'seculiere zielzorg' wijder verbreid dan in de kerk, oordeelt hier de theoloog Bonhoeffer, wiens vader er een bloeiende psychiatrische praktijk op na hield.

Maar niet alleen dit praktische en pastorale belang van het kunnen luisteren, vooral de theologische strekking die Bonhoeffer eraan verleent, is intrigerend. 'We moeten met de oren van God luisteren, opdat we met het Woord Gods kunnen spreken.'(GL 84) Spreken en zwijgen worden opnieuw dialectisch op elkaar betrokken. Maar hoe anders komt een theologie van het Woord er uit te zien, wanneer zij bij het luisteren Gods inzet! Zonder dat we kunnen stellen dat Bonhoeffer ooit zijn visie op het tegoe van het Woord van God heeft opgegeven, menen we wel dat de nieuwe theologische inzichten die hij in de gevangenisbrieven verwoordt, niet denkbaar zijn zonder deze bereidheid tot luisteren, die Bonhoeffer niet slechts als een psychologische wijsheid, maar als een theologische noodzaak beschouwde: ons luisteren vindt zijn model in het luisteren van God. Wie zo'n theologie aanhangt, moet zich ook telkens door anderen in de rede laten vallen, of zij zich nu als arbeiderskind in Berlijn, vervolgd jood onder Hitler of niet-religieuze mens aandienen.

We keren nog een moment terug naar Gemeinsames Leben. Het luisteren is de eerste dienst, die we elkaar schuldig zijn, hoorden we. Maar het is niet de enige, alvorens we tot de dienst van het Woord kunnen komen. De drempel tot het Woord ligt nog hoger. De tweede dienst die Bonhoeffer onderscheidt is de bereidheid tot daadwerkelijke hulp, waarmee de ene mens er voor de ander heeft te zijn. De derde is vervolgens het dragen van elkanders lasten. Hetgeen ook inhoudt dat, wanneer de een de ander tot last wordt, zij elkaar vérdragen. We gaan hier niet verder op deze diensten in, maar constateren alleen dat Bonhoeffer het spreken over God aan zulke stringente voorwaarden verbindt, dat elk woord dat men tenslotte nog durft te zeggen gelouterd is. Wie durft dan nog te spreken? Als Bonhoeffer tenslotte over dit Woord komt te spreken, ontmoeten we dan ook veel vraagtekens in zijn tekst: 'Dit woord is door oneindige gevaren omgeven. Als het niet door het juiste horen is voorafgegaan, hoe moet het dan werkelijk het juiste woord voor de ander zijn? Wanneer het in tegenspraak staat met de daadwerkelijke bereidheid tot hulp, hoe kan het dan een geloofwaardig en waarachtig woord zijn? Als het niet voortkomt uit het dragen, maar uit het ongeduld en uit een geest van geweld, hoe zou het dan het bevrijdende en helende woord kunnen zijn? Omgekeerd verstomt ook de mond juist

daar gemakkelijk, wanneer er werkelijk werd geluisterd, gediend, gedragen. Het diepe wantrouwen tegen alles wat alleen maar woord is verstikt vaak het woord tot de broeder. Wat kan een onmachtig mensenwoord tegenover de ander uitrichten? Moeten we nog meer lege praatjes houden? Moeten we als geestelijke routiniërs over de werkelijke nood van anderen heenpraten? Wat is gevaarlijker dan Gods Woord ten overvloede te spreken? Maar nogmaals, wie kan het verantwoorden om gezwegen te hebben als hij had moeten spreken?' (idem, 88)

Bonhoeffer bindt de christen aan zijn verantwoordelijkheid om op het juiste moment te zwijgen en te spreken, maar is niet in staat om te zeggen wanneer deze het ene, dan wel het andere moet doen. Niemand mag met geweld in de ander 'binnendringen' - we horen hier reeds de taal die we in de Fragmente aus Tegel ook lazen - en aan het 'eigen geheim' van de ander schade toebrengen. Maar anderzijds is het ook onchristelijk, wanneer men niet een goed woord weet te zeggen en de ander deze 'beslissende dienst' onthoudt. Het lijkt alsof hier Karl Bonhoeffer en Karl Barth elkaar betwisten. De laatste laat hier ook overduidelijk van zich horen: we moeten de ander niet alleen in diens menselijke waardigheid, maar ook in het licht van Gods genade als een zondaar zien, die, als hij alleen aan zijn waardigheid wordt overgelaten, verloren gaat. (idem, 89) God 'heeft ons zijn Woord in de mond gelegd. Hij wil dat het door ons wordt gesproken.' (idem, 91)

We sluiten deze paragraaf over Bonhoeffers visie op pastoraat nu af. We formuleerden hierboven de hypothese, dat 'naarmate het woord van de hoorder en zijn context zich meer mengt in het Woord Gods, en naarmate de kerk minder betrouwbaar wordt als garant voor haar waarheid, het voor Bonhoeffer steeds moeilijker wordt om de inhoud en de werking van dat Woord te omschrijven.' De spanning die de aanwezigheid van de hoorder oproept in Bonhoeffers theorie van de verkondiging hopen we nu voldoende te hebben beschreven. Zij betekent niet het einde van een theologie van het Woord en de door haar ontwikkelde visie op zielzorg, maar legt haar wel voorwaarden op, waarin zij op haar grens stuit. We vinden ze nog eens onder woorden gebracht in een persoonlijke ontboezeming, waarin Bonhoeffer zijn studiegenoot E. Sutz deelgenoot maakt van zijn twijfel aan de theologie. De brief werd geschreven begin 1932, als Bonhoeffer naast zijn docentschap aan de universiteit in Berlijn in een arbeiderswijk van deze stad probeert sociaal jeugdwerk te verrichten. Hij bezoekt in dat kader ook de ouders

van de jongens waarmee hij werkt. De ervaringen die hij daarbij opdoet, maken hem wanhopig:

'Ik sta er soms, of eigenlijk meestal, bij en denk dan dat ik om zo'n bezoek af te leggen net zo goed chemie had kunnen studeren. Het leek mij soms, alsof al ons werk stukbrak op de zielzorg. Wat zijn dat vaak moeizame uren of minuten, als de ander of ikzelf proberen een pastoraal gesprek tot stand te brengen, en hoe haperend en kreupel sleept het zich dan voort. En dan op de achtergrond altijd nog die akelige huiselijke omstandigheden, waarover toch niets kan worden gezegd. (...) Kortom, het is een heel triest hoofdstuk, en soms troost ik mij er mee, dat ik denk dat dit soort zielzorg ook iets is dat er vroeger niet was en dat het ook totaal onchristelijk is. Maar misschien is het ook wel werkelijk het einde van onze christelijkheid, dat wij hier falen. Wij hebben weer preken geleerd, maar zielzorg?' (GS I, 29/ DBW 11, 65; 28.2.1932)

Het dilemma waarvoor Bonhoeffer zich hier geplaatst ziet, is in het licht van het voorafgaande nu duidelijk herkenbaar geworden: in de radicalisering van zijn theologie van het Woord, waarbij hij haar niet alleen voor de kansel te laten gelden, maar voor elke levenssituatie, stuit hij op de grenzen van haar mogelijkheden; óf hij moet een dergelijke visie op zielzorg als 'onchristelijk' bestempelen, en een andere theologie ontwikkelen die van een identificatie van Gods Woord en mensenwoord niet wil weten, óf hij moet erkennen dat hij als spreker van het Woord Gods faalt. Bonhoeffer houdt het hier op het laatste, zo lijkt het, al is het niet zonder wanhoop. Zijn theologie van het Woord is voorzien van een vraagteken. Van Barth heeft hij weer leren preken; maar wat als het christelijk spreken over God niet in de eerste plaats op de preekstoel moet worden getoetst, maar - zoals hier - in een Berlijnse achterbuurt?

5.7. Gekwalificeerd zwijgen

Bonhoeffer bindt het spreken over God aan stringente voorwaarden, wil het ook als een spreken van God gepresenteerd kunnen worden. Dat hij daarmee nadert aan de grenzen van het theologisch model dat hij voorstaat, merkt hij

niet alleen in zijn visie op de zielzorg, maar ook in zijn ethiek. Voor de lutheraan Bonhoeffer kent de woordverkondiging twee dimensies en gestalten: wet en evangelie. Christelijke ethiek kan in dat verband worden gezien als een onderdeel van de verkondiging. Zo beschouwt Bonhoeffer haar dan ook: als leer van de verkondiging van het gebod van God. Het Woord Gods klinkt niet alleen als toezegging van heil van de kansels, maar ook in concrete handelingsaanwijzingen inzake goed en kwaad.

Bonhoeffer is niet met deze pretentieuze ethiekopvatting begonnen. In Barcelona verdedigt hij haar nog niet. In het spoor van Karl Barth ontwikkelt hij daar een vorm van ethisch decisionisme, die in haar beslissingen niet de dekking zocht van het goddelijke Woord, maar het ethische handelen van de christen als een 'demonstratie' van de dankbare mens voor Gods genade opvoert. Er bestaan geen algemeen geldende principes van christelijk handelen, maar wat God van mij wil in een concrete situatie zegt mij het ogenblik zelf. In het waagstuk van mijn beslissing van dat moment hoop ik dat ik het goede in Gods ogen doe en vertrouw mijn handelen toe aan zijn genade. (GS V, 156 - 180; DBW 10, 323 - 345) Dit 'situationisme' blijft Bonhoeffer in zijn ethiek vergezellen; hij zal de schepping als een bron van algemene principes in de ethiek nog meer gaan wantrouwen naarmate het nationaal-socialisme zich voor zijn ethiek van bloed en bodem sterker op scheppingsordeningen gaan beroepen. Bonhoeffer trekt zich dan voor zijn argumentatie in de ethiek - met Barth en de Belijdende Kerk - nog meer terug op Christus.

De wezenlijke verandering in zijn ethiek is echter een andere. Naarmate de ethische problematiek in de kerk van de jaren dertig nijpender wordt ervaren, zoekt Bonhoeffer naar een dekking voor de christelijke ethiek die verder gaat dan een existentialistisch 'God zegene de greep'. Wanneer het Woord van God echter een woord is dat ('performatief') zijn eigen werkelijkheid schept, en dit Woord door mensenmond kan worden verkondigd - een stelling die zoals we zagen door Bonhoeffer fervent in zijn dogmatiek werd verdedigd - , dan geldt dit toch niet alleen van het evangelie, maar toch ook van de wet, niet alleen van de belofte, maar ook van het gebod? Begin jaren dertig wordt Bonhoeffer dan actief in de ontluikende oecumenische beweging. Daar staat dan name het oorlogs- en bewapeningsvraagstuk hoog op de agenda. Moet de wereld zich ontwapenen, terwijl Duitsland zich aan het herbewapenen is? Is het pacifisme Gods 'Gebot der Stunde' (Bonhoeffer geloofde het aanvankelijk) of juist het tegendeel?

Hoe Gods Woord te zeggen in het morele dilemma van deze concrete situatie? In colleges aan de Berlijnse universiteit, in oecumenische voordrachten, maar ook in brieven aan zijn vriend E. Sutz in het jaar 1932, zien we hem met deze vraag worstelen. Bonhoeffer wenst het belang van zijn hele theologie er uiteindelijk aan te toetsen. 'In feite hangt alles aan het probleem van de ethiek, d.w.z. aan de vraag naar de mogelijkheid van de verkondiging van het concrete gebod door de kerk', schrijft hij begin augustus 1932 aan Sutz. 'Het lijkt mij dat hier voor het theologische denken eenvoudig de eerste vraag en het uitgangspunt van al het volgende ligt.' (GS I, 33v./DBW 11, 100)

De vraag is voor Bonhoeffer dan niet een kwestie van 'toepassing', of 'concretisering' achteraf van een voorafgaand Godswoord dat we aan de bijbel zouden kunnen ontleen; het Woord van God is voor Bonhoeffer een dynamisch en effectief 'Tatwort', zo hebben we gezien, het neremt zij eigen werking met zich mee. Dat wil zeggen: het is concreet in deze situatie, of het is niet het Woord van God. Aan die stringente voorwaarde bindt Bonhoeffer niet alleen zijn homiletiek, maar ook zijn ethiek. 'Het is het probleem van de concretisering in de verkondiging, dat mij tegenwoordig bijzonder bezighoudt. Het is eenvoudig onvoldoende en daarom ook verkeerd om te zeggen dat alleen de heilige Geest het principe van concretisering zou kunnen zijn', bekent hij tegenover Sutz. (idem)

Maar waarom schreeft Bonhoeffer zijn eisen dan zo hoog op, als hij ze ook kan omzeilen door de christelijke ethiek niet met zulke hoge pretenties uit te rusten? Waarom wil hij God zelf garant laten staan voor de morele keuzes die men doet? Als het al vanaf de kansel een hachelijke zaak ois om mensenwoord en Godswoord te vereenzelvigen, hoeveel te meer dan in de politiek.

Bonhoeffer wenst echter zowel het een als het ander, en plaatst beide situaties in analogie tot elkaar, omwille van het profetisch gehalte van de kerk. Het punt van vergelijking tussen prediking en ethiek beide vindt hij in het begrip 'sacrament'. 'De concretisering van de genadeverkondiging is toch het sacrament. Wat is dan het sacrament van het ethische, van het gebod?', zo vraagt hij zich ten overstaan van Sutz af. In zijn colleges 'Bestaat er een christelijke ethiek?' (GS V, 275 - 300/DBW 11, 303 - 313), maar ook in de voordracht die hij op 26.7.1932 als jeugd-secretaris van de Wereldbond voor Vriendschap tussen de Kerken hield over 'de theologische

fundering van het werk van de Wereldbond' (GS I, 140 - 158; DBW 11, 327 - 344), komt hij er op terug. De hoge eisen, die Bonhoeffer stelt aan de concreetheid van de kerkelijke verkondiging, blijken samen te hangen met de grote volmacht die hij aan de kerk toekent. De kerk is, zo krijgt zijn oecumenische gehoor in Ciernohorské Kúpele in 1932 te horen wat wij al wisten uit Sanctorum Communio, Christus praesens, tegenwoordigheid van Christus op aarde. Het woord van de kerk is het woord van de tegenwoordige Christus, als belofte en als gebod. Na deze introductie, die de verantwoordelijkheid van de oecumenische beweging veel hoger oplaadt dan menigeen uit zijn gehoor voor waar wilde hebben, vervolgt hij: 'Als het Woord dat vanuit de volmacht van de Christus praesens gesproken wordt, moet het Woord van de kerk hier en nu een geldend en bindend Woord zijn.' Opvallend is echter dat hij de autoriteit waarmee de kerk heeft te spreken, niet legitimeert met een beroep op God, maar af laat hangen van de zakelijkheid van haar inschatting van de situatie. 'Met volmacht kan alleen tot mij gesproken worden als een woord vanuit de diepste kennis van mijn menselijkheid mij in mijn totale werkelijkheid van hier en nu treft. Elk ander woord is onmacht. Het woord van de kerk aan de wereld moet daarom uit de diepste kennis van die wereld gesproken worden en haar totale actuele werkelijkheid betreffen, wil het volmacht bezitten. De kerk moet hier en nu vanuit de kennis van de zaak op de meest concrete manier het Woord van God, het Woord met volmacht kunnen zeggen, of zij zegt wat anders, iets menselijks, een woord uit onmacht. De kerk mag dus geen principes verkondigen die altijd waar zijn, maar slechts geboden, die vandaag waar zijn. Want wat "altijd" waar is, is juist "vandaag" niet waar. God is ons "altijd" juist "vandaag" God.' (GS I, 144v./ DBW 11, 332) Het evangelie wordt concreet bij de hoorder, maar het gebod moet reeds concreet zijn in de mond van de verkondiger. De vleeswording van het Woord begint voor Bonhoeffer reeds in zijn analyse van de concrete situatie. Bonhoeffer vat zijn visie vervolgens kernachtig samen door in dit verband het sacramentsbegrip als metafoor in te voeren: 'Wat voor de verkondiging van het evangelie het sacrament is, dat is voor de verkondiging van het gebod de kennis van de concrete werkelijkheid. De werkelijkheid is het sacrament van het gebod.' (GS I, 147/ DBW 11, 334; vgl. GS V, 299/ DBW 11, 310)

Men kan zeggen: dit is vragen om moeilijkheden. Wie zo hoog inzet krijgt niet heel de kerk mee (dat moest Bonhoeffer dan ook ervaren in de oecumene), maar stel dat het hem wel zou lukken om deze visie van de kerk als Christus praesens

gemeengoed te maken, dan nog zal hij haar nooit op één lijn kunnen krijgen. Ontwapenen, herbewapenen? De oecumene wist in de jaren dertig tot Bonhoeffers verdriet geen eenduidig antwoord te geven, en voor velen was het pacifisme dat hij toen zelf met een beroep op de bergrede verdedigde onacceptabel. Bonhoeffer voorzag het probleem. De 'oplossing' die hij in de genoemde oecumenische voordracht uit 1932 aangaf, kunnen wij inmiddels als 'typisch Bonhoeffer' bestempelen. Maar zij is er niet minder onbevredigend om. Als het de kerk na ampel intern beraad niet lukt om met één tong te spreken, aldus Bonhoeffer, dan zijn er wat hem betreft slechts twee wegen begaanbaar: 'De moeilijkheid wordt helder onder ogen gezien, en er wordt ondanks alle gevaren iets gewaagd, namelijk: of het bewuste en gekwalificeerde zwijgen van het niet-weten, of het waagstuk van het gebod, in alle denkbare concreetheid, exclusiviteit, radicaliteit.' (idem, 334)

Men zou dit 'gekwalificeerde zwijgen' opnieuw een 'zwijgen voor het woord' kunnen noemen, sprekend in zijn veelzeggendheid. Maar we ontkomen niet aan de indruk dat de buitenstaander en hoorder het eerder als een vorm van verlegenheid zal interpreteren - hetgeen het dan ook is. De eenduidigheid die Bonhoeffer later in Nachfolge aan de roepstem van Jezus zal toekennen, en die geen enkele dubbelzinnigheid toestaat maar direct in de navolging uitmondt, lijkt eerder een theologische constructie waarbij de wens de vader van de gedachte is geweest, dan dat het een begaanbare weg voor kerkelijk en oecumenisch handelen bood. De term 'gekwalificeerd zwijgen' maakt van de theologische nood een ethische deugd, en dat is meer dan hij verdient. De radicale invulling die Bonhoeffer aan zijn theologie van het Woord geeft, stuit ons inziens hier duidelijk op haar grenzen.^[22] Hij bindt het kerkelijk spreken aan voorwaarden, waaronder het voorbaat moet bezwijken.

5.8. De geloofwaardigheid van de kerk

Daarmee samenhangend, voegt Bonhoeffer er nog een voorwaarde aan toe, die hem in toenemende mate met teleurstelling vervult, omdat de kerk ook aan haar niet blijkt te kunnen voldoen. Ook hier betreft het de ethiek: wil een spreker

zijn woord voor Woord Gods laten doorgaan, dan dient hij ook zelf geloofwaardig te zijn.

Men kan zeggen dat Bonhoeffers boek Nachfolge één grote oproep aan de kerk is geweest, om de daad bij het woord te voegen, of, zoals hij het daar formuleert: de goedkope genade van God weer dure genade te laten zijn. Genade, niet als principe, denkbeeld of systeem, maar als 'levend Woord, Woord van God dat Hij zelf spreekt, zoals het Hem behaagt'. Dat Woord treft ons als een roeping tot de navolging, die om directe gehoorzaamheid vraagt. De radicaliteit van dit boek ligt niet alleen besloten in het onontkoombare horen van dit compromisloze Woord, maar ook in het feit dat de hoorders ervan op hun beurt in de navolging zelf tot dragers van dit Woord worden. 'Zij zijn medearbeiders en hulp van Christus geworden, ze moeten aan Christus gelijk zijn in alle opzichten, zo moeten ze ook voor de mensen, naar wie ze toe gaan, "als Christus" zijn. Met hen betreedt Jezus Christus het huis. Zij zijn de dragers van zijn tegenwoordigheid.' (N 192) Dat vereist nogal wat. De homiletiek die Bonhoeffer in dezelfde jaren ontwikkelt, kan het niet stellen zonder radicale ethiek.

Zij is de directe consequentie van het feit dat Bonhoeffer aan het Woord Gods zo'n grote performatieve kracht toekent. Het Woord moet zijn eigen waarheid bewerkstelligen, dat wil onder meer zeggen: een gemeente van navolgers scheppen, als concrete gestalte van het heil. In de colleges homiletiek omschrijft Bonhoeffer de waarheid van het evangelie zo - we verwezen al eens eerder naar dezelfde passage, maar zijn nu in haar vervolg geïnteresseerd - : 'Zij is niet het resultaat van deducties, zij is niet de overdracht van een bepaalde leer. Zij is geschiedende waarheid. Zij schept haar eigen existentiële vorm. Het is mogelijk, dat de kerk de zuivere leer predikt en dat zij desondanks onwaar is. Het waarheidskarakter hangt van de existentiële vorm van deze kerk af. Haar existentiële vorm heet echter navolging...' (GS IV, 252) Bonhoeffer zal tot in de gevangenis toe nog steeds de verkondiging en de sociale gestalte van de kerk onlosmakelijk aan elkaar verbinden, een voorwaarde waaronder hij dan echter de kerk inmiddels heeft zien bezwijken.^[23] In zijn homiletiek vormt zij nog steeds een onderdeel van de theorie van de verkondiging, nog niet haar einde. 'Bij het gepredikte Woord hoort de daad van de kerk. (...) Bij Christus is woord en daad een eenheid. Wij hebben deze eenheid te betuigen. Maar er ontstaat een vervalsing van het getuigenis, wanneer we aan het getuigenis iets menen te moeten toevoegen.' (GS IV, 246)

Zoals de homiletiek als vanzelfsprekend bij Bonhoeffer een ethiek in haar zog meeneemt, zo ook zijn bijbelse hermeneutiek. Ook daar stuiten we op dezelfde voorwaarde, die aan het werkzame spreken over God wordt gesteld: de geloofwaardigheid van de spreker. In zijn voordracht 'Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte' (1935) betoogt Bonhoeffer dat niet de bijbeltekst voor het forum van de actualiteit zich dient te rechtvaardigen, maar omgekeerd, het heden zich voor de actualiteit van de bijbel moet rechtvaardigen. Op deze hermeneutiek gaan we hier niet verder in, noch op de vraag of zij wel houdbaar is. Wij verwijzen alleen naar het slot van het referaat, dat voor een gehoor van predikanten uit de Belijdende Kerk werd gehouden. Het is alleen nog als een paar losse aantekeningen bewaard gebleven. Bonhoeffer brengt er concreet de jodenvervolging ter sprake, en noemt Spreuken 31, 8: 'Doe uw mond open voor de stomme'. Hij verwijst vervolgens voor de vraag of er een reële 'vertegenwoordiging' van de bijbeltekst mogelijk is niet naar een methode van exegese, maar poneert: 'Hier zal waarschijnlijk de beslissing vallen, of wij nog kerk van de tegenwoordige Christus zijn', waarna hij met naam en toenaam de jodenkwestie noemt. Bonhoeffer sluit daarna af met de stelling: 'De eigenlijke aanstoot die de wereld neemt aan de verkondiging van de kerk ligt helemaal niet meer in de verstaanbaarheid van haar woorden en teksten over kruis en opstanding, maar aan de geloofwaardigheid. Omdat kerk en predikanten anders spreken dan ze doen; omdat zich het dominees-bestaan niet onderscheidt van dat van de burger. De existentie van de verkondiger is echter het medium van de vertegenwoordiging ('Vergegenwärtigung'). En vertegenwoordiging betekent, voor zover het van ons afhangt, geloofwaardig maken. Zo blijft de vraag naar aanleiding van dit thema, in hoeverre we door ons leven en dat van onze kerk het tekstwoord al ongeloofwaardig hebben gemaakt.' (GS III, 324)

De laatste zin maakt duidelijk dat Bonhoeffer in dit opzicht behoorlijk in zijn verwachtingen was teleurgesteld. De ontgoocheling over het volledige falen van de belijdende kerk inzake de jodenvervolging zou voor hem aan het eind van de jaren dertig compleet worden. In de gevangenisbrieven zal hij - we hebben er reeds op gewezen - zijn teleurstelling in de vorm van stevige kerkkritiek verwoorden. In de doopbrief lezen we, hoe Bonhoeffer de kerk regelrecht verantwoordelijk stelt voor het krachteloos worden van het bevrijdende woord van God. De band tussen het Woord van God en de kerkelijke verkondiging, zo vanzelfsprekend in Bonhoeffers theologisch

ontwerp van de jaren dertig, wordt - tot brekens toe - op de proef gesteld.

[1] Vgl. N 196: 'Nicht nur ein Wort, nicht nur eine Lehre, sondern wirksame Macht empfangen die Apostel.'

[2] Vgl. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 506: 'Es wirkte für seine Schüler höchst ungewöhnlich, wie er zunächst einmal die zaghafte und noch so armselige Predigt jedes Kandidaten völlig ernstnahm als die eben ergangen wahrhaftige viva vox Christi - auch für sich selbst.'

[3] 'Seelsorge ist ein Spezialfall von Verkündigung.' (GS V, 364 (colleges Seelsorge, 1935 - 1939))

[4] Er zijn 63 preken van Bonhoeffer bewaard gebleven; 56 zijn er tot nog toe gepubliceerd.

[5] Vgl. N 220, noot 10: 'Die Verwechslung von ontologischen Aussagen und verkündigendem Zeugnis ist das Wesen aller Schwarmgeisterei. (...) Der Satz: Christus ist auferstanden und gegenwärtig, ist streng als Zeugnis der Schritt verstanden nur als Wort der Schrift wahr. Diesem Wort schenke ich Glauben. Es gibt für mich keinen denkbaren anderen Zugang zu dieser Wahrheit als durch dieses Wort.'

[6] Vgl. N 50: 'So schafft sich der Ruf in die Nachfolge sofort eine Situation.'; idem, 52: 'Allein der Ruf schafft die Situation'.

[7] Vgl. GS IV, 278: 'Weil das Wort in der lutherischen Kirche nicht wie in der römischen ein Mysterium oder ein heiliges Drama anzeigt, d.h. nicht im Dienst von etwas anders steht, sondern die Sache selbst ist, darum hat das gesprochene Wort für sie eine besondere Bedeutung. (...) In der gesprochenen Form ist das Wort der ausgezeichnete Mittelpunkt unserer Kirche.'

[8] Vgl. ook GS I, 206 (8.8.1934, brief aan bisschop Amudsen): "... wir müssen hinein und hindurch, ohne Diplomatie mit offener christlicher Rede.'

[9] Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 508.

[10] E. Thurneysen's praktische homiletiek bestond uit vier (negatieve) regels: 1. geen retorica; 2. niet ingaan op de behoefte van de hoorder; 3. geen psychologische bemoediging; 4. geen afwisseling in de preek (!). Zie zijn opstel 'Die Aufgabe der Predigt' (1921), in: G. Hummel (hrsg.), Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971, 105 - 118.

[11] 'Seine Überzeugung war: die ganze Schrift verkündigt den Einen Herrn, der in die Nachfolge ruft.' (M. Kuske/ I. Tödt, in hun inleiding op DBW 4, 9).

[12] Vgl. ook GS III, 205 : 'Wir müssen in die Not der historischen Kritik hinein.' (Colleges Christologie 1933)

[13] W. Rott, in Zimmermann, Begegnungen, 106. Vgl. ook het kritische oordeel van Wendel, a.w., 96v.: "das Ganze ist für historisch und wissenschaftliche kontrollierbares Denken eine nicht nachvollziehbare Vergewaltigung.'

[14] In de tekstkeuze liet Bonhoeffer daarentegen alle vrijheid aan de predikant, 'Die Freiheit des Textwahl steht (...) im Dienst der Ganzheit des Christuszeugnisses.' Een preek hoeft niet zozeer 'textgemäß' te zijn, als hij maar 'schriftgemäß' is. (GS III, 321; ('Vergegenwärtigung neutestamentliche Texte', 1935)). In deze losse omgang met de tekst is echter ook een zekere legitimering van de subjectieve tijdservaring van de prediker te beluisteren. Voor Bonhoeffer is het bijbelvers (!) 'Dient de tijd' (Rom.12, 11) 'das große Motto der Predigt.' (SC 160; vgl. DBW 10, 512). (vgl. ook Wendel, a.w., 25, 29, 41; Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 282) Over sommige teksten kan men op bepaalde ogenblikken ook niet preken. (GS IV, 270; colleges 'Homiletik')

[15] Gecit. bij Wendel, a.w., 80.

[16] 'Das Schweigen kann eine furchtbare Wüste sein mit all ihren Einöden und Schrecken. Es kann auch ein Paradies des Selbstbetruges sein, und eins is nicht besser als das andere. Darum, wie dem auch sei: keiner erwarte vom Schweigen etwas anders als die schlichte Begegnung mit dem Worte Gottes, um deswillen er ins Schweigen gekommen ist.' (GL 68)

[17] Vgl. Grözinger, a.w., 229 die signaleert hoe in het spoor van Barth 'ein maßlos übersteigter Predigtbegriff mit homiletisch katastrophalen Folgen' heeft kunnen ontstaan. Hij citeert D. Rössler, die hetzelfde constateert: 'Gerade die Predigt soll alles das sein, was im Formalbegriff der "Verkündigung" zusammenfließt: Kerugma und Offenbarung, Gottes eigenes

Wort, vergangenes und zugleich gegenwärtiges Heilsereignis. Damit sind der Predigtbegriff und die sonntagliche Aufgabe des Pfarrers in einer nicht mehr zu überbietenden Weise belastet und befrachtet.' (idem, 230).

[18] Bonhoeffer verwijst hier nergens expliciet naar Thurneysen, maar de parallellen zijn duidelijk. De verhouding tussen beiden zou nader onderzoek verdienen. Voor de visie op pastoraat van E. Thurneysen en de ontwikkeling daarbinnen, zie G. Heitink, Pastoraat als hulpverlening. Inleiding in de pastorale theologie en psychologie, Kampen 1977, 136 - 144.

[19] Deze hiërarchie moet echter goed worden verstaan: 'Es handelt sich nicht um ein Kräfteverhältnis, sondern um eine Auftragsverschiedenheit.' (idem, 371)

[20] Vgl. idem, 380: 'Sie [d.i. de gemeente, fdl] merken es, ob unsere Verkündigung für uns selbst eine geistige Wirklichkeit ist.'

[21] Vgl. idem, 365: 'Nu aus langem Hören heraus kann recht gepredigt werden.'

[22] Tot in zijn Ethik toe blijft hij dezelfde visie verdedigen: 'Gottes Gebot ist entweder bestimmt, klar, konkret bis ins letzte, oder es ist nicht Gottes Gebot.' (E 382)

[23] Vgl. Ebeling, a.art., 117, noot 86, over 'das untrennbare Beieinander von Verkündigung und Gestalt der Kirche', dat hij vervolgens ten onrechte in het voordeel van de eerste beslist.

Wachten op het verlossende woord. Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God, Frits de Lange, Baarn 1995

Hoofdstuk 6. [De aristocratie van het Woord](#) (Verzet en gevangenschap)

Is de Dietrich Bonhoeffer die op 5 april 1943 wordt gearresteerd nog dezelfde theoloog van het Woord die hij vanaf Berlijn tot Finkenwalde was geweest? En blééf hij ook dezelfde in de mentale krachtproef die hem in de twee jaren gevangenschap die hem nog zouden resten te wachten stond? Wie het aan hemzelf zou vragen zou wellicht een bevestigend antwoord krijgen: 'Ik heb er beslist veel bijgeleerd, maar veel ben ik, geloof ik, niet veranderd', schrijft hij tenminste na een jaar cel aan Bethge. (WEN 300; 22.4.44) Je hebt mensen, die sterk kunnen veranderen, meent hij, maar hij acht zichzelf tot dat mensentype behoren dat nauwelijks kan veranderen. 'Een breuk in ons leven hebben we eigenlijk beiden niet ervaren', meent Bonhoeffer, en ook de gevangenschap acht hij niet tot die categorie behoren. 'Vroeger heb ik soms naar zo'n breuk verlangd. Vandaag denk ik daar anders over. De continuïteit met het eigen verleden is toch ook een groot geschenk.'

Wellicht refereert hij in die eerste zin aan de tijd waarin hij Nachfolge schreef, een boek dat opriep tot een radicale breuk van de kerk met de wereld en van de christen met zijn biografische bindingen. Ook al blijft hij achter dat boek staan, hij ziet nu echter ook de gevaren ervan. (WEN 401; 21.7.44) De voortdurende aanslag die de gevangenschap op zijn identiteit pleegt staat ook geen destabiliserende experiment met zijn persoonlijkheid toe. Bonhoeffer moet alles op alles zetten om geestelijk het hoofd boven water te houden. Hem is er dan ook alles aan gelegen de lijnen naar zijn verleden open te houden. Alleen dan zal het hem lukken 'zichzelf' te blijven. De vastgestelde 'continuïteit' is een bevochten continuïteit. Geen objectief feit, maar het subjectieve inschatting. Er klinkt een 'tot hier toe heb ik het gered' in door, een triomf op de poging, die nu al een jaar lang heeft geduurd, om hem te breken. Zeggen: 'ik heb geen breuk ervaren' is in dit verband hetzelfde als: 'ik ben nog ongebroken'. Vandaar dat Bonhoeffer de continuïteit met het verleden hier als 'een groot geschenk' kan aanduiden.

Betekent dit dat niet alleen de persoon, maar ook de theoloog Bonhoeffer onveranderd is gebleven? Die conclusie lijkt voorbarig. In dezelfde brief aan Bethge spreekt Bonhoeffer over de 'zware indrukken in de loop van langere tijd' die een mens

kunnen doen afstompen, en laat hij duidelijk merken dat hem het afgelopen jaar niet licht gevallen is. De 'aanvechtingen' uit Luthers theologie zijn voor hem dagelijkse werkelijkheid geworden, en na hen eenmaal weer teboven gekomen te zijn, erkent Bonhoeffer, ziet de wereld er 'geheel anders' uit dan daarvoor. Ook al spreekt hij liever niet van afstomping (dat had gekund, maar daarvoor is hij gelukkig bewaard gebleven, zegt hij), maar van loutering, toch erkent hij: 'ik zie dezelfde dingen heel anders'.

En zou dat laatste ook niet kunnen gelden van zijn visie op het spreken over God? De brief, waarin Bonhoeffer de balans van een jaar gevangenschap opmaakt, gaat slechts een week vooraf aan die waarin Bonhoeffer voor het eerst de 'mondige wereld' en de 'niet-religieuze mens' introduceert, begrippen die hij nog nooit, althans nooit zó in zijn theologie een plaats had gegeven. (WEN 305; 30.4.44) Als de theologie die Bonhoeffer in de gevangenis bedrijft wordt gekenmerkt door een grote mate van continuïteit (en dat is de stelling die wij willen verdedigen), dan wel zo, dat zij ook nieuwe elementen in zich weet te integreren.

6.1. De ontclericalisering van de verkondiging

Aan de Gedanken zum Taufstag, de tekst die we in hoofdstuk 2 analyseerden, en die door Bonhoeffer rond dezelfde tijd als brieven over de 'niet-religieuze interpretatie' werden gecomponeerd (mei 1940), laat zich deze ontwikkeling van voortgang en integratie goed illustreren. We kunnen constateren hoe de theologie van het Woord, die Bonhoeffer vanaf het begin heeft verdedigd, daar niet wordt verlaten, maar ondertussen wel tot het uiterste toe wordt opgerekt. We vinden de constanten van Bonhoeffers Woordtheologie in de doopbrief terug, al krijgen ze nu soms dramatische trekken: (1) de sprekende God als vooronderstelling; (2) De veranderende en scheppende kracht als kenmerkend voor het Woord; (3) het wachten en zwijgen, als juiste houding tegenover dat Woord; (4) de kerk als de plek waar het wordt verkondigd en betuigt, een roeping waaraan ze niet weet te voldoen. (vgl. hfdst. 2.2.) Dat zijn de elementen van continuïteit, die in de doopbrief weliswaar een ongekende radicalisering ondergaan, maar niet worden opgegeven.

Dat Bonhoeffer in dit verband over het Woord als over een 'nieuwe taal' gaat spreken, en haar als 'misschien helemaal onreligieus' kwalificeert, zou op een nieuw element binnen zijn Woord-Gods-concept kunnen duiden. Hier kondigen zich de inzichten aan, die Bonhoeffer tastenderwijs in zijn laatste periode heeft trachten te beschrijven en in hun consequenties probeert te doordenken. Hoe moeten we dit gegeven interpreteren? Als een breekpunt in Bonhoeffers theologie, of als een nieuw accent? Inzicht in de de inmiddels sterk veranderde context van zijn denken kan hier helderheid verschaffen.

Er is sinds Finkenwalde en de colleges homiletiek veel gebeurd. Het predikantenseminarie van de Belijdende Kerk was op last van de Gestapo al in oktober 1937 gesloten. Na zijn werk in de diaspora te hebben voortgezet, krijgt Bonhoeffer in 1939 de gelegenheid om aan de dreigende oorlog te ontkomen en naar de VS te vluchten. Hij keert echter na enkele beslissende weken in juli 1939 terug, om, zoals hij het zelf in de gevangenis formuleerde, 'deel te nemen aan de lotgevallen van Duitsland' (WEN 196; 22.12.43). Hij raakt daarna steeds meer betrokken bij het politieke en militaire verzet tegen Hitler, en is vanaf 1941 daarin actief. Zijn internationale contacten in de oecumene fungeren als dekmantel voor het uitwisselen van informatie over het verzet met de geallieerden. Bonhoeffer reist naar Zweden en Zwitserland, officieel in dienst van de contra-spionage, maar in feite in dienst van het verzet. Hij leidt het dubbelleven van een predikant, die zijn ambt slechts gebruikt als voorwendsel.

Zijn verhouding tot de Belijdende Kerk is er ondertussen niet minder solidair, maar wel minder innig op geworden. Hij blijft haar als zijn kerk beschouwen, maar raakt steeds meer overtuigd van haar grote falen. 'Zij was stom toen zij haar stem had moeten verheffen, omdat het bloed van de onschuldigen ten hemel schreide. Zij heeft het juiste woord op de juiste manier op de juiste plaats niet gevonden', schrijft hij midden 1941 in een schuldbelijdenis, als onderdeel van zijn Ethik. (E 129) Hij had niet treffender kunnen verwoorden, wat hij van de kerkelijke verkondiging van het Woord Gods verwachtte, maar ook hoe zij daarbij achter gebleven was. Bonhoeffer laat haar belijden, dat zij getuige is geweest van geweld en moord ten aanzien van 'ontelbare onschuldigen', 'zonder haar stem te hebben verheven. Zij is schuldig geworden aan het leven van de zwakste en meest weerloze broeders van Jezus Christus' - waarbij we in de laatstgenoemden de joden mogen zien bedoeld. (E 130) De kerk blijkt de zwakste schakel in

Bonhoeffers leer van de vier 'gestalten' van het Woord te vormen; God zelf spreekt duidelijke taal, maar zijn Woord wordt gesmoord in het stilzwijgen van de kerk. Dat doet zij niet alleen in haar ethiek, maar ook in haar theologie, die zich te weinig rekenschap geeft van de veranderende culturele context. In de begeleidende brief bij het 'Schema voor een studie' dat hij op 3.8.44 vanuit zijn cel aan Bethge stuurt lezen we: 'De kerk moet loskomen uit haar stagnatie. Wij moeten weer de frisse lucht ademen van de geestelijke dialoog met de wereld. We moeten het ook riskeren om aanvechtbare dingen te zeggen, als daardoor de vitale vragen maar weer aan de orde komen.'
(WEN 411)

Dit laatste 'wij' is veelzeggend: de Belijdende Kerk is zijn kerk, en Bonhoeffer blijft - ook in de gevangenis - veel van haar verwachten. Hij stelt zijn hooggespannen eccesiologie niet bij, maar scherpt haar zelfs nog aan: 'Kerk is alleen kerk als ze kerk voor anderen is.' (WEN 415) Daaraan moet hij bij de 'omsmelting', die hij in de doopbrief voor de kerk op het oog had, ook gedacht hebben. (WEN 328) Maar deze kerk, zoals ze nu is, kan in elk geval niet meer aan die opdracht voldoen. Bonhoeffer vergroot de distantie tot haar. Ook theologisch. De ecclesiologie krijgt minder nadruk. Niemand mag zich achter het geloof van de kerk verschuilen, horen we nu. 'De verklaring dat het niet op mij, maar op de kerk aankomt, kan een vrome uitvlucht zijn en wordt door buitenstaanders ook altijd zo ervaren.' (WEN 415) Wat de predikanten betreft, pleit Bonhoeffer in zijn plannen voor de na-oorlogse kerk dan ook voor speciale aandacht voor de voorbereiding op het ambt en de wijze waarop het uitgeoefend wordt. (idem, 416) De geloofwaardigheid van de kerk is diep geschonden, niet in het minst door haar directe vertegenwoordigers. De predikant Bonhoeffer ziet zich gedwongen helemaal van de kansel af te komen. (vgl. 5.5.) Hij weet zich in zijn christen-zijn niet meer gedekt door het kerkelijke instituut en wil dat ook niet. Zijn spreken over God is daarmee in zekere zin vogelvrij geworden, door geen homiletisch of pastoraal kader meer gelegitimeerd. Zonder daarbij het tekort van de kerkelijke verkondiging in mindering te brengen op het tegoed van het Woord van God. Integendeel, zo zullen we straks zien.

Tegelijkertijd neemt hij niet alleen afstand van de kerk, maar maakt ook toenadering tot de wereld. Hij verkeert door zijn verzetsactiviteiten weer meer en meer in gedistantieerd kerkelijke kring. Hij ademt opnieuw de atmosfeer van zijn eigen hoog-burgerlijke milieu in, van mensen die, zoals zijn eigen familie, voor 'vroom geklets' niet meer in de kerk

kwamen. (vgl. 3.5.) Ook dit laat Bonhoeffers theologie niet onberoerd. 'Mijn in de laatste tijd toch sterk op wereldlijk terrein liggende activiteit', aldus Bonhoeffer met gevoel voor understatement in een brief aan Bethge van 25 juni 1942 vanuit de trein naar München, 'geeft elke keer te denken. Ik verbaas mij erover dat ik dagenlang zonder de bijbel leef en leven kan.' (GS II, 420) Finkenwalde lijkt ver weg, waar hij in 1936 zijn studenten nog opriep, dat 'er geen dag van ons leven in het ambt voorbij mag gaan, waarin we niet in de Schrift gelezen hebben' (GS II, 508; vgl. hfdst. 5.4.)

Bonhoeffer signaleert in de brief van 25.6.42 zelf, hoe hij in zijn spirituele praktijk nu achterblijft bij wat hij in zijn boeken had geschreven. Maar hij laat dit gebeuren maar over zich heen komen, zonder zich er al te veel tegen te verzetten of er een slecht geweten aan over te houden. Al erkent hij wel dat hij 'geestelijk' gezien rijkere tijden heeft beleefd. Anderzijds wil hij uit zijn 'wereldlijke activiteit' ook lering trekken, ook voor zijn theologie. En dat doet hij door in zijn denken accenten te plaatsen, die in de gevangenis alleen nog maar sterker worden: 'Ik merk hoe in mij de weerzin tegen alles wat "religieus" is groeit. Vaak tot aan een instinctieve afkeer toe'. Hij verontschuldigt zich niet voor die antipathie, maar laat er meteen er een soort rechtvaardiging op volgen, waarin hij duidelijk maakt dat zijn toenemende anti-religiositeit niet in mindering komt op zijn geloof. 'Ik bezit ook geen religieuze natuur. Maar ik moet steeds aan God, aan Christus denken, en er is mij zeer veel gelegen aan echtheid, aan leven, aan vrijheid en barmhartigheid. Alleen bij de religieuze inkleding voel ik mij zo onbehaaglijk. Begrijp je?' (GSII, 420) Wat hem betreft, zo vervolgt hij, gaat het hier helemaal niet om nieuwe inzichten. Maar hij wil ze wel laten groeien en rijpen, omdat hij het gevoel heeft dat hij hier op iets heel wezenlijks voor hem stuit ['daß mir hier jetzt ein Knoten platzen soll']. 'In deze zin versta ik mijn huidige activiteit op het wereldlijk terrein', verklaart hij.

Blijkbaar stond Bonhoeffer het zichzelf toe om zijn theologie te laten beïnvloeden door de nieuwe 'wereldlijke' situatie waarin hij verzeild was geraakt. Een woord wordt pas 'waar', zal hij korte tijd later in de gevangenis schrijven, als het concreet is toegesneden op de verhoudingen waarbinnen het gesproken wordt. In een klein opstel over wat het betekent, de waarheid te zeggen, gaat Bonhoeffer in op de morele vraag of men onder alle omstandigheden de waarheid moet spreken of niet. De vraagstelling is begrijpelijk in een situatie van dagelijkse

verhoren en de mogelijkheid van verraad. Het opstel biedt echter niet alleen antwoord op die vraag, maar laat ook zien hoe hoog Bonhoeffer het belang van (wat wij in 2.3. genoemd hebben) de 'pragmatische context' voor het spreken inschat. Een andere context vraagt om andere woorden.

De waarheid van een woord hangt niet alleen af van wat er gezegd wordt, maar ook hoe, door wie en tegen wie, op welk moment, lezen we in het opstel. 'Het waarachtige woord is niet een in zich constante grootheid, maar het is levend als het leven zelf. (...) Elk woord leeft en vindt onderdak in een bepaalde omgeving. Het woord in het gezin is een ander woord dan het woord op kantoor of in de openbaarheid. Het woord dat in de warmte van een persoonlijke relatie geboren wordt, verkilt in de koude lucht van de openbaarheid. (...) Elk woord moet zijn plaats hebben en behouden.' Aan het slot van het opstel vat Bonhoeffer dan - in wat we een kleine 'speech act-theory' zouden kunnen noemen - de voorwaarden samen, waaraan een waarachtig woord moet voldoen.

'Hoe wordt mijn woord waar?

- 1. als ik onderken, wie mij tot spreken uitnodigt en wat mij gezag tot spreken verleent.*
- 2. Als ik de plaats weet, waar ik sta.*
- 3. Als ik het object, waarover ik iets zeg, in deze samenhang plaats.*

Elk spreken staat daarmee onder bepaalde voorwaarden; het kent zijn plaats, zijn tijd, zijn opdracht, en daarmee zijn grenzen. (...) Wie zonder bevoegdheid en zonder aanleiding spreekt, is een kletser. (...) Een woord zonder relaties ('ein beziehungsloses Wort') is leeg; het bevat geen waarheid.'^[1]

Wie zo 'de wetten van het spreken' (vgl. 5.3.) onderkent en onderschrijft, zal ook het spreken over God eraan willen toetsen. Ook al is het 'object' hetzelfde (het evangelie), Bonhoeffer zal zich rekenschap af moeten leggen van de plaats waarop (het verzet, de gevangenis), en de gesprekspartners (de 'mondige wereld', de 'niet-religieuze mens') tegenover wie het verwoord wordt. En ook van het tanende gezag van de kerk (de Belijdende Kerk) die dit spreken over God legitimeert. Hij kan zich niet meer gedekt weten door het ambt, maar spreekt voor eigen rekening.

Het blijkt dat Bonhoeffer zelf dit contextbewustzijn in al zijn consequenties wil aanvaarden. De gevangenis betekende in dit opzicht geen breuk, maar dwong hem nog sterker om over God proberen te spreken buiten het geijkte taalveld van de kerk om. Een kerk, die zelf zo weinig blijkt had gegeven van gevoel voor de verhoudingen waarin zij haar Woord sprak.^[2] De mensen die hij gevangenschap ontmoette waren andere dan die met welke hij in de gevangenis verkeerde; terwijl hij in het verzet vooral de rand- of buitenkerkelijke grootburger had ontmoet, wordt hij in Tegel met name met de 'niet-religieuze arbeider of mens in het algemeen' (WEN 306; 30.4.44) geconfronteerd; maar hoe verschillend ook, in dit opzicht zijn beide ervaringshorizonten vergelijkbaar: zij dwingen hem tot eenzelfde ont-clericalisering van de verkondiging van het Woord. Die - ook van de kerk zelf gevraagde! - 'ontkerkelijking' van het evangelie moet Bonhoeffer voor ogen hebben gestaan toen hij de wens uitsprak tot een 'niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen' te willen komen.

We hebben al geconstateerd dat dit program ook wat Bonhoeffer zelf betreft als nog onuitgevoerd beschouwd dient te worden. Op 8.6.44 schrijft hij: 'Het staat allemaal nog aan het begin en ik word, zoals meestal, meer door het instinct voor komende vragen gestuurd, dan dat ze me al helder voor ogen zouden staan. (WEN 356) 'Ik zie meer de opgave, dan dat ik haar al vermag op te lossen', laat hij op 16.7.44 daarop volgen. (WEN 392) (vgl. ook 2.4.) De vraag is ook het de-religioniseringsprogram als zodanig wel uitvoerbaar is. Wat hij bijvoorbeeld in dit verband onder 'niet-religieus' verstond is allerminst eenduidig en duidelijk. In een nog altijd verhelderende excurs in zijn biografie heeft Bethge de uiteenlopende betekenissen die Bonhoeffer aan het begrip religie in zijn brieven meegeeft op een rij gezet. Hij komt tot een zestal aspecten, die slechts met elkaar gemeen lijken te hebben dat ze negatief beoordeeld dienen te worden in het licht van een recht verstaan christelijk geloof. Religie is voor de Bonhoeffer van de brieven synoniem met (1) metafysica (de constructie van een transcendente dubbelwereld), terwijl het evangelie juist 'diesseitig' is en op deze wereld geconcentreerd. Religie is bovendien gericht op (2) het individuele zieleheil en bestrijkt slechts (3) het segment van de innerlijkheid en de binnenkamer (partialiteit, noemt Bethge dat); het evangelie daarentegen heeft ook het heil van de sociale gemeenschap op het oog en strekt zich uit tot op alle terreinen van het leven. Vervolgens: religie beschouwt God (4) als een 'Deus ex machina', een gaatjesvuller en arbeidshypothese die menselijke zwakheden compenseert; het evangelie echter spreekt de mens

aan op zijn sterkte, het wil in het midden en niet aan de rand van het leven gestalte krijgen. Religie zoekt altijd (5) een geprivilegeerde plaats in de samenleving te verwerven; wie naar het evangelie leeft zoekt echter met Jezus de verstotenen op en is niet uit op een bevoorrechte status. Tenslotte houdt religie in de ogen van Bonhoeffer de mensen (6) onmondig, spreekt ze niet aan op hun verantwoordelijkheid, maar ontnemt haar die juist.^[3]

Duidelijk wordt uit deze opsomming hoe weinig religie in de gevangenisbrieven als een zelfstandig concept kan worden beschouwd. Cultuurhistorische, wijsgerige en ethische momenten, beschrijvend en normatief, wisselen elkaar erin af. Bonhoeffer heeft bij 'religie' geen godsdienstwetenschappelijke bedoelingen, maar hanteert het woord veeleer als een negatief contrastbegrip, met behulp waarvan hij zijn opvattingen over een recht verstaan christelijk geloof kan profileren. Het is een term voor intern theologisch gebruik, om goed en slecht christelijk geloof van elkaar te kunnen onderscheiden. G. Ebeling had in 1955 - toen de secularisatietheologie Bonhoeffer nog niet tot haar profeet had verheven - gelijk: 'Het gaat vanzelfsprekend slechts om een formule ten behoeve van de theologische reflectie met het oog op de verkondiging, niet om een in de vocabulaire van de verkondiging zelf op te nemen leus!'^[4] De term 'niet-religieus' hoort niet op de preekstoel te klinken, maar in de voorbereiding op de verkondiging een rol te spelen. Het is een soort meta-criterium, waaraan het spreken over God gemeten moet worden, geen onderdeel van dat spreken zelf. Zo alleen kunnen we die opmerking over de 'nieuwe taal', die 'misschien helemaal onreligieus' zal zijn ook begrijpen. Bonhoeffer bindt daarmee de verkondiging aan een aantal voorwaarden, die voor hem in verzet en gevangenis steeds zwaarder zijn gaan wegen: het Woord zal dan alleen verlossend en bevrijdend kunnen klinken, als de verkondiging (1) niet vlucht uit deze wereld, (2) verder reikt dan het individuele innerlijk, (3) God niet als een 'Lückenbußer' beschouwt, (4) de mensen op hun verantwoordelijkheid aanspreekt en (5) niet de machtigen naar de mond praat.

Als Bonhoeffer dan daarna in zijn brieven de feitelijke constatering doet dat we een religieuzeloze tijd tegemoet gaan en dat de mensen, 'zoals ze nu eenmaal zijn' niet meer religieus kunnen zijn (WEN 305; 30.4.44), dan gebruikt hij het begrip religie in een geheel andere betekenis. Dan hanteert hij het in een beschrijvende, niet-normatieve zin, die getoetst kan worden op zijn waarheid. Dan is religie 'een historisch bepaalde en

vergankelijke uitdrukkingvorm van de mens' (WEN 305; 30.4.44), en opeens een cultuurhistorische categorie geworden. Dan moeten we achteraf constateren, dat Bonhoeffer zich blijkbaar heeft vergist of dat zijn tijd nog moet komen. De vlucht uit de werkelijkheid, de centrale kern in zijn religiebegrip, is immers nog even populair als in zijn tijd, als zoekt zij zich andere dan traditionele religieuze vormen. Als dat echter religie is - vlucht uit de werkelijkheid en God als een alibi daarvoor gebruiken - dan is religie nog springlevend. Mondig, wereldlijk en religieloos - de mensen zouden het moeten zijn, en hebben ook geen goede redenen meer om het niet te zijn; maar zijn het (nog) niet.

Men kan niet anders concluderen dan dat Bonhoeffer met dit enerzijds descriptief, anderzijds normatieve gebruik van het begrip 'religie' verwarring scheidt en de uitvoering van zijn eigen program van een 'niet-religieuze interpretatie' bij voorbaat verhindert. We kunnen de vraag naar 'Bonhoeffer en de religie' hier echter niet verder uitdiepen. We stellen alleen vast dat het Bonhoeffers intentie in elk geval is om met het woord 'niet-religieus' een aantal restrictieve criteria op te leggen aan het kerkelijk spreken over God. Wil de verkondiging van het Woord Gods werkelijk bevrijdend en verlossend zijn, dan zal zij de mensen helpen om in deze werkelijkheid te leven, en zal zij hen niet mogen toestaan of zelfs uitnodigen om haar te ontvluchten. Dit inzicht is weliswaar bepaald niet nieuw voor Bonhoeffer. Zijn afkeer van 'religie' en zijn nadruk op 'verantwoordelijkheid' zijn na te speuren tot in zijn vroege werk. Bonhoeffer was een fervent Nietzsche-lezer en deelde diens opvattingen over de zwakte door religie en de mondigheid van de sterke mens, en dat niet pas in de gevangenis. Maar de nadruk op dit 'wereldlijke' karakter van het evangelie wordt in Tegel tenslotte zo sterk, dat zij Bonhoeffer denken gaat domineren. Het feit, dat Bonhoeffer het spreken over God niet meer vanzelfsprekend binnen de context van de kerk wil plaatsen, maar daarbuiten, heeft in belangrijke mate aan deze accentverschuiving bijgedragen.

De ont-clericalisering, die zijn theologie van het Woord daarbij ondergaat, betekent mijns inziens echter geen breuk met zijn voorgaande theologie, maar een ontwikkeling daarbinnen, waarmee Bonhoeffer een nieuwe ervaringshorizon in zijn visie op het spreken Gods probeert te integreren.^[5]

6.2. 'Er wordt teveel gepraat' (onmacht en misbruik van het woord)

We ontmoeten in Tegel nog dezelfde Bonhoeffer, zorgvuldig in zijn spreken, behoedzaam omgaand met het gewone woord, schromend voor het Grote Woord. Zijn gevangeniservaringen bevestigen Bonhoeffer eerder in zijn intuïties, dan dat zij hem daarin tegenspreken. Het is indrukwekkend om te zien hoe hij er in slaagt de beproevingen van de gevangenschap telkens tot een verrijkend leerproces voor zichzelf om te smeden.^[6] 'Het is hier verschrikkelijk', die bekentenis ontsnapt hem slechts één keer tegenover Bethge (WEN 181; 15.12.43); en welke martelingen van hitte, kou, honger, ziekte en vernedering, angst en wanhoop daar allemaal achter steken, daar laat hij zich niet openlijk over uit en kunnen we alleen tussen de regels van brieven door lezend iets van vermoeden. Wel spreekt hij daarentegen vrijuit over zijn waarnemingen en ervaringen, en over het feit dat hij weer 'ganz elementar' op het gebed en de bijbel wordt teruggeworpen en dat in dit opzicht het gevangenisverblijf een 'heilzame paardekuur' voor hem vormt. (WEN 167; 29.11.43) Bonhoeffer blijft de theoloog van het Woord en de gelovige christen die hij was, onwrikbaar vertrouwend op God. Hij zet nu de vroomheidspraktijk die hij zich in de jaren dertig had eigen gemaakt in om te overleven. Het gebed, de kerkliederen (m.n. die van Paul Gerhardt), het bijbellezen, de 'Losungen' (de meditatieve bijbelteksten voor elke dag van de Hernhutters), het kerkelijk jaar, rituelen als het zich bekruisen, houden Bonhoeffers leven in structuur, als het in chaos ten onder dreigt te gaan.^[7]

Het beoefenen van de 'kunst van de conversatie', waarin hij was opgevoed, kon hij in de gevangenis - op een enkele uitzondering na^[8] - wel vergeten. Gesprekken werden beheerst door wantrouwen en kort voordat hij gevangen werd gezet beklagt Bonhoeffer zich erover dat hij en zijn verzetsgenoten noodgedwongen 'de kunst van het veinzen en het spreken met dubbele bodems hebben geleerd'. Met hen is hij 'door de ervaring geleerd, wantrouwend tegenover de mensen geworden' en moet hij 'de mensen vaak de waarheid en het vrije woord schuldig blijven'. (WEN 27; 'Nach Zehn Jahren, begin 1943) Een situatie die zich in de gevangenis, en tijdens de talloze verhoren waaraan hij daar wordt onderworpen, nog verscherpt. Het spaarzame spreekverlof dat Bonhoeffer gegund wordt en waar hij met zijn verloofde, zijn vriend Bethge of familieleden kon spreken, vormden daarvoor allerminst een

compensatie. Onder hoogspanning en het toezien oog van bewakers kan er nooit gezegd worden wat men wil zeggen. Maar is het ooit mogelijk dat ooit ook in woorden te doen? 'Wat men in zo'n ogenblik kan zeggen is immers van geen enkel belang, maar dat is toch ook niet de hoofdzaak', schrijft hij na zo'n 'Sprecherlaubnis' met Maria von Wedemeyer. (WEN 88; 24.6.43) Hij moet instemmend gekinkt hebben toen hij de brief van zijn zwager, Hans von Dohnanyi, op dezelfde dag als hij gearresteerd, onder ogen kreeg, die hem in gelijke bewoordingen schrijft over het bezoek van zijn vrouw Christel: 'wat kan men toch zeggen als er andere mensen bij zijn, hoe ongelooflijk moeilijk, hoe onmogelijk is het zijn ziel voor elkaar open te stellen.' (WEN 35; 23.4.43)^[9]

Tegenover zijn ouders verzucht Bonhoeffer na anderhalve maand, naar aanleiding van zijn literaire ervaringen met het werk van Stifter en Goethe: 'Ja, als we eerst maar eens weer over dat alles met elkaar konden spreken. Bij alle sympathie voor het contemplatieve leven ben ik toch geen geboren trappist. Toch kan een tijd van gedwongen zwijgen soms ook goed zijn'. Het verband dat hij vervolgens, onder verwijzing naar sommige katholieke kloosterorden, legt tussen meditatie en schriftuitleg is voor ons na lezing van Gemeinsames Leben niet nieuw meer. (vgl. 5.4.) Maar zo'n vroomheid, zo geeft hij zelf nu ook toe, is hem nu soms wel wat te veel gevraagd. Zwijgen is ook lang niet altijd vruchtbaar. 'Wanneer spreken we weer een keer met elkaar, urenlang?' (WEN 247; 23.2.44); 'Wanneer zullen we elkaar weer kunnen spreken?' (WEN 261; 9.3.44); 'Wat zou het mooi zijn als jij eens een keer een woord over dit alles tegen mij sprak!' - het zijn zinnen uit brieven van Bonhoeffer aan Bethge, waarin hij snakt naar een goed gesprek met de man met wie hij sinds jaren al zijn theologische inzichten en vondsten had gedeeld. De briefwisseling met zijn vriend, dankzij een welgezinde bewaker sinds eind 1943 mogelijk gemaakt, neemt dan ook de vorm aan van een gespeelde dialoog, die Bonhoeffers vastgelopen theologie gaandeweg weer vlot weet te trekken. (WEN 180; 15.12.43)^[10]

De ervaring van het tekort van het gesproken woord wordt echter gecompenseerd en soms zelfs ruimschoots goedge maakt door andere manieren van communicatie. 'Er bestaan omstandigheden, waarin de eenvoudige daad meer betekent dan de grootste ontwerpen, plannen en discussies,' schrijft Bonhoeffer nadat hij de onvermoeibare trouw die zijn ouders hem bewijzen heeft geroemd. (WEN 261; 9.3.44) Die trouw komt tot uiting in hun bezoeken, maar meer nog in allerlei

kleine attenties die ze voor de gevangene achterlaten. Ingemaakt fruit, koekjes, tabak, sigaretten en sigaren, wijn, druiven, gebraden konijn, cacao, eieren, een warme pels, maar ook bossen dahlia's, bloeiende herfstbloemen, een horloge van de gesneuvelde vader van Maria von Wedemeyer, een kerstbeker van Dietrich's grootvader, kaarsen, foto's van familieleden en wat niet al - passeren in de loop van de twee jaar gevangenschap de drempel van Bonhoeffers cel.^[11] Praktisch en voedzaam soms, maar tegelijk en boven alles ook een teken van genegenheid en nabijheid. 'De meest materiële dingen worden dan drager van geestelijke realiteiten. Ik geloof, dat dit analoog is aan het verlangen in alle religies naar het zichtbaar worden van de geest in het sacrament.' (WEN 68; 14.6.43)^[12] Had Bonhoeffer zelf niet ooit de werkelijkheid van de ethische daad als het sacrament van het woord bestempeld? (5.7.) 'Het simpele feit van de nabijheid, het tastbare teken dat jullie altijd aan mij en voor mij denken', schrijft Bonhoeffer zijn ouders naar aanleiding van het pakket, dat ze kort na zijn arrestatie voor hem hebben afgegeven. (WEN 36; 25.4.43) En op 26.11.43 wordt er een sigaar bij hem bezorgd, die in de bagage van Bethge een lange reis uit Zwitserland had gemaakt, en afkomstig blijkt te zijn van Karl Barth. Hij lijkt Bonhoeffer meer te zeggen dan een dik deel dogmatiek. 'Nu ligt de sigaar van Karl voor mij, een werkelijk onwaarschijnlijk realiteit.' (WEN 163) Dingen worden zo tot tekens, die een duidelijker taal spreken dan woorden zouden kunnen.

Niet alleen zijn inzicht in het onvermogen, ook zijn weezin tegen het misbruik van het woord verscherpt zich in de jaren van verzet en gevangenschap. De kwaliteitsgevoelens worden steeds sterker, constateert hij op 11.4. 44, nadat hij verteld heeft hoe 'het zinloze geklets hem vreselijk op de zenuwen werkt.' (WEN 295)

Het zou echter ook kunnen dat Bonhoeffer niet zozeer de kwaliteitsstandaard verhoogd heeft, maar dat het woord in zijn omgeving een steeds lager gewicht krijgt. En dan denken we niet alleen aan het geschreeuw en de scheldkannonades waaraan hij in de gevangenis wordt blootgesteld. (WEN 282, 'Haftbericht', vgl. 285) In zijn Ethik had Bonhoeffer al opgemerkt, dat niet alleen de wereld maar ook de taal door het nationaal-socialisme werd bezet. Niet alleen leven, geschiedenis, gezin, volk, geloof, maar ook de taal noemt Bonhoeffer op in het rijtje waarden dat 'ten offer valt aan het niets.' (E 119) Elders merkt hij op hoe hoge humanistische waarden als redelijkheid, Bildung, tolerantie, recht en vrijheid door het nazisme verdacht gemaakt worden, andere (volk,

gemeenschap) worden verdraaid en tot propagandistische leuzen omgesmeed. (E 343) Het woord 'Duitsland' wordt door het slijk gehaald, de nazistische aankondiging van 'grote tijden' riep een keten van leed en ellende over zich af. (FT 8v., 65, 172) De nazi-pathetiek bleef echter spreken over de 'heiligheid van het leven', de majesteit van de dood', de 'majesteit van het volk', de 'dienst aan het volk'. Grote woorden werden verdraaid, misbruikt, 'gestolen', of verdacht gemaakt.^[13] In de Ethik lezen we: 'Naar het kleine aantal oprechten wordt met modder gegooid. Hun dapperheid heet rebellie, hun discipline, farizeïsme, hun zelfstandigheid willekeur, hun aristocratie hoogmoed.' (E 73) De begrippen die ooit de morele code van de burgerlijke samenleving hadden gevormd, werden in hun tegendeel verkeerd en bleken machteloos tegenover de macht die hen misbruikte. (vgl. WEN 12vv.; 'Nach zehn Jahren') In de gevangenis heeft Bonhoeffer later de tijd en de gelegenheid om op zoek te gaan naar een antidotum tegen de aanslag die op de taal werd gepleegd. Hij vindt het in de literatuur van de 19e eeuw; bij Gotthelf en Stifter vindt hij de 'zuiverheid van de taal' die hij elders mist, en hij laaft zich aan de rust en de eenvoud die hun werk uitstraalt als een dorstige in de woestijn. (WEN 143; 9.11.43, vgl. WEN 52; 15.5.43)

Bonhoeffer komt, temidden van het door hem ervaren misbruik van het woord, tot een des te sterkere waardering van het zwijgen. 'De grote woorden die aan de mensen gegeven zijn moeten voor misbruik worden behoed', laat hij in Tegel de Ulrich uit het drama-fragment zeggen. Deze zin leidt een passage in, die Bonhoeffer tot drie keer toe herschreven heeft, ten teken dat hij er bijzonder waarde aan gehecht moet hebben. Zij luidt als volgt: 'Ze behoren niet in de mond van de massa en in de koppen van de kranten, maar in de harten van de weinigen die hen met hun leven beschutten en beschermen. (...) Zij die met hun leven, hun werk en hun huizen de behoeders van de echte waarden zijn, wenden zich met weerszin van de mooi klinkende woorden af, waarmee men de massa tot profeet wil maken. Welke welgezind mens brengt vandaag nog de beoedelde woorden vrijheid, broederschap, ja het woord Duitsland over zijn lippen? Hij zoekt ze op in de stilte van het heiligdom, waartoe alleen de deemoedige en de gelovige mag naderen. (...) Laat ons de hoogste waarden een tijdlang door zwijgen eren, laat ons leren, een tijdlang zonder woorden het goede te doen.' (FT 49)

Opnieuw betekent zwijgen voor Bonhoeffer geen verstommen, maar staat het in dienst van het spreken: de hoge politieke waarden worden erdoor geëerd, niet mee vergeten of

afgeschapt. Opdat ze ooit weer hardop en publiekelijk uitgesproken zullen worden. Er wordt een spraak-ascese bepleit, een zwijgen in afwachting. Hoe moeilijk het ook is, het komt er nu op aan 'werkelijk zonder woorden, onbegrepen het noodzakelijke en juiste te doen'. Aldus opnieuw Ulrich in het drama. (FT 48)

De parallel van deze passage met die uit de doopbrief waarin de zaak van de christenen 'een stille en verborgene' wordt genoemd, springt direct in het oog. Niet alleen de politieke, ook de christelijke waarden (en voor een deel zijn het dezelfde) delen in het verval van het woord. De oproep tot een kerkelijke 'Arkandisziplin', die Bonhoeffer in dit verband doet, moet in het kader van dezelfde dialectiek van zwijgen en spreken worden begrepen. In een samenleving waar de grote woorden over straat schallen, krachteloos worden gemaakt of in hun tegendeel worden verkeerd, kunnen zij - als Grote Woorden - niet beter geëerd worden dan door hen voorlopig te verzwijgen in de sfeer van de intimiteit. Om het even of het nu politieke of religieuze waarden betreft, ze gedijen voorlopig het best in de binnenkamer. Dat betekent kerkelijk: in het gebed en de cultus. (WEN 306; 312) Nu de openbaarheid bezet is door de vijand van het woord, wordt de privé-sfeer zijn onderduikadres.

Het verzwijgen van de Grote Woorden is te beschouwen als een verzetsdaad, in elk geval onder het nazi-regime. De fascistische hanteerden de leuze: 'Jij bent niets, je volk is alles'. Elk privé-leven wordt daarmee publiek, er wordt geen persoonlijke levenssfeer meer toegestaan die zich aan de openbaarheid onttrekt.^[14] Tegen de achtergrond van die context moeten we het drama-fragment lezen. 'De grote woorden die aan de mensen gegeven zijn moeten voor misbruik worden behoed', lizen we, toen het over politieke waarden ging. 'De geheimen van het christelijk geloof moeten voor profanisering worden behoed', schrijft Bonhoeffer parallel daaraan als hij de christelijke waarden en de 'Arkandisziplin' ter sprake brengt. (WEN 312) In beide gevallen bepleit hij eenzelfde soort spraak-ascese, ingezet tegen het verval van het woord.

De betekenis en het gezag van woorden hangt af van de institutionele context waarin ze gesproken worden. Dat inzicht had Bonhoeffer in de Ethik verwoord. Hij past het zowel toe op de kerk, als op de politiek. Hij signaleert 'de oplossing van alle echte bindingen en ordeningen'. (WEN 141; 31.10.43; vgl. FT 58) Daarbij heeft hij het oog op de crisis van het kerkelijk ambt (en klinkt hij in hedendaagse oren progressief), maar ook op die van de burgerlijke cultuur (en daarmee maakt hij een uiterst

conservatieve indruk). Huwelijk, gezin, overheid, recht, zij worden niet meer als instituties in hun eigenheid en zelfstandigheid erkend en gerespecteerd, vindt hij. Deze cultuurkritiek kan alleen in het juiste perspectief worden geïnterpreteerd tegen de achtergrond van het nazisme. Er is voor het nationaal-socialisme eigenlijk maar één samenlevingsverband, één levensvorm en dat is het 'volk'. Er is maar één taalspel en dat is de taal van de publieke propaganda. ^[15] De relatieve autonomie van levenssferen, die ten opzichte van elkaar een zekere mate van vrijheid bezitten, is uitgewist. Als we Bonhoeffer dan in zijn opstel over 'de waarheid spreken' horen zeggen: 'Elk woord moet zijn eigen plaats hebben en behouden', dan dienen we deze context mee te bedenken. 'Het is als gevolg van het oprukken van het publieke woord in krant en radio, dat het wezen en de grenzen van de verschillende woorden niet meer helder worden ervaren, ja dat bijv. de eigensoortigheid van het persoonlijke woord bijna wordt vernietigd. In plaats van echte woorden komt er geklets. De woorden hebben geen gewicht meer. Er wordt teveel gepraat. Wanneer echter de grenzen tussen de woorden worden uitgewist, wanneer de woorden hun wortels verliezen, ontheemd raken, dan verliest het woord zijn waarheidsgehalte, ja dan ontstaat noodgedwongen de leugen. Wanneer de verschillende levensordeningen elkaar niet meer wederzijds respecteren, dan worden de woorden onwaar.'^[16]

6.3. 'De onmogelijkheid om een ander een christelijk woord te zeggen...' (het laatste en het voorlaatste)

Bonhoeffer probeert zijn inzicht in de gesitueerdheid van het woord niet alleen in zijn politieke ethiek, maar ook in zijn theologie toe te passen. In zijn Ethik en in de gevangenisbrieven blijft het Woord dat God zélf spreekt hetzelfde a priori behouden, dat het bij Bonhoeffer altijd heeft gehad. Het is 'Gods vrije, door niets gedwongen, eigen Woord, en daarom is het een onomkeerbaar laatste Woord, een laatste werkelijkheid. Het sluit dus elke methode uit om het via een eigen weg te bereiken.'^(E 140) Op dit ultieme Godswoord dient het geloof betrokken te zijn.

Steeds nadrukkelijker is Bonhoeffer nu echter geneigd de voorbarige identificatie van woord en Woord op te schorten. Hij wenst het menselijk woord in zijn relatieve

eigenstandigheid te beschouwen. Het mensenwoord, in zijn onmacht en begrenzingen, is slechts een voorlaatste woord ten opzichte van het Laatste. Het dient in zijn volle menselijkheid te worden gewaardeerd, ook al blijft het op het Woord van God betrokken. Juist Bonhoeffers 'wereldlijke activiteiten' hebben zijn oog gescherpt voor de 'Diesseitigkeit' van het woord.

In de Ethik probeert hij aan dit inzicht theologisch een plaats te geven. Hij refereert daarbij aan zijn eigen pastorale ervaringen. Tegenover E. Sutz had hij in 1932 het onvermogen om als pastor bij de mensen thuis wat te zeggen, als het falen van een zielzorg, gebaseerd op de verkondiging, geïnterpreteerd. In de colleges Seelsorge in Finkenwalde had hij echter ook ruimte geschapen voor het pastorale zwijgen. In het hoofdstuk over de 'laatste en de voorlaatste dingen' dat hij voor de Ethik, eind 1940, begin 1941 heeft geschreven, is Bonhoeffer geneigd die ruimte nog veel groter te maken. Daar maakt hij van de pastorale nood van weleer welhaast een theologische deugd: het niets weten te zeggen van Godswege is niet alleen in sommige gevallen toegestaan, maar is soms zelfs veruit te prefereren boven het spreken.

'Waarom besluit ik juist in heel ernstige situaties, bijvoorbeeld ten overstaan van een door een sterfgeval zwaar getroffen mens, vaak voor een "voorlaatst" gedrag, bijvoorbeeld voor de zwijgende expressie van mijn gedeelde hulpeloosheid tegenover zo'n harde gebeurtenis, in plaats van de mij op zichzelf bekende en ter beschikking staande woorden van bijbelse troost uit te spreken, vooral ook tegenover christenen? Waarom houd ik mijn mond, die het Laatste tot uitdrukking zou moeten brengen, dicht en houd ik het bij menselijke solidariteit, die helemaal bij het voorlaatste hoort? Is het een wantrouwen tegenover de macht van het Laatste Woord, is het mensenrees of ligt de zakelijke rechtvaardiging voor zo'n gedrag hierin, dat de kennis en het ter beschikking hebben van het Woord, om zo te zeggen de geestelijke beheersing van de situatie, slechts de schijn van het Laatste draagt, maar in werkelijkheid echter iets is dat helemaal bij het voorlaatste behoort? Is het bewuste blijven in het voorlaatste in dat geval misschien niet een echtere verwijzing naar het Laatste, dat God op zijn tijd (weliswaar ook alleen bij monde van mensen) spreekt?' (E 143v.)

We zien dat Bonhoeffer hier aan de menselijke solidariteit in het zwijgen, die in de colleges Seelsorge nog van de hand werd gewezen (vgl. 5.5.), voluit een plaats verleent in zijn theologie van - want dat blijft het - het Woord. Zwijgen duidt ook in dit

verband niet op de definitieve afwezigheid van het Woord, maar wil ruimte scheppen voor zijn komst.

Tijdens de vele nachtelijke bombardementen die ook de Berlijnse strafgevangenis teisteren, valt het Bonhoeffer ook op hoe moeilijk het hem valt om als pastor iets namens God te zeggen. Het is de weerzin om de zwakheid van anderen religieus uit te buiten, maar ook de zorg om de kostbaarheid van het Woord die hem daarvan weerhouden. In zo'n ogenblik, erkent Bonhoeffer tegenover Bethge in een brief van 29/30.1.44, 'is het mij tot nog toe onmogelijk gebleken om de ander een christelijk woord te zeggen. Toen we gisteravond weer op de grond lagen en iemand hoorbaar "o God, o God" riep - onder andere omstandigheden een heel lichtzinnig heerschap - kon ik het niet opbrengen, hem op de een of andere manier christelijk te bemoedigen en te troosten. Maar ik weet wel dat ik op mijn horloge keek en alleen zei: het duurt hoogstens nog tien minuten.' (WEN 223v.) Een dag later komt hij nog weer op deze ervaring terug en schrijft dan: 'ik ben een slechte trooster. Luisteren kan ik, maar iets zeggen dat kan ik bijna nooit. Maar misschien wijst alleen al de manier waarop men naar bepaalde dingen vraagt en naar andere dingen niet, naar het wezenlijke. Het schijnt me echter van meer belang een bepaalde nood werkelijk als zodanig te ervaren, dan dat men hem op een of andere manier wegmoffelt en gladpraat.' (WEN 227v.; 1.2.44)

Deze ervaringen sterken Bonhoeffer in de overtuiging, dat de religie al te gemakkelijk haar toevlucht neemt tot het goedkope woord, en dat een recht verstaan christelijk geloof zich daarvoor dient te hoeden. Zo'n slechte trooster vindt hij zichzelf dus blijkbaar ook weer niet: hij vindt voor zijn terughoudendheid om een christelijk woord te spreken steeds meer theologische redenen. In dezelfde brief waarin hij Bethge schrijft: 'Slechts wanneer men de onuitsprekelijkheid van de naam Gods kent, mag men ook een keer de naam Jezus Christus uitspreken', lezen we: 'Men kan en mag het laatste woord niet voor het voorlaatste spreken.' (WEN 175v.; 5.12.43; vgl. ook 1.1.) En als later in verband met de religieusheid het woord 'Arkandisziplin' wordt geïntroduceerd, dan in direct verband met dezelfde onderscheiding tussen het laatste en het voorlaatste. 'Wat is in de religieusheid de betekenis van de cultus en het gebed? Wordt hier de arcaandiscipline, resp. de onderscheiding (die je al van mij kent) van het laatste en het voorlaatste van nieuw belang?' (WEN 306; 303.4.44) Bij 'Arkandisziplin' denkt Bonhoeffer aan betekenisvol zwijgen, en bij 'religie' aan geklets.

In dezelfde brief, waarmee zijn stroom gedachten over religieusheid en mondigheid inzet, brengt hij opnieuw zijn weerzin tegen het gemakkelijke woord ter sprake. Zijn kwaliteitsgevoelens nemen toe, ook ten aanzien van het Woord van God. 'Terwijl ik tegenover religieuze mensen vaak huiverig ben om de naam van God te noemen - omdat hij mij hier ergens vals in de oren klinkt en ik mezelf daarbij oneerlijk voel (heel erg is het wanneer de anderen religieuze terminologie beginnen te gebruiken, dan sla ik bijna helemaal dicht en voel ik me benauwd en onbehaaglijk) - kan ik tegenover religieuze mensen bij gelegenheid heel rustig en als vanzelfsprekend God noemen. De religieuzen spreken over God, wanneer de menselijke kennis (soms uit denkluiheid) op zijn eind is...(...) ik zou over God niet aan de grenzen, maar in het midden, niet in de zwakheden, maar in de kracht, niet bij dood en schuld, maar in het leven en bij het goede van de mensen willen spreken. Aan de grenzen lijkt het mij beter te zwijgen en het onoplosbare onopgelost te laten.' (WEN 307)

Uit eerbied voor het Woord van God rekt Bonhoeffer de distantie tussen het voorlaatste en laatste woord - zonder hun onderlinge betrokkenheid los te laten - tot zijn maximum op, zodat aan het eerste (het menselijke woord) nu voluit de ruimte wordt gegund om ook op zijn grenzen te stuiten. Het verlossende woord dat God zelf - door mensenmond! - spreekt, dient een uiterste, een ultiem woord te blijven, dat niet te vroeg gezegd mag worden.

Heel de ambtstheologie en de ecclesiologie, die de verkondiging tot nog toe in Bonhoeffers theologie had gedragen, zal zich opnieuw rekenschap moeten afleggen van dit feit. Alleen zo zal de kerk opnieuw het gezag verwerven, dat het in de achtergelegen jaren heeft verspeeld. Te vaak heeft het echter gemene zaak gemaakt met de 'religie' en is aan de verleiding voor het goedkope woord bezwaken. Bonhoeffer weigert daarentegen een gemakzuchtig beroep op het menselijk tekort. Zo verwijst hij in zijn brief van 8.7.44, na zijn kwaliteitsgevoelens breeduit geëtaleerd te hebben, naar theologen, die innig de existentiefilosofie en de psychotherapie omhelzen, omdat daar de menselijke zwakheden zo breed worden uitgemeten. Die zouden dan vervolgens weer met God kunnen worden aangevuld. Bonhoeffer: 'Het Woord van God is voor de opdringerigheid van al dat soort methoden veel te aristocratisch, om zich aan hen te binden. Het verbindt zichzelf niet met de opstand van het wantrouwen, met de opstand van onderop. Maar het regeert.' (WEN 379v.) Duidelijker dan zo kan niet gezegd worden dat Bonhoeffers groeiend onvermogen

om over God te spreken niet voortkomt uit een gevreesd tekort, maar uit de overtuiging van het souvereine tegoed van het Woord van God.^[17]

Dat echter blijvend door mensenmond gesproken dient te worden. Omdat Bonhoeffer het zwijgen op spreken blijft betrekken, mensenwoord op Godswoord, moet er ergens een punt gevonden worden, waar zij elkaar ontmoeten. Zij komen bij de Bonhoeffer van de gevangenis samen in de houding van het wachten. In Gemeinsames Leben zagen we reeds, hoe Bonhoeffer dit wachten op het Woord als een wezenlijk onderdeel beschouwde van de bijbelmeditatie. In de gevangenis krijgt dit wachten voor hem een veel bredere strekking, en wordt dat woord als het ware de uitdrukking voor heel zijn bestaansconditie. 'Wachten is hier mijn enige opdracht geworden', schrijft hij op 16.5.44 aan Bethge, ruim een jaar nadat hij gearresteerd is en er, na talloze verhoren, nog steeds geen procesgang in werking is gezet. (WEN 319) Bonhoeffer wacht erop, maar daarop niet alleen: ook op het slagen van de putsch tegen Hilter, ook op de overwinning van de geallieerden, ook op zijn bevrijding uit de gevangenis. 'Dit in alle dingen aangewezen zijn op wachten is het kenmerk van mijn actuele toestand', had hij al na vier maanden gevangenschap aan zijn ouders geschreven. (WEN 104; 7.8.43)

Het lukt Bonhoeffer tot het einde toe om de innerlijke spanningsboog vast te houden, ondanks voortdurende vertragingen en teleurstellingen, die hem soms tot de bekentenis brengen: 'Dit wachten is weerzinwekkend'. (WEN 184; 16.12.43) Hij weigert zich met het kortstondige ogenblik tevreden te stellen en houdt het verlangen levend. (vgl. WEN 187; 296) Bonhoeffer blijft in staat, dankzij een uitzonderlijke psychische veerkracht en even uitzonderlijk godsvertrouwen, te blijven 'wachten op grote dingen'. (WEN381; 'Wer bin ich?')^[18]

Tegen deze achtergrond krijgt de uitspraak uit de doopbrief, dat hij met de generatie die volgt op de zijne moet 'wachten op het verlossende woord' een indringende zeggingskracht. Op een los blad noteert Bonhoeffer ergens in juli 1944 in telegramstijl een paar woorden, waarbij theologische reflectie en de ervaring van gevangenschap zomaar in elkaar over lijken te lopen: 'Ik weet niets: ik wacht telkens e. telkens teleurstelling/ ik wacht op God'. Zij omschrijven niet alleen de spanning van het moment, maar die van heel zijn theologie, die zij tot het laatste toe ook heeft weten behouden.

Het is zinloos te speculeren over hoe Bonhoeffers theologie zich verder zou hebben ontwikkeld, als hij niet op 9 april 1945 was vermoord. We kunnen alleen constateren dat hij van Barcelona tot Tegel, van universiteit tot gevangenis, is blijven vasthouden aan een centrale geloofsintuïtie uit de christelijke traditie, dat spreken over God mogelijk is en zinvol, omdat God zichzelf in mensentaal bekend maakt.

Bonhoeffer heeft uit deze overtuiging op een authentieke en geloofwaardige manier geleefd. Hij heeft haar, onder wisselende en moeilijke omstandigheden, ook in zijn theologie onder woorden proberen te brengen. Hij is daarbij regelmatig tot op haar uiterste grens - die van het zwijgen - gestoten.

Het is best mogelijk om ook op een andere manier theoloog, spreker over God, te zijn. Per definitie uit te sluiten dat God zelf ons toe- en aanspreekt, en niets willen weten van de mogelijkheid dat mensen elkaar in naam van God iets - een woord van gebod of belofte - zouden kunnen aanzeggen. De winst is groot: men is gevrijwaard van de gevaarlijke vereenzelviging van mensenwoord en Godswoord. Het verlies is echter niet minder: men berooft zichzelf bij voorbaat van de ervaring, dat God zelf tussen mensen ter sprake wil komen. Al werd hij zich meer en meer bewust van het feit dat alle spreken over God menselijk spreken blijft, Bonhoeffer bleef daarvan tot het einde toe overtuigd.

[1] 'Was heißt: die Wahrheit sagen?' in: Ethik (hrsg. von E. Bethge), München 1975, 385 - 395, m.n. 393. Vgl. WEN 149, 178, 183.

[2] Vgl. GS V, 231vv. ('Das Wesen der Kirche' 1932), waar Bonhoeffer de kerk haar 'Ortlosigkeit' verwijt. 'Sie will überall sein und ist darum nirgends.' (231) Contextloos is ook hier reeds voor Bonhoeffer synoniem met 'religiositeit' en gebrek aan 'wereldlijkheid'. 'Was ist der eigentliche Ort der Kirche in der Christenheit? Die ganze Alltagswirklichkeit der Welt und nicht ein einzelner Aspekt, sei es auch der ethische oder religiöse. (...) Ihr Wort muß die Sphäre des Alltags suchen.'

[3] Bethge, Dietrich Bonhoeffer, 977vv.

[4] Ebeling, a.art., 91, noot 2. Ebeling omschrijft de grondstructuur van Bonhoeffers religie-begrip als: 'die Ergänzung der Wirklichkeit durch Gott'; die van de religieeloosheid als 'das Fertigwerden mit der Wirklichkeit ohne Gott'. (idem, 145, resp. 149)

[5] Vgl. Mayer / Zimmerling, Mensch hinter Mauern, 135: 'In der bisherigen Bonhoeffer-Rezeption ist zu viel über das "Rätsel" der nicht-religiösen Interpretation gesprochen, und zu wenig beachtet worden, wie weit sie Bonhoeffer in seinen Gefängnisbriefen selbst bereits durchgeführt hat.'

[6] Vgl. C. Gremmels / H. Pfeifer, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983, 95vv.

[7] 'Es ist nicht länger möglich einen "Bruch" in Bonhoeffers Theologie und Spiritualität während der Gefängnisjahre zu behaupten.' Mayer/Zimmerling, Mensch hinter Mauern, 10. Voor een opsomming van alle facetten van Bonhoeffers indrukwekkende geloofspraxis in de gevangenis, zie idem, 37 - 48.

[8] Met de onderofficier Linke schijnt hij wel een goed gesprek gevoerd te hebben, al was Bonhoeffer daarin de meerdere: 'Diese Art der Gespräche ist ihm eine neue Welt und ich glaube selbst, daß sie ganz objektiv - etwas ganz seltenes sind'. (WEN 345; 2.6.44)

[9] Vgl. ook WEN 227 (1.2.44): 'Die Besuche sind überhaupt furchtbar verschieden, obwohl ich mich natürlich über jeden einzelnen freue.'

[10] 'Wirklich ganz wunderbar, daß der Dialog aufrechterhalten bleibt; und ich finde ihn eben doch immer als den fruchtbarsten, den ich habe.' (WEN 265v.; 24.3.44). Vgl. ook C. Gremmels, in: Gremmels / Huber, a.w., 135 - 153.

[11] Al kampte ook Dietrich Bonhoeffer met te weinig en slecht gevangeniseten (vgl. WEN 280; Haftbericht), in vergelijking met sommige andere familieleden was hij er in Tegel 'niet so schlimm' aan toe als zij. (Karl-Friedrich Bonhoeffer, in zijn terugblik, WEN 443)

[12] Evenzo aan Maria von Wedemeyer: 'Alles "Materielle" was Ihr mir schickt, verwandelt sich bei Mahlzeiten zu Zeichen Euer Gemeinschaft und Liebe und Treue...' (Brautbriefe, 84)

[13] Vgl. V. Klemperer, LTI. Notizbuch eines Philologen, Leipzig 1985 (over de Lingua Tertii Imperii, de taal van het Derde Rijk), 21: 'Das Dritte Reich hat die wenigsten Worte seiner Sprache selbstschöpferisch geprägt, vielleicht wahrscheinlich sogar, überhaupt keines.'

[14] Klemperer, a.w., 29: '... Die LTI kent sowenig ein privates Gebiet im Unterschied vom öffentlichen, wie sie geschriebene und gesprochene Sprache unterscheidet -, alles ist Rede, und alles ist Öffentlichkeit. (...) du bist nie mit dir selbst, nie mit Deinen allein, du stehts immer im Angesicht deines Volkes.'

[15] Klemperer, a.w., 29.

[16] Ethik (uitgave E. Bethge, 1978), 389v.

[17] Bonhoeffer blijft ook nu ongebroken in Gods voorzienigheid geloven. 'Im übrigen sitzt nach wie vor Gott im Regiment.' (WEN 417; 10.8.44). Vgl. idem, 214, 301, 335, 350, 421, 427. Voor deze betrokkenheid van het wachten als geloofshouding op het geloof in Gods leiding, zie WEN 266v., waar het gaat over het tijdstip van de doop van Bethge's kind. 'So darf man im Vertrauen auf Gottes freundliche Fügung getrost etwas warten...'

[18] Vgl. ook nog WEN 342 (30.5.44): 'Treues Warten durch ein ganzes Leben hindurch, das ist ein Triumph über die Feindseligkeit des Raumes, d.h. über die Trennung und der Zeit, d.h. über die Vergänglichkeit.'

Wachten op het verlossende woord. Dietrich Bonhoeffer en het spreken over God, Frits de Lange, Baarn 1995

LITERATUUR

1. WERK VAN DIETRICH BONHOEFFER

- Geciteerd wordt uit de Dietrich Bonhoeffer Werke, München 1986vv (DBW), voorzover verschenen. De nederlandse vertaling van de citaten is van mijzelf. Achter de uitgave staat de afkorting vermeld, waarmee de band in de tekst wordt aangeduid:

Band 1: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche (diss. 1927), hrsg. von J. von Soosten, 1986 (SC)

Band 2: Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematische Theologie (Habil. 1931), hrsg. von H.-R. Reuter, 1988 (AS)

Band 3: Schöpfung und Fall, hrsg. von M. Rüter / I. Tödt, 1989 (SF)

Band 4: Nachfolge, hrsg. von M. Kuske / I. Tödt, 1989 (N)

Band 5: Gemeinsames Leben - Das Gebetbuch der Bibel, hrsg. von G. L. Müller / A. Schönherr, 1987 (GL)

Band 6: Ethik, hrsg. von I. Tödt u.a., 1992 (E)

Band 7: Fragmente aus Tegel, hrsg. von R. Bethge / I. Tödt, 1994 (FT)

Band 9: Jugend und Studium 1918 - 1927, hrsg. von H. Pfeifer u.a., 1986 (DBW 9)

Band 10: Barcelona, Berlin, Amerika 1928 - 1931, hrsg. von R. Staats / H.C. von Hase u.a., 1991 (DBW 10)

Band 11: Ökumene, Universität, Pfarramt 1931 - 1932, hrsg. von E. Amelung / C. Strohm, 1994 (DBW 11)

Band 13: London 1933 - 1935, hrsg. von H. Goedeking / M. Heimbucher / H.-W. Schleicher, 1994 (DBW 13)

- Overige citaten van Bonhoeffer stammen uit de eerste uitgave van het verzameld werk: Gesammelte Schriften, uitgegeven door E. Bethge, München 1958vv. (GS):

Band I: Ökumene, 1928 - 1942, 1958

Band II: Kirchenkampf und Finkenwalde, 1933 - 1943, 1959

Band III: Theologie - Gemeinde, 1927 - 1944, 1960

Band IV: Auslegungen - Predigten, 1931 - 1944, 1961

Band V: Seminare - Vorlesungen - Predigten, 1924 - 1941, 1972

Band VI: Tagebücher - Briefe - Dokumente, 1923 - 1945, 1974.

- De brieven uit de gevangenis zijn geciteerd naar:

Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. von E. Bethge. Neuausgabe, München 1970 (WEN)

2. OVERIGE LITERATUUR:

Abromeit, H.-J., Das Geheimnis Christi. Dietrich Bonhoeffers erfahrungsbezogene Christologie, Neukirchen 199

Althenär, A., Dietrich Bonhoeffer als Lehrer des Gebetes, Würzburg 1976

Austin, J.L., How to do things with words, Oxford 1975 (2e ed.)

Barth, K., Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924

Bethge, E., Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, München 1978⁴ (1967)

idem, Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden, 1970 - 1979, München 1979

Bismarck, R.-A. / Kabitz, U. (hrsg.), Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer; Maria von Wedemeyer / 1943 - 1945, München 1992

Bonhoeffer, K., 'Lebenserinnerungen. Geschrieben für die Familie', in: J. Zutt e.a. (hrsg.), Karl Bonhoeffer zum Hundersten Geburtstag am 31 März 1968, Berlin 1969, 8 - 107

Bulhof, I.N. / ten Kate, L. (red.), Ons ontbreken heilige namen. Negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie, Kampen 1992

Buren, P. M. van, The secular Meaning of the Gospel, based on an analysis of its language, Londen 1963

Daiber, K.-F., u.a., Predigen und Hören, Band II, Kommunikation zwischen Predigern und Hörern - Sozialwissenschaftliche Untersuchungen, München 1983

Ebeling, G., 'Die "nicht-religöse Interpretation biblischer Begriffe"', in idem, Wort und Glaube, Tübingen 1962, 90 - 160 (1955)

Ellul, J., La parole humiliée, Parijs 1981

Feil, E., Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik-Christologie - Weltverständnis, München 1971

Frye, N., De Grote Code. De bijbel en de literatuur, Nijmegen 1986

Gremmels, C. / Huber, W. (hrsg.), Theologie und Freundschaft. Wechselwirkungen: Eberhard Bethge und Dietrich Bonhoeffer, München 1994

Gremmels C. / Pfeifer, H., Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983

Grözinger, A., Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen, München 1991

Hoogstraten, H.D. van, 'Fundamenten voor een theologische milieu-ethiek. Bonhoeffers "ethische theologie" sociaal ethisch bezien', in: Tijdschrift voor Theologie, jg. 31-1 (1991), 42 - 64

Huntemann, G., Der andere Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus, Wuppertal 1989

Jager, O., Eigentijdse verkondiging. Beschouwingen over de vertolking van het Evangelie in het taaleigen van de moderne mens, Kampen 1967

idem, De verbeelding aan het woord. Pleidooi voor een dichterlijker en zakelijker spreken over God, Baarn 1988

Jüngel, E., Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1986⁵

Klemperer, V., LTI. Notizbuch eines Philologen, Leipzig 1985

Kodalle, K.-M., Dietrich Bonhoeffer - Zur Kritik seiner Theologie, Gütersloh 1991.

Kuhlmann, H., 'Die Ethik Dietrich Bonhoeffers - Quelle oder Hemmschuh für feministisch-theologische Ethik?' in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 37 jg., 1993/2, 106 - 120

Lange, E., Chancen des Alltags. Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart, München 1984

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

Mayer, R. / Zimmerling, P., Dietrich Bonhoeffer - Mensch hinter Mauern. Theologie und Spiritualität in den Gefängnisjahren, Giessen/Basel 1993

Müller, C.-R., Dietrich Bonhoeffers Kampf gegen die nationalsozialistische Verfolgung und Vernichtung der Juden. Bonhoeffers Haltung zur Judenfrage im Vergleich mit Stellungnahmen aus der evangelischen Kirche und Kreisen des deutschen Widerstandes, München 1990

Neher, A., De ballingschap van het woord. Van de stilte in de Bijbel tot de stilte van Auschwitz, Baarn 1992

Pelikan, H.R., Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers. Äußerungen, Grundlinien, Entwicklung, Wenen 1981

Ramsey, I.T., Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases, Londen 1957

Riesman, D., The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character, New York 1950

Rohrbach, W., Das Sprachdenken Rosenstock-Huessys, Stuttgart 1973

Searle, J.R., Speech acts. An essay in the Philosophy of Language, Cambridge 1969

idem, Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts, Cambridge 1979

Sperna Weiland, J., Het einde van de religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer, Baarn 1970

Strohm, C., Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand, München 1989

Thurneysen, E. 'Die Aufgabe der Predigt', in: G. Hummel (hrsg.), Aufgabe der Predigt, Darmstadt 1971, 105 - 118

Weder, H., Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986

Wendel, E.G., Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers, Tübingen 1985

Wiersinga, H., Geloven bij daglicht. Verlies en toekomst van een traditie, Baarn 199

Wittgenstein, L., Tractatus Logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a/M 1979 (1921)

idem, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt am Main 1977 (1958)

Wonneberger, R. / Hecht, H.P., Verheißung und Versprechen. Eine theologische und sprachanalytische Klärung, Göttingen 1986

Zilleßen, D. (hrsg.), Praktisch-theologische Hermeneutik. Ansätze - Anregungen - Aufgaben, Rheimbach - Merzbach 1991

Zimmermann, W.-D., Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer. Ein Almanach, München 1964

idem, Wir nannten ihn Bruder Bonhoeffer. Einblicke in ein hoffnungsvolles Leben, Berlin 1994