

Dit boek gaat over Dietrich Bonhoeffer, de duitse theoloog die op 9 april 1945, op negenendertig-jarige leeftijd, werd vermoord wegens zijn aandeel in het verzet tegen Hitler. Pas na lang aarzelen besloten zijn vriend en leerling Eberhard Bethge en diens vrouw Renate Bethge-Schleicher in 1978 tot uitgave van de *Fragmenten uit Tegel*, een onvoltooid drama en een roman, die door Bonhoeffer in 1943 tijdens zijn gevangenschap werden geschreven.

Dit zeer persoonlijke manuscript werpt een nieuw licht op de brieven waardoor Bonhoeffer na de oorlog beroemd werd: *Verzet en Overgave*. Drama en roman maken duidelijk hoe diep deze theoloog in het burgerlijk levensklimaat was geworteld en hoezeer hij er aan hechtte. Maar ook: hoezeer hij leed onder de grenzen ervan. De Lange toont in zijn boek aan welke invloed van deze burgerlijkheid op het geheel van Bonhoeffer's leven en werk is uitgegaan. Hij komt tot de slotsom dat een zeker conservatisme aan Bonhoeffer niet vreemd geweest is, en stelt tenslotte de vraag hoe wij vandaag daarmee ons voordeel zouden kunnen doen.

Frits de Lange (1955) studeerde aan de Theologische Hogeschool der Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen. Aan deze instelling was hij vanaf 1981 verbonden als wetenschappelijk assistent voor de vakken ethiek en evangelistiek. Hij promoveerde in 1985 cum laude op het proefschrift *Grond onder de voeten. Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer. Een theologische studie*. Dit boek is daarvan een bewerking. Sinds 1985 is hij predikant van de Eglise Réformée Néerlandaise te Parijs.

Van Bonhoeffer bij Ten Have:

VERZET EN OVERGAVE, vierde druk nieuwe editie

NAVOLGING, zesde druk

TOT DE NACHT VOORBIJ IS / gedichten, derde druk

BONHOEFFER BREVIER, zesde druk

GOEDE MACHTEN / een keuze uit zijn werk voor een nieuwe generatie

Ten Have / Baarn

ISBN 90 259 4324 1

"De onbegrensbaarheid van het recht, het vrije woord van een vrij man, de betrouwbaarheid van een eenmaal gegeven woord, hielden in puikere taal, ietwat stil en ernstig in het persoonlijke en openbare leven.

" — Dit afgeest, waarvoor wij later dankbaar zijn, verplicht."

Dietrich Bonhoeffer

(aan het graf van zijn grootmoeder, 13 januari 1906)

Inhoud

Inleiding 7

1. De ene burger is de andere niet 10
En aan welke van hij Bonhoeffer moeten denken
2. De ervaring van het menselijke 20
De familie Bonhoeffer
3. De bestrijde omkering en de zin van gemeenschap 31
Bonhoeffer in de Republiek van Weimar (1919-1933)
4. De wereld als een zinkend schip 52
Evangelische en Nieuwtestamentische (1933-1939)
5. De grondslagen van het Avondland 61
Het evangelium in de Ethiek (1939-1943)
6. Dezelfde dingen heeft anders gezien 82
De ervaring van gemeenschap en de kruis in Fragmenten uit Tegel (1943-1945)
7. Een zeker conservatisme 101
Conclusie

Dit boek gaat over Dietrich Bonhoeffer, de duitse theoloog, geboren in 1906 en 39 jaar later, op 9 april 1945, vermoord vanwege zijn aandeel in het verzet tegen Hitler. Kan er nog iets nieuws over het leven en het werk van deze man worden verteld?* Ja, antwoorden wij.

Pas in 1978 werden de *Fragmenten uit Tegel* gepubliceerd, een onvoltooid drama en een roman door Bonhoeffer in het jaar 1943 tijdens zijn gevangenschap in Berlijn geschreven, en na lange aarzeling door zijn vriend en leerling Eberhard Bethge en diens vrouw Renate Bethge-Schleicher in hun geheel uitgegeven. Deze fragmenten werpen een nieuw licht op de brieven die Bonhoeffer na de oorlog beroemd hebben gemaakt, en die zijn gebundeld en uitgegeven onder de titel *Verzet en Overgave*. Maar dat niet alleen: zij doen ons anders tegen zijn hele leven en denken aankijken.

Ze bevatten stof uit het milieu waarin Bonhoeffer is opgegroeid, en dat door Bonhoeffer zelf bij voorkeur met het woord burgerlijk werd omschreven. Drama en roman laten ons zien, hoe diep deze theoloog in het burgerlijke levensklimaat geworteld was en hoezeer hij er aan hechtte.

Dat brengt ons bij de bedoeling van het boekje: het wil laten zien hoe en in hoeverre Bonhoeffer zichzelf als burger verstond en nagaan welke invloed dit op zijn leven en werk heeft gehad. We besteden daarbij aandacht aan de genoemde *Fragmenten uit Tegel*, maar we nemen daarnaast heel Bonhoeffer's biografie en theologie in het vizier, vanuit de optiek van het burgerlijke zoals hij dat opvatte.

Nadat we eerst wat helderheid in het gebruik van het woord burgerlijk hebben geschapen en beschreven hebben wat wij er onder verstaan en vooral: wat de Bonhoeffers er onder verstonden, volgt het boek de biografie van Dietrich Bonhoeffer van 1906 tot aan 1945. Beschreven wordt hoe hij in een uitzonderlijk hechte familie, geworteld in de duitse *Bildungs*-traditie, is opgegroeid, en hoe hij daarin

deel kreeg aan een specifieke menselijkheidservaring die hem zijn verdere leven bij zou blijven.

Deze traditie lijkt echter door de moderne geschiedenis met de 19e eeuw tot verdwijning gedoemd. Ook Bonhoeffer ziet zich zijn wortels ontnomen en gaat op zoek naar nieuwe wegen, de burger voorbij. De kerk en het christelijk geloof zijn hem daarbij, vooral in de jaren dertig, van groot belang en spelen ook een voorname rol in zijn verzet tegen Hitler en diens vernietiging van de cultuur.

Maar naarmate Bonhoeffer sterker betrokken raakt in het conservatieve duitse verzet tegen de nazistische staat, dat uit is op een machtsovername waarbij een aanslag op Hitler niet wordt geschuwd, wordt hij steeds meer overtuigd van het tegood van het burgerlijke, juist met het oog op een na-oorlogs Europa. De arrestatie in april 1943 betekent in dit opzicht geen breuk: Bonhoeffer schrijft in zijn cel de *Fragmenten uit Tegel*. Maar de ervaring van gevangenschap doet hem gaandeweg anders over de toekomst van kerk en cultuur denken. Hij doet afstand van de machtsaanspraken van de burger en roept hem op het beste van zijn traditie (menselijkheid verstaan als mondigheid) in te brengen in de voortgang van de geschiedenis.

Het boek sluit af met de conclusie dat Bonhoeffer zowel de grenzen van het burgerlijke heeft ervaren als het tegood ervan heeft willen vasthouden. Een zeker conservatisme is hem in dit opzicht niet vreemd. Daarom eindigen wij met de vraag hoe wij daar vandaag ons voordeel mee zouden kunnen doen.

* De werken van Bonhoeffer zijn:

Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche. Vierte, erweiterte Auflage mit Register, München 1976 (1930).

Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. 4. Auflage, München 1976 (1931).

Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3. München 1968 (1931/32) (in één band met: *Versuchung* (1938)).

Nachfolge. Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge, 14. Auflage, München 1983 (1937).

Gemeinsames Leben. Mit einem Nachwort von Eberhard Bethge, 19. Auflage, München 1983 (1939).

Ethik. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, 10. Auflage, München 1984 (1949).

Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Herausgegeben von Eberhard Bethge. Neuausgabe, 2. Auflage, München 1977 (1970).

Fragmente aus Tegel. Drama und Roman. Herausgegeben von Renate und Eberhard Bethge, München 1978.

De rest van zijn schriftelijke nalatenschap is onder redactie van Eberhard Bethge uitgegeven als *Gesammelte Schriften* (zes delen), eveneens bij Kaiser. Deze uitgeverij bereidt een kritische heruitgave voor van heel het werk van Bonhoeffer in zestien delen.

De biografie van Bonhoeffer is geschreven door Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe. Christ. Zeitgenosse*, München 1983 (5^e druk) (1967).

Bonhoeffers theologie is systematisch uiteengezet door Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis*, München-Mainz 1971 (3^e druk). Deze studie bevat ook een uitgebreide Bonhoeffer-bibliografie.

Een aantal van Bonhoeffers werken, evenals Bethge's biografie, is vertaald bij Ten Have, Baarn uitgegeven.

Voor meer literatuur en achtergronden verwijzen we naar F. de Lange, *GROND ONDER DE VOETEN. Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer. Een theologische studie*. Kampen 1985, het proefschrift waarvan dit boek een korte bewerking vormt.

1. De ene burger is de andere niet

En aan welke we bij Bonhoeffer moeten denken

In zijn vanuit de Berlijnse gevangenis Tegel in mei 1944 geschreven Doopbrief voor het zoontje van zijn boezemvriend Eberhard Bethge en zijn nicht Renate Schleicher, spreekt Dietrich Bonhoeffer over het trotse bewustzijn dat in zijn ouderlijk huis hoog gehouden werd, dragers te zijn van de stadscultuur van de burgerlijke traditie. Zij die delen in deze traditie worden naar zijn zeggen gevoed door een diepgeworteld besef hoeders te zijn van een rijk historisch erfgoed, van een geestelijke overlevering van eeuwen. En Bonhoeffer schrijft dan aan het pasgeboren neefje dat hij zo graag zelf had willen dopen: 'Die stadscultuur zal jou, nog voor dat jij het begrijpt, een wijze van denken en handelen meegeven, die je nooit meer zult kunnen verliezen zonder ontrouw te worden aan jezelf.' Het is duidelijk: Bonhoeffer is blij met z'n burgerlijkheid.

Dat klinkt, ruim veertig jaar later, op zijn minst wat vreemd in onze oren. Want het burgerlijke staat slecht aangeschreven. De burger is de egoïst en de imperialist, de bekrompen en de benepen denker, vijand voor de marxist en de romanticus beide. Het woord burgerlijk, schreef H. J. Heering, lijkt een woord voor het vuilnisvat geworden te zijn, een etiket dat je plakt op alles wat je niet bevalt. 'Het burgerlijke, zo schijnt het, is het verachtelijke, het banale, het middelmatige, het corrupte', zo vat de Strasser de in dit woord opgehoopte emotie samen. Dat oordeel deelt hijzelf niet, maar toch zal deze filosoof zijn ethisch-politieke overwegingen bundelen onder de titel *De burger voorbij*. Het burgerlijke, zo lijkt het, dat hebben we gehad. Wie zich er nu nog toe bekent, is of bekrompen (hij weet niet beter) of reactionair (hij wil niet beter weten), of beide.

Hoe komt de burger nu aan zo'n slecht imago en hoe kan Bonhoeffer daarbij trots zijn op zijn burgerlijkheid? Voor beide vragen moeten we terug in de geschiedenis. Naar het Europa van de 13e en 14e eeuw, maar vooral naar het

Duitsland van de 19e en 20e eeuw. Wat dat eerste betreft: zonder ons nu om alle ontstaansfactoren die hier in het spel zijn te bekommeren, kunnen we zeggen dat de burgerlijke cultuur in de schoot van de middeleeuwse steden is ontstaan. Het opkomend kapitalisme dat in deze steden zijn centra vindt, doet het belang van de handel toenemen, en maakt het geld tot eerste economische categorie, zoals dat voordien de grond was geweest. Het net van handelsbetrekkingen breidt zich snel uit; er wordt voor de markt geproduceerd en niet meer alleen op vraag. De stad wordt het levenscentrum van de cultuur, en vervangt daarmee het land. Gaandeweg breidt zich vanuit noord-italiaanse steden als Florence en Milaan een nieuwe maatschappij-ordening over heel West- en Noord-Europa uit, die de feodale gaat vervangen: de burgerlijke. De burger is, evenals zijn griekse voorganger een *polites*, een stadsbewoner; de *polis* is zowel sociaal als economisch, als versterkte vesting en als centrum van handel, een plek waar de burger (bourgeois, burgher, borghese – of hoe hij ook in Europa genoemd wordt) een Burg (van: verbergen) vinden kan. In de stad voelt hij zich geborgen.

De burgerij ontwikkelt een trotse stadscultuur die zich langzamerhand aan de greep van de adel ontworstelt ('Stadslucht maakt vrij', luidde het gezegde) en die een autonoom bewustzijn manifesteert, dat niet onder doet voor dat van de antieke *polis*. De burger in beeld, dat is een zelfgedisciplineerd individualistisch denkend man, die vrij en naar redelijk inzicht zijn zaken regelt en zijn stad bestuurt. Dezelfde trots sprak ook Bonhoeffer in het begin-citaat nog uit. Hij moet toen wel gedacht hebben aan de vrije rijksstad Schwäbisch Hall in Württemberg, waaruit de familie Bonhoeffer stamde. Een oorsprong die terug ging tot in de 16e eeuw, maar die in het Berlijn van de 20e eeuw nog steeds levend werd gehouden door middel van een familiestamboom in de hal en een zegelring met het wapen van Hall (een leeuw met in zijn klauw een korenaar) aan de vinger bij de mannelijke gezinsleden. Tussen Dietrich Bonhoeffer, die je tijdens een gesprek met de ring kon zien spelen, en de jonge goudsmid Kaspar van Bonhoven uit Nijmegen, die in 1514 naar Schwäbisch Hall komt en zich daar burgerrecht verwerft, staan generaties theologen, juristen, artsen,

raadsheren en burgemeesters met dezelfde naam, die deel uitmaakten van een zelfbewuste stadscultuur die enkel aan de keizer schatplichtig was en zich autonoom ten opzichte van de adel kon opstellen. Onderdanigheid was een deugd die niet geleerd werd in deze vrije rijksstad. De woorden uit Bonhoeffer's Doopbrief, dat de dragers van de burgerlijke traditie het trotse besef in zich hebben 'geroepen te zijn tot het dragen van grote verantwoordelijkheid voor het algemene welzijn en tot geestelijke prestaties en leiderschap' laten zich tegen deze achtergrond verstaan. Het is de taal van regenten en patriciërs, en je kunt je er de portretten van de illustere stadsgenoten met de naam Bonhoeffer die nu nog in de Michaëlskerk van Hall hangen bij voor ogen halen.

Maar Dietrich's overgrootvader is de laatste Bonhoeffer geweest die (in 1797) in deze stad geboren is, en Schwäbisch Hall is sinds de 19e eeuw een afgelegen provinciestad geworden. In het woord burgerlijk zit voor Bonhoeffer dan ook nog meer.

Behalve de economische motor van het kapitalisme is de burger ook de politieke stuwkracht achter de moderne staat geweest. De stadsburger wordt staatsburger, in een proces van politieke emancipatie dat culmineert in de franse revolutie van 1789. Behalve van een burgerlijke klasse laat zich sindsdien – in navolging van Hegel – van een burgerlijke maatschappij spreken.

Hoe ziet die burgerlijke samenleving er uit? Jürgen Habermas heeft er een plaatje van gemaakt, dat je nooit zo in de geschiedenis zult kunnen terugvinden, maar waarmee toch de wezenlijke trekken van het samenlevingsideaal dat de burger bezielde zijn aangeduid. Hoofdzaak in de idee van de burgerlijke samenleving is de onderlinge afgrenzing van de politieke sfeer en de privé-sfeer van de burger. De moderne staatsburger blijkt hierin een ander mens dan zijn antieke naamgenoot. Terwijl voor deze de economie aan zijn *oikos*, zijn huis gebonden was en dus in letterlijke zin huishoudkunde bleef, heeft de moderne burger zijn broodwinning buiten de deur geplaatst en produceert en verhandelt hij zijn waar op de voor iedereen toegankelijke markt. Zijn economische privé-sfeer raakt daarmee aan de publieke sfeer, zijn particuliere interesse hangt af van het al-

gemene belang of wat men daarvoor houdt. Politiek beoefenen wil in dit verband zeggen: zorgen dat een ieder die dat wil zonder al te veel wrijving zich kan bewegen en ontplooiën op de markt. Met het oog op de privé-onderneming van de individuele burger moeten door alle burgers samen publieke afspraken worden gemaakt. Zo doet de burger aan politiek: hij is er op uit dat zij zo weinig mogelijk met (en vooral: tegen) hem zal doen. In de clubs, de kranten en de koffiehuisen van de 17e en 18e eeuw bereidt de burgerlijke klasse het parlement van de 19e en de 20e eeuw voor. Want daar wordt het open, ongedwongen gesprek geleerd en geoefend, waarin niet de macht van de enkeling maar het redelijk inzicht van de meerderheid de doorslag geeft. Zo wordt de *bourgeois* ook *citoyen*, de ondernemer een politicus. Niet uit hartstocht, maar uit eigenbelang.

Maar het plaatje van de burgerlijke samenleving is nog niet compleet. Behalve kapitalist en politicus is de burger ook huisvader. Nu de economische sfeer (nog steeds privé, particulier) buiten de gezinssfeer komt te liggen, ontstaat binnen het huishouden van de burger een soort privé-sfeer in het kwadraat. Daar is de mens alleen met zichzelf en de zijnen, daar is hij geen *bourgeois* of *citoyen* meer, maar *homme*, zuiver en voluit mens. Het effect van deze scheiding der sferen op de cultuurgeschiedenis van het Westen is ingrijpend geweest: de mens ontdekt in deze van elke maatschappelijke druk afgeschermd ruimte zijn innerlijkheid en oefent in zijn gezin de kunst van de intieme menselijkheid uit. Hier kan hij de omgang met zichzelf en anderen leren zonder het masker van het maatschappelijke rollenspel, hier heerst de nuance van het welgekozen woord en niet het contract, op deze kwetsbare plek wordt het spel van de individuele vrijheid gespeeld. Aan de ontwikkeling van de bouwkunst laat zich dit proces illustreren. In het burgerhuis neemt het aantal vertrekken toe en worden de ruimtes zelf kleiner: de verenkelling van de mens in vierkante meters uitgedrukt.

Zo wordt de burger de ik-zegger bij uitstek. En natuurlijk: het gezin blijft de plek waar de opvoeding plaatsvindt, de inlijving in het sociale bestel, en dus wordt men ook daar gewend aan gehoorzaamheid en gezag, de maatschappelijke onderschikking in het klein. Maar ook in deze ouder-

lijke uitoefening van autoriteit over het kind staat de toekomstige mondigheid van de volwassene voorop: de menswording van een vrij en autonoom individu, dat van zijn persoonlijkheid alle facetten heeft kunnen ontplooiën. Een utopie? Misschien, maar de burger is door dit waardencomplex gegrepen en stuurt er zijn leven mee. Hij neemt dan ook met de kleine kring van zijn gezin geen genoegen: de grens tussen woonkamer en salon, daar waar men onder ons en onder anderen is, wordt in het burgerhuis ook vloeiend, en wordt met genoegen overschreden. 'De lust van het burger-zijn', zo noemt Sloterdijk deze uitbouw van de intieme gezinscultuur: wat de burger daar geproefd heeft smaakt naar meer. De innerlijkheid trekt dan ook in de loop van de 17e en 18e eeuw steeds wijdere cirkels om zich heen: brieven en gedichten aan elkaar voorlezen, samen kamermuziek beoefenen, voordrachten organiseren – al gauw is de salon te klein en vinden we de burger in het theater en de concertzaal. Zelfs (en dan is de cirkel weer rond) tot in de politiek laat deze private bemoeienis om zuivere menselijkheid zijn sporen na: in het parlement geldt de deugd van hoffelijkheid, en dat niet alleen formeel maar ook zakelijk.

Zo hebben we een burger uitgetekend met twee gezichten: een Januskop. De kapitalist, die zonder enige scrupule zijn eigenbelang nastreeft, maar ook de wellevende humanist, die met gevoel en omzichtigheid probeert te peilen wat menselijkheid is. Een ongezonde combinatie, waarbij zich moeilijk een vreedzame symbiose laat denken. Het harde en verbeterende gelaat kennen we daarom ook beter dan het milde en menselijke: omdat het ons veel vaker en indringender heeft aangezien.

Maar er zijn er die vooral met de laatste kant van het burgerlijke hebben kennisgemaakt, de burgerlijkheid met een menselijk gezicht. Bijvoorbeeld Dietrich Bonhoeffer. Het milieu waarin hij opgroeide heet op zijn Duits *Bildungsbürgertum*, en dat woord kun je ook beter maar onvertaald laten. Want het is een typisch-duitsse vorm van burgerlijkheid die je nergens anders tegen zult komen. Maar hij is er niet minder burgerlijk om. De eigenaardige ontwikkeling van het burgerlijke waardenpatroon in Duitsland vindt haar oorzaak onder andere in het feit dat in dat land de

maatschappelijke emancipatie van de burgerlijke klasse volstrekt anders is verlopen dan in het overige Europa. Dat Schwäbisch Hall zich nog tot 1802 als vrije rijksstad heeft kunnen handhaven is van deze ontwikkeling onder meer een gevolg. De duitse stadsburger is pas zó laat staatsburger geworden (en dan ook nog, in het geval Schwäbisch Hall, door buitenlandse druk van Napoleon), dat er in zijn taal niet eens een gelijkwaardig woord voor *citoyen* bestaat. 'Wij zijn de telaatgekomenen in de geschiedenis', oordeelde Nietzsche over zijn volk. Een van de grote oorzaken voor deze ongelijktijdigheid met de rest van de burgerlijke cultuur is wel het ontbreken van een gecentraliseerd gezag in de duitse landen geweest. Wat elders in Europa in de loop van de 17e eeuw door het absolutisme werd klaargespeeld, bleef voor de duitse landen een wensdroom; 'Duitsland', dat stond tot ver in de 19e eeuw (1870) nog voor een bonte lappendeken van kleine onafhankelijke staatjes, waarin de adel de macht in handen had en de burgerij tot lakeiendiensten verplichtte. Te weinig economische armslag voor een expansieve vorm van kapitalisme, te veel politieke belemmeringen voor burgerlijke zelfbeschikking. Kan er dan burgerlijk gesproken uit Duitsland geen goeds komen? Daar wilde de duitse burger zelf niet aan. We hoeven maar de namen van Kant en Hegel te noemen om ons te realiseren dat, al is de burgerlijke emancipatie er niet doorlêefd, zij in elk geval in Duitsland doordácht en dóór-gedacht is. 'De duiters', aldus Karl Marx in zijn *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 'hebben in de politiek gedacht wat andere volkeren gedaan hebben. Duitsland is hun *theoretisch geweten*.' En Norbert Elias spreekt over de duitse denkers en dichters van de 18e eeuw als over een burgerlijke voorhoede. Heinrich Heine hield dit zelfrespect (of is het trots?) ook voor aan de fransen die prat gingen op 'hun' revolutie, die in Duitsland maar uitbleef; 'De gedachte gaat vooraf aan de daad, zoals de bliksem aan de donder.' Maar deze beknotting in de burgerlijke zelfontplooiing leidde, behalve tot de doordenking van wat men miste en waarvan men droomde, ook tot een intensievere beleving van wat men bezat: de eigen innerlijkheid. In dit opzicht was het nadeel van de achterstand tegelijk een voorsprong: het ene, kapitalistische gelaat van de burger overscha-

duwde het andere, humanistische niet. Het grote voorbeeld is hier Goethe; minister aan het hof van Weimar, maar in de luwte van de adellijke macht een uitbouw van de menselijke geest ondernemend, die zijn weerga niet kent. 'Typisch duits', zou later zijn navolger en bewonderaar Thomas Mann oordelen over deze 'door macht beschermde innerlijkheid'. Het credo van de *bourgeois*: 'ik presteer, dus ik besta', was ook dat van de *Bürger*: 'ik creëer, dus ik ben', en daarin waren beiden loten aan dezelfde burgerlijke stam. Maar hoe miste de eerste wat de laatste bezat: *Geist*, cultuur, de kunst om bij zichzelf te gast te zijn, de stuwende idee van de harmonische persoonlijkheid. Dit alles samengevat in één woord: *Bildung*.

De burgerlijkheid met een menselijk gezicht die zo in Duitsland werd gecultiveerd kreeg als *Bildungs*-cultuur een paar typische trekken mee, waarvan we er een paar willen noemen. Ze komen allemaal terug in het ene beeld waarin zich de *Gebildete* bij uitstek kon herkennen: dat van een bloeiende bloem. Deze komt niet vanzelf tot geur en kleur; daar gaat veel groei- en snoeiwerk aan vooraf. Zo staat het ook met de *Bildung*: dat is een weg vol innerlijke prestatiedrang, zelfdiscipline en tucht. Vervolgens: een bloem komt het meest tot haar recht als zij alléén bloeit; zo is ook *Bildung* gericht op het individu. Zij kent wel degelijk een sociaal aspect voorzover zij het gezin of de kleine groep tot voedingsbodem en klankbord heeft (we zullen zien hoe bij de Bonhoeffers dit relationele sterk werd benadrukt), maar zij is uiteindelijk pas voltooid wanneer een alzijdig ontwikkelde persoonlijkheid voor ons staat. Dit brengt ons bij een derde karakteristiek: een bloeiende bloem is een harmonische eenheid, waarvan het geheel oneindig meer waard is dan de som der delen. Zo is ook de ware *Gebildete* een mens uit één stuk, die zichzelf als het integrerend centrum van zijn veelvormige wereld kan beschouwen.

Dit alles lijkt een onmogelijke wensdroom voor een mens die tegelijk *bourgeois*, *citoyen* en *homme* heeft te zijn. De vader die zijn kinderen tuchtigt is tegelijk de onderdaan die gehoorzaam heeft te zijn aan zijn overheid. De echtgenoot die zijn vrouw bemint is tegelijk een heer die zijn knecht beveelt. Maar wensdroom of moeizaam geleefd compromis – de burger leefde er naar. Geholpen door (en daarbij komen we

bij een vierde kenmerk van *Bildung*) de idee dat er voor het harmonieuze beeld dat de identiteit van de burger moest vormen (*bilden*) een goddelijk voor-beeld klaarlag. Daarmee zit in de *Bildungs*-idee een religieuze kern verborgen, die zich, zoals Herder dat deed, op de christelijke leer van de mens als Beeld Gods (Gen. 1,27) kon beroepen of zich ook kon beperken tot een vage verwijzing naar het geheim van de humaniteit dat zich aan de greep van de analyserende geest onttrekt.

In dit gedachtengoed leefde de *Gebildete*, hoog en edel, ook al verdiende hij zijn schamele brood als onderwijzer of ambtenaar en wist hij tegenover zijn vorst enkel de hand op te houden – zonder ooit de vuist te ballen. Eigenlijk, zo vond hij met de kleine kring van zijns gelijken, behoorde hij tot de elite van de cultuurdragers. Miskende majesteit dus, die tegelijk met de gehoorzaamheid aan de adel haar trots tegenover hem behield; die oppervlakkige adel die in zijn vormelijke zucht naar uiterlijk vertoon niets van de diepten van het intellect begreep. 'Wegens hoge adel de lees- en schrijfkunst niet machtig', placht men in huize Bonhoeffer te zeggen.

De *Gebildete* had dus niet weinig van een utopist. Hij droomde dat hij ooit eens als Goethe zou leven; maar vooralsnog kwam hij niet verder dan Goethe lezen. Moeten wij, die weten dat naast het Weimar van Goethe het Buchenwald van Hitler is komen te liggen, deze utopist niet tegelijk een naïeveling noemen, een mens met oogkleppen, die niet verder kijkt dan zijn boekenplank? Is al dit spitsvondig en diepzinnig gedenk en gedoe over de *Geist* niet eerder ideologie (in de zin van: bewust de werkelijkheid niet willen zien) dan utopie (als: bewust méér willen dan de werkelijkheid te zien geeft) gebleken en verdient de duitse burger dan niet eerder blaam dan bewondering? We kennen het vervolg van de duitse geschiedenis van de 19e eeuw. De achterstand die het land op het overige Europa bezat werd technisch en economisch met reuzenschreden ingehaald na de duitse eenwording van 1870. In razend tempo veranderde Duitsland van aanzien om te kunnen wedijveren in de industriële en koloniale wedloop die tussen de Europese staten was losgebarsten. Onder het autoritaire gezag van Bismarck werd een hoog-kapitalistische staat gevestigd, een gestroomlijnd land van ijzer en staal, met stomende machines en een ver-

slindend levensritme, die de *Bildungsbürger* uit zijn tot nog toe beschutte luwte van 'zuivere menselijkheid' sleurden. De ingenieur en de technicus kregen het in Duitsland voor het zeggen; de tijd van de dichters en denkers leek voorbij. De klap die het hoogkapitalisme aan de *Bildungs*-klasse uitdeelde kwam des te harder aan naarmate de breuk met het verleden des te sneller werd voltrokken. De ruim en rustig ademende humaniteitscultuur werd plotseling de keel dichtgeknepen.

En al verliep dit verstikkingsproces elders in een trager tempo, het bleef niet beperkt tot Duitsland alleen, zo zullen we er tenslotte aan moeten toevoegen. Want de interne tweespalt die de burger in zich droeg kreeg naarmate de 19e eeuw vorderde de afmeting van een openlijk conflict. Het beeld van de Januskop liet zich vervangen door dat van een tweekoppige draak, waarvan de ene kop de andere dreigt te verslinden. De burger is rond de eeuwwisseling een man van pluche en staal geworden, die in zijn pronkerige huiskamer nog de illusie van menselijkheid probeert te handhaven, die hij in de fabriekshal inmiddels is kwijtgeraakt. Een wonderlijke periode, van 1890 tot 1914. Zij wordt in de geschiedschrijving veelal het 'burgerlijk tijdvak' genoemd, omdat de burger dan volop subject lijkt te zijn geworden van de dynamiek en de stuwende expansie die dan de wereld overspoelt, tot in verre koloniën toe. Maar tegelijk wordt in datzelfde tijdvak het geloof in het burgerlijk kunnen ondergraven door een onderhuids pessimisme, dat gevoed wordt door het zich gaandeweg opdringende besef dat de burger zijn eigen droom van de autonome, alzijdig ontwikkelde persoonlijkheid heeft verraden. Deze *belle époque* wordt daarom tegelijk ook het *fin de siècle* genoemd. Een eeuw, die voorgoed eindigt in augustus 1914. In de hel die dan over Europa losbarst lijkt de burger een gevaarlijke hersenschim te zijn geweest.

Literatuur

Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, (2 delen), Frankfurt am Main, 1980 (7e druk)

- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Darmstadt und Neuwied 1981 (12e druk) (1962)
- Heering, H. J. *Burgerlijk is een woord voor het vuilnisvat geworden*, in: *Her- vormd Nederland*, 12/6/82
- Heine, Heinrich, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutsch- land*, (1834)
- Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, (1844)
- Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main, 1983.
- Strasser, Stephan, *De burger voorbij. Ethisch-politieke overwegingen*, Baarn 1981.
- Weil, Hans, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, Bonn 1967 (2e druk).
- Wunder, Gerd, *Die Bürger von Hall. Sozialgeschichte einer Reichsstadt 1216-1802*, Sigmaringen 1980.

2 De ervaring van het menselijke

De familie Bonhoeffer (1906-1927)

Het is alsof het milieu waarin Dietrich Bonhoeffer op 4 februari 1906 het levenslicht aanschouwt aarzelt om de overstap naar de 20e eeuw te maken. Of, om het wat minder defensief te zeggen, alsof in deze familie de 19e eeuw nog een vooruitgeschoven post in de frontlinie van de volgende heeft willen uitzetten.

De relatieve traagheid van de Duits-burgerlijke ontwikkeling waarvan we in het vorige hoofdstuk spraken laat zich terugvinden bij het gezin Bonhoeffer. Dit niet-bij-de-tijd-zijn kan nadelen hebben voor een opgroeiend kind. Jean-Paul Sartre bijvoorbeeld, in 1905 geboren en door zijn grootvader opgevoed, schreef later dat hij daardoor een achterstand van tachtig jaar had opgelopen. Maar het heeft ook voordelen. Dat ondervond Dietrich Bonhoeffer tenminste, die in zijn gezin de humaniteitscultuur van het *Bildungsbürgertum* in zijn beste vorm nog heeft kunnen indrinken.

Op 17 december 1943 schrijft Bonhoeffer vanuit de gevangenis, waar hij dan inmiddels een half jaar gevangen heeft gezeten, over het komende kerstfeest dat hij nu niet in familiekring kan doorbrengen. De herinnering aan tientallen jaren met onvergetelijke kerstdagen doet hem pijn, maar sterkt hem ook. 'In zulke tijden wordt het pas goed duidelijk, wat het betekent een verleden en een innerlijk erfgoed te hebben, dat onafhankelijk is van toeval of wisselende tijdsomstandigheden. Het besef, door een geestelijke overlevering gedragen te worden die eeuwen terug gaat, geeft iemand, dwars door alle tijdelijke moeilijkheden heen, het zekere gevoel van geborgenheid.' In dezelfde brief aan zijn ouders spreekt Bonhoeffer ook over de krachtreserves, die hij putten kan uit de herinnering aan een goed en rijk verleden.

Gevoelens van geborgenheid, zekerheid, veiligheid: ze worden uitgedrukt in het beeld dat Bonhoeffer graag voor

de traditie waar hij in stond gebruikte: grond onder de voeten. Natuurlijk, de burger zegt 'ik' en verschuilt zich niet achter zijn voorgeslacht. Maar hij waardeert dat voorgeslacht zo hoog omdat het hem juist 'ik' heeft leren zeggen. In het dramafragment dat ook in de gevangenis van Tegel is geschreven laat Bonhoeffer de proletariër Heinrich tegen de burger Christoph (die veel trekken met zijn schepper zelf gemeen heeft) zeggen: 'Jullie bezitten een fundament. Jullie hebben grond onder de voeten, jullie hebben een plek in de wereld, voor jullie bestaan er vanzelfsprekendheden waarvoor jullie instaan en waarvoor jullie rustig je laat ont-hoofden, omdat jullie weten dat jullie wortels zo diep liggen, dat ze weer zullen aangroeien. Voor jullie komt het slechts op één ding aan: met jullie benen op de grond te blijven.' Het volgehouden meervoud is veelzeggend: Christoph laat zich niet scheiden van de zijnen, evenmin als Dietrich Bonhoeffer van zijn gezin.

We moeten ons bij dat gezin iets groots voorstellen. In beide betekenissen van het woord. Allereerst de omvang: acht kinderen en drie generaties in twee ruime villa's, waarbij de moeder het huishouden met behulp van vijf bedienden organiseerde – dat doet in niets meer denken aan wat wij het moderne kerngezin noemen. Maar vervolgens: ook de wijze waarop er met elkaar geleefd werd is groots te noemen. En dan hebben we niet alleen de mate van welstand waarin men zich kon verheugen op het oog. Zeker, vader was als vooraanstaand psychiater in de professorenwijk Grunewald een voornaam man, met auto en chauffeur, en men was naar huidige maatstaven gerekend zeker rijk. Maar dat men daar allerm minst prat op ging en eerder sober dan luxueus leefde, geeft al aan dat het zwaartepunt in huize Bonhoeffer ergens anders lag. Het gezin behoorde tot het *Bildungsbürgertum*, en dat was te merken. De vader Karl Bonhoeffer (1868-1948) had in de 19e eeuw wetenschappelijk carrière gemaakt in de psychiatrie en de neurologie, en kwam in 1912 vanuit de provincie (Breslau, waar Dietrich geboren was) naar Berlijn, om daar de voornaamste post op zijn vakgebied te gaan vervullen op de eerste universiteit van Duitsland. Een medicus, maar tot in zijn vakgebied toe altijd gericht op de *hele mens*, merken zijn leerlingen en vakgenoten op. En altijd ten diepste over-

tuigd gebleven (en daarom heeft Karl Bonhoeffer waarschijnlijk ook nooit freudiaan willen worden) van het niet bloot te leggen geheim van elk mens.

In beide trekken herkennen we de *Bildungs*-idee. En als zijn zoon Dietrich later in een notitie voor zijn *Ethiek* het portret schetst van een *Gebildete*, is het alsof hij zijn vader uittekent. Want net als deze heeft *Bildung* niet de specialist op het oog die alles onder het gezichtspunt van een beperkte doelmatigheid beziet, maar de man die zich in vrijheid verhoudt tot het geheel van de wereld om hem heen; iemand die zich in dit geheel ook souverain bewegen kan; die de persoonlijke en menselijke verhoudingen in de wereld respecteert en in alles gericht is op het humanitaire; die bescheiden de grenzen van zijn eigen kennis onder ogen ziet, maar die tegelijk breed van begrip is; een open geest, ook voor het nieuwe; iemand die bovendien niet te koop loopt met zijn *Bildung* maar haar als vanzelfsprekend beschouwt; een man tenslotte, die weet dat je *Bildung* nooit zomaar kunt leren, maar dat zij groeien moet.

Zo'n man was Karl Bonhoeffer, en dat niet alleen op zijn werk, maar ook thuis. Hoe gescheiden deze beide sferen ook door hem werden gehouden (typisch-burgerlijk, zagen we in het vorige hoofdstuk), in beide wilde hij zich als dezelfde man uit één stuk betonen. Vol zelfdiscipline, in uiterlijke orde een innerlijk evenwicht weerspiegelend. Wat afstandelijk misschien, een vader bij wie men niet direct op schoot kruipt. De kinderen Bonhoeffer bevestigen het: vader was een autoriteit. Maar zijn stem verhief zich zelden en dat wat hij zeggen wilde sprak uit zijn ogen. Hij maakte indruk, maar zonder nadruk. 'Hij voedde ons op door zijn voorbeeld, door de manier waarop hij zijn leven vorm gaf', aldus Dietrich's tweelingzuster Sabine. Want dat was immers *Bildung*: een voorbeeld (*Vorbild*) zijn waarin een ander zich kan spiegelen.

De opvoeding stond in het teken van de groei naar volwassenheid, het gezin vormde een oefenschool in mondig mens-zijn. Daar hoort natuurlijk schoolse kennis bij, en veel Cultuur met een grote C. De kinderen Bonhoeffer bezochten dan ook het beste gymnasium, hadden op hun dertiende al hun voorliefde onder de duitse klassieken gevonden (Dietrich koos voor Goethe en Schiller) en bespeelden

allemaal een instrument. Wellicht niet zo goed als Dietrich de vleugel – voor hem werd een tijd lang de muziek als serieuze beroepsmogelijkheid overwogen – maar toch: men kon op zaterdagavond een familie-ensemble welluidende kamermuziek horen spelen.

Desondanks (en daarin lijkt dit gezin, aldus Bonhoeffer op 29 november 1943 vanuit Tegel, 'werkelijk iets heel bijzonders te zijn') werd deze cultuur omvangen en uiteindelijk ondergeschikt geacht aan de ethiek. *Gebildet* zijn, een ontwikkeld mens zijn – daar hoorde bij de Bonhoeffers onlosmakelijk bij: leven kunnen temidden van en met anderen. En hierin kleurde deze familie het individualistische *Bildungs*-ideaal op een onmiskenbaar eigen wijze bij.

Tucht, gehoorzaamheid en zelfdiscipline speelden een belangrijke rol in de opvoeding. Men was bepaald niet scheutig in het tonen van eigen gevoelens en stond dat evenmin aan de ander toe. Een sprekend voorbeeld in dit verband vormt de onverwachte en plotselinge ontmoeting van Dietrich's zuster Suzanne met haar in Tegel gevangen zittende broer, voor wie zij enkel een pakketje had willen afgeven. Ze begroeten elkaar koeltjes met een handdruk. 'Het is goed', schrijft Suzanne dan later, 'dat we in ons ouderlijk huis geleerd hebben ook de meest heftige gevoelens naar buiten toe de baas te blijven.' Men zou dat psychisch ongezond kunnen noemen, maar dat zou de Bonhoeffers niet deren: zo'n zelfbeheersing geschiedt met het oog op het welzijn van de ander en is ethisch gezien dus uitermate gezond. Daarbij neem je je eigen psychische ongemak maar op de koop toe. Een ongecontroleerde, 'cerlijke' ontlasting van gevoelens zou de ander kunnen verpletteren, hem niet een weerwoord gunnen op het chaotische beeld dat ik hem van mijzelf biedt. Terwijl de ander zich aan mij moet kunnen spiegelen (*bilden*). Mijn zelfbeperking staat dus in dienst van de mondigheid van de ander.

Behalve tucht en gehoorzaamheid moeten nu dan ook vrijheid en verantwoordelijkheid als kernwoorden in de opvoeding van de Bonhoeffers worden genoemd. Laatstgenoemde waarden verhielden zich tot de eerste als doel en middel. Uit de gevangenis kennen we een gedicht van Bonhoeffer waarin we lezen: 'Niemand ontdekt het geheim van de vrijheid, dan door tucht' Maar het gedicht heet onder-

tussen: 'Mijlpalen op weg naar de vrijheid'; het is om dat laatste te doen. Het is duidelijk dat over zo'n drempel van zelfbeperking heen vrijheid niet meer willekeur kan betekenen, het-kunnen-doen-waar-je-zin-in-hebt. Vrijheid heeft voor de Bonhoeffers zeker de persoonlijke souvereiniteit, de autonomie tot inhoud. Maar ofschoon individueel van aard, is zij sociaal van strekking: je bent vrij met het oog op anderen. 'Gehoorzaamheid zonder vrijheid is slavernij, vrijheid zonder gehoorzaamheid is willekeur. De gehoorzaamheid bindt de vrijheid, de vrijheid adelt de gehoorzaamheid. In de verantwoordelijkheid realiseren zich beide, zowel de gehoorzaamheid als de vrijheid. Zij draagt deze spanning in zich', zo zou Dietrich Bonhoeffer later in zijn *Ethiek* de kern van zijn opvoedingsmoraal omschrijven. Aan dat ene begrip verantwoordelijkheid wordt elke *Bildungs*-activiteit tenslotte getoetst. Als Dietrich Bonhoeffer in 1932/33 college geeft over *Schepping en Val*, en daarbij Genesis 1-3 uitlegt en de mens geschapen naar Gods Beeld ter sprake brengt, horen we: 'Vrijheid is in de taal van de bijbel niet iets dat de mens voor zichzelf heeft, maar iets dat hij voor de ander heeft. (...) Vrij zijn betekent: vrij-zijn-voor-de-ander.' En precies zoals hij het een tiental jaren later in de gevangenisbrieven weer zou doen, beschrijft hij dan de Christus als de mens-voor-andere bij uitstek. De structuur van deze Christus-ethiek had Bonhoeffer opgedaan in zijn gezin.

Dat geldt ook voor dat andere woord waardoor de gevangenisbrieven beroemd zijn geworden: mondigheid. Een door en door burgerlijk woord, dat sinds Kant staat voor het menselijk recht op zelfbeschikking, onafhankelijkheid van en autonomie tegenover mens en wereld. Een trots woord, dat ook in huize Bonhoeffer gebezigd werd. Maar hoe sterk bindt Bonhoeffer het – in een radiorede uit 1933 waarin hij de duitse jeugd wil waarschuwen voor Hitler – opnieuw aan de ander. 'Tot de mondigheid van de mens behoort juist ook de verantwoordelijkheid tegenover de ander, tegenover de gegeven ordeningen, het zich invoegen, zich schikken, zich laten begrenzen.' De grootst mogelijke mondigheid ligt zo in een zich beperkende bescheidenheid. Dat brengt ons bij een laatste kernwoord uit Bonhoeffer's *Bildung*: dat men weet halt te houden voor het geheim van

de ander. Het doel van de opvoeding was om uit de kinderen sterke, trotse, volwassen mensen te laten groeien. Maar tegelijk mensen vol schroom en ingetogen terughoudendheid. Als de Ulrich uit het dramafragment van Tegel nog maar moeilijk toegang tot zijn vriend Christoph kan krijgen en bij hem op openheid aandringt, vindt hij Christoph's verloofde Renate tegenover zich: 'Er zijn dingen, waarover men soms een tijd lang zwijgen moet, ook tussen vrienden, ook tussen man en vrouw', houdt zij Ulrich voor. 'De een moet de ander tijd gunnen. Openheid is iets moois, maar belangrijker is het nog om open te zijn voor de ander, ook voor zijn zwijgen.' En op de tegenwerping dat dit een excuus kan zijn voor onwaarachtigheid antwoordt zij: 'Wat zegt dat? Wil je hem zien zoals een foto-opname die alles registreert, of met de ogen van iemand die eerbiedig en liefdevol slechts het wezenlijke beeld van de ander in zich opneemt en op zich in laat werken en die de andere mens zijn geheim gunt. (...) Het laatste geheim van elk mens heet God; dat moeten we aan hemzelf overlaten.' Een karaktertrek van de zwijgzame Karl Bonhoeffer wordt zo tot morele deugd verheven, en zal later door zijn zoon Dietrich Bonhoeffer in diens herwaardering van de vroeg-christelijke *disciplina arcanum* (het eerbiedig verzwijgen van en zwijgen voor de grote woorden van de christelijke leer) nog weer opgenomen worden. Elk mens is een geheim, zo zei men in deze familie de *Bildungs*-traditie na. Dan begrijpen we ook waarom Dietrich Bonhoeffer in een preek uit 1934 zich beklagen kan over 'de geheimloosheid van ons moderne leven'. Dat wil zeggen, aldus de prediker: 'niets weten van het geheim van ons eigen leven, het geheim van de andere mens, van het geheim van de wereld; het betekent: aan de verborgenheid van onszelf, van de andere mens en van de wereld voorbijgaan; het betekent: aan de oppervlakte blijven. Het betekent, dat men de wereld slechts serieus neemt voorzover zij verrekend en benut kan worden, dat men achter de wereld van berekening en nut niet terug gaat.' Bonhoeffer bedrijft geen romanticisme, maar omschrijft hier de wortel van zijn ethiek en zijn maatschappij-kritiek. Het kenmerkende immers van het geheim is, zo vervolgt hij in zijn preek, dat wanneer wij het berekenen, verklaren en analyseren willen, het gevolg zal zijn 'dat

wij het leven daarbij doden en het geheim niet ontdekken. Het geheim blijft geheim. Het onttrekt zich aan onze greep.'

Voor de theoloog Bonhoeffer was het een uitgemaakte zaak: het geheim = God. Zoals het voor de docent evenzo vanzelfsprekend was dat een leer over Jezus Christus (hij hield er colleges over in 1932) begint met zwijgen. Maar in het academische milieu van het burgerlijke Berlijn was men minder overtuigd van deze band tussen humaniteit en religie. Zeker, als men voor een mens zwijgt, dan helemaal voor God. De terughoudendheid die men in de familie Bonhoeffer kon aantreffen tegenover kerk en christendom kwam ook mede voort uit eerbied. Maar ook uit scepsis. Dat kon men in een milieu waarin empirische wetenschap werd beoefend verwachten. Bovendien was men vanuit een opvoeding, waarin vrijheid één van de sleutelwoorden was, allergisch voor alles wat naar geloofsdwang rook. En die geur snoof men in de pruisisch-lutherse volkskerk op. Als Dietrich later voor de theologie kiest, wijzen zijn broers hem er op 'wat voor een kleinburgerlijk, vervelend en futloos instituut' de kerk is die hij als werkterrein wil kiezen: een bekrompen oord voor kleingeestige mensen.

Dietrich's ouders waren minder uitgesproken in hun oordeel. Al kwamen ook zij zelden in de kerk, soms lieten ze toch de kerk bij hen komen: de kinderen zijn allemaal gedoopt in huiselijke kring, door grootvader-predikant Karl August von Hase of later door diens zoon Hans. En wanneer Dietrich eenmaal, zo rond zijn veertiende, definitief voor de theologie heeft gekozen is het zijn moeder die hem naar de kerk begeleidt; zoals trouwens de hele religieuze opvoeding, van tafel- en avondgebed tot en met de kerstvieringen, vooral haar aangelegenheid is geweest. Maar men ontkomt niet aan de indruk dat in dit liberale, verlichte milieu het christendom een achtergrondverschijnsel is geworden, een stukje cultuur-dat-er-bij-hoort, meer dan een doorleefde en diepgewortelde spiritualiteit. 'Men zal niet kunnen zeggen dat zij christenen zijn, in elk geval niet in de gebruikelijke zin van het woord', zegt de Christoph uit de gevangenisroman over zijn ouders. Maar toch was er wel zoveel van het christelijk geloof in de ethiek en de mens- en wereldbeschouwing van zijn ouderlijk huis terug te vin-

den dat Bonhoeffer zijn romanheld ook kon laten zeggen dat diens ouders 'zonder het te weten en in elk geval zonder het uit te spreken, in werkelijkheid nog binnen het christendom leven, een onbewust christendom'.

In zo'n gezin opgroeien is een voorrecht. De kinderen Bonhoeffer, in wier leven het ouderlijk huis ook als ze eenmaal volwassen geworden zijn een zwaartepunt blijft innemen, vonden dat zeker ook. 'Men ontdekt meer en meer, welk groot geschenk het is een zo grote familie te zijn, en zo gelukkig, zo buitengewoon gelukkig met elkaar te leven, zoals dat bij ons het geval is', schrijft Dietrich in 1934 uit Fanö aan zijn grootmoeder Julie Bonhoeffer, geboren Tafel, in het ouderlijk huis in Berlijn, nadat hij haar toevertrouwd heeft dat de tegenwoordige tijd zwaar op hem drukt (hij is in Zweden voor een oecumenische conferentie waar het vredesvraagstuk centraal staat); en dat hij nog sterker de persoonlijke banden zou willen aanhalen. 'We hebben het nu meer nodig dan ooit.'

De traditie die zijn grootmoeder belichaamde en de opkomst van de barbarij die hemzelf tien jaar later fataal zou worden – Bonhoeffer had aan beide deel. En naarmate de laatste steeds grimmiger vormen zal aannemen, zal hij zijn verworteling in het eerste des te sterker ervaren. Temidden van de onmenselijkheid van Tegel brengt hij tenslotte zijn gezinservaring op de meest eenvoudige noemer, als hij schrijft dat 'voor ons (d.i.: het meervoud waarin hij opgenomen is, fdl) de mensen belangrijker in het leven zijn dan al het andere'. In dezelfde brief van 14 augustus 1943 had Bonhoeffer al tegenover Bethge bekend dat het gevoel dat hem het meest gelukkig maakt de ontdekking is 'dat men voor andere mensen iets betekenen kan'. Hij beschouwt deze gelukservaring die hij in de kleine kring van zijn familie heeft ondergaan als een voorsprong op hen (en dat zijn de meesten, voegt hij er aan toe) die deze 'ervaring van het menselijke' niet hebben leren kennen.

Zo maakten de Bonhoeffers van een culturele 'achterstand' een morele voorsprong; door niet bij de tijd te willen zijn kon men de tijd vóór blijven. Deze zedelijke onverzettelijkheid zou in de jaren dertig een van de redenen voor het daadwerkelijke verzet tegen het fascisme worden, dat elk

familielid op eigen wijze pleegde. Als Dietrich Bonhoeffer in 1936 volop betrokken is in de kerkstrijd van de Belijgende Kerk, overlijdt zijn grootmoeder, 93 jaar oud. Ondanks haar hoge leeftijd had zij het nationaal-socialisme gedwarsboemd waar het maar kon, bijvoorbeeld met een persoonlijke boycot van het verbod om bij joodse winkeliers te kopen: zij negeerde de SS-ers die een cordon vormden. 'Zij heeft ons de erfenis van een andere tijd overgeleverd', zegt haar kleinzoon bij de begrafenis. 'Met haar ontvalt ons een wereld, die wij allen op een of andere wijze in ons dragen en in ons willen dragen. De onbuigzaamheid van het recht, het vrije woord van de vrije man, de betrouwbaarheid van een eenmaal gegeven woord, duidelijke en nuchtere taal, integriteit en eenvoud in het persoonlijke en openbare leven – daar ging haar hart naar uit. Daarvoor leefde zij. (...) Zij kon het niet verdragen, als zij zag dat deze waarden werden veracht, als zij zag dat het recht van een mens geweld werd aangedaan.' Deze toespeling op de jodenvervolgung, die zijn grootmoeder pijn deed en die hijzelf evenmin verdragen kon en wilde, geeft aan dat de burgerlijke grondwaarde, de standaard van menselijkheid, die in het gezin hooggehouden werd, niet tot die kleine kring beperkt werd, maar ook als politiek criterium fungeerde. En dat Dietrich Bonhoeffer zelf ook deze standaard wil hanteren, blijkt uit het woord waarmee hij zijn grootmoeder het meest wil eren: 'Zij stamde uit een andere tijd, uit een andere geestelijke wereld – en deze wereld verdwijnt niet met haar in het graf. Deze erfenis, waarvoor wij haar danken, verplicht.' Noblesse oblige dus, en gaandeweg zou deze trots op de erfenis bij Bonhoeffer uitgroeien tot het besef tot een aristocratie te behoren die, ook als ieder buigt voor het verval der waarden, het hoofd geheven en de rug gestrekt houdt. We zullen nog zien (in hoofdstuk 5) hoe deze idee door het gehele conservatieve verzet waar Bonhoeffer vanaf 1939 bij betrokken raakt gekoesterd werd. En ook al vraagt hij zich dan kritisch af of deze verzetselite niet op een Don Quichotte lijkt die met oude roestige wapens (lees: de burgerlijke ethiek) vecht tegen een nieuwe tijd (lees: de nazi-barbarij), het besef bleef overheersen dat zo'n diepe verworteling in de *Bildungs*-traditie van de 19e eeuw een voorsprong op de 20e betekende. Hoe liberaal de

Bonhoeffers ook waren, in dit opzicht kenden ze een zeker conservatisme: met het oog op de toekomst. Het ouderwets ingerichte huis aan de Wangenheimstrasse moet de bezoeker die juist uit het wervelend moderne Berlijn van de 'roaring twenties' kwam even het idee gegeven hebben een museum te zijn binnengestapt. Zozeer ademde het interieur een 19e eeuwse degelijke deftigheid uit, wars van alles wat maar naar massacultuur rook. Maar hij zou even later, als hij de mensen die hier woonden, leerde kennen, merken (en dit zijn woorden van Dietrich Bonhoeffer uit de gevangenisroman) dat hij werd opgenomen 'in de warme atmosfeer van een sterk gezinsleven, zonder verstikt te worden.'

Men kan vraagtekens plaatsen bij deze gebondenheid van de 'ervaring van het menselijke' aan de huiselijkheid van het gezin. In de trouwprek die Bonhoeffer in mei 1943 vanuit de gevangenis voor zijn nicht Renate Schleicher en zijn vriend Eberhard Bethge schrijft, spreekt hij over het huis als over 'een rijk-op-zichzelf, een burcht in de storm van de tijd, een toevlucht, ja een heiligdom'. Maar we kennen ook zijn klacht dat de gelukservaring in de 'heile Welt' van het gezin hem ver heeft gehouden van het ongeluk dat velen die er niet in deelden overkwam. In dit opzicht beschouwde hijzelf zijn voorsprong ook als een achterstand. Maar dit tekort in zijn opvoeding heeft hij nooit op het tegoeft ervan willen verhalen. Dietrich Bonhoeffer mocht van geluk spreken – en deed dat ook. Op 18 december 1943 schrijft hij aan Bethge: '... als het Gode welgevallig is ons van een overweldigend aards geluk te laten genieten, dan moet men niet vromer willen zijn dan God, en dit geluk niet wormstekig laten worden door overmoedige en provocerende gedachten ...'

Literatuur

Bethge, Eberhard/Bethge, Renate/Gremmels, Christian, *Dietrich Bonhoeffer, Bilder aus seinem Leben*, München 1986.

Bonhoeffer, Dietrich, *Christologie*, in: *Gesammelte Schriften*, III, 166-242.

Idem, *Der Führer und der einzelne in der jungen Generation*, in: *Gesammelte Schriften*, II, 22-38.

Leibholz-Bonhoeffer, Sabine, *Vergangen, erlebt, überwunden. Schicksale*

der Familie Bonhoeffer, Gütersloh, 1976.
Sartre, Jean-Paul, *Les Mots*, Paris 1964.
Zimmermann, Wolf-Dieter (hrsg.), *Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer*, München 1969 (4e druk).

3. De bedreigde enkeling en de zin van gemeenschap

Bonhoeffer en de Republiek van Weimar (1919-1933)

Augustus 1914 betekende de breuk in het burgerlijk zelfvertrouwen: de spiegel van het harmonisch mens-zijn kende wellicht al barsten; nu spleet hij in tweeën. De utopie bleek een illusie. Sommigen hadden het zien aankomen, óf met intuïtieve gevoeligheid óf met een koele analyse van de internationale politieke verhoudingen. De Bonhoeffers behoorden niet tot hen, zij werden door de Eerste Wereldoorlog verrast. Wie niet bij de tijd wil zijn, wordt vroeg of laat wel door haar ingehaald. Ook van dit gezin namen de zonen vrijwillig dienst in het keizerlijke leger, niet uit patriotische bevlogenheid (de *Geist von 1914* had op hen geen greep), maar uit het verantwoordelijkheidsbesef waarin men opgevoed was. Van de twee broers Walter en Karl-Friedrich, die beiden in 1917 bij de infanterie dienst namen, sneuvelde de eerste nog voordat hij het front had bereikt.

De schok die de dood van deze zoon en broer in het gezin te weeg heeft gebracht is niet te meten. In de burcht Bonhoeffer was een bres geslagen die niet meer te dichten viel. Dietrich's moeder werd letterlijk ziek van het verdriet, zodat hij het een jaar lang (en dat is lang voor een jongen van elf) zonder haar zorg heeft moeten stellen. Niet alle gevoelens bleken beheersbaar, het overwicht van dit feit verpletterde het evenwicht. Naast de ervaring van het menselijke stond nu die van het onmenselijke. Eenzaamheid en angst voor ongeborgen zijn: dat zijn gevoelens die Dietrich zo goed leerde kennen dat Van den Berk ze later tot een karaktertrek verheven heeft van iemand die in zijn jeugd het zo noodzakelijke basisvertrouwen niet gegund was. En dat in een gezin waar men er in alle veiligheid voor en met elkaar wilde zijn!

Later herinnert Bonhoeffer zich dat hij in die tijd veel over de dood heeft nagedacht. En er laat zich vermoeden dat in

de schokervaring die hij met de dood van zijn broer heeft ondergaan zijn latere keuze voor de theologie mede wortelt. Hoogst ongebruikelijk, die beroepskeuze in zijn zo verlicht en empirisch denkend milieu, en a-, zo niet anti-kerkelijk georiënteerd. Maar de vraag naar de dood riep tegelijk die naar God op, en Dietrich Bonhoeffer wilde beide ineen beantwoorden.

Het Duitsland waarin hij in 1923 gaat studeren is dat van na 1918, en dat is een ander dan het Duitsland van voor 1914. De Republiek van Weimar die in 1919 werd gesticht was voor duitse begrippen een gloednieuw politiek experiment; al was het evenwicht wankel, hier werd voor het eerst de democratie staande gehouden. En al was het blad waarop Europa nu geschiedenis moest gaan schrijven flink beduimeld door de vooroorlogse generatie overgeleverd, er stond nog geen letter op en men voelde de uitdaging om op de puinhopen van het oude een nieuw Europa uit de as te laten verrijzen. Een nulpunt, een nieuw begin – zo ervoer ook Dietrich Bonhoeffer zijn situatie. Hij behoorde tot de jonge generatie die niet, zoals zijn broer Karl-Friedrich, in de loopgraven had geleerd wat de oude status quo waarvoor men zijn leven riskeerde inhield, maar die als het ware vanuit het niets een nieuwe samenleving had op te bouwen. In de radiorede die hij in februari 1933 tot de duitse jeugd sprak, omschrijft Bonhoeffer de consequenties van dit generatie-verschil aldus: 'Zo werden de jongeren juist vanuit deze confrontatie met de oudere broers ertoe geleid, zelf creatief vorm te gaan geven; niet zozeer voor het gegevene verantwoordelijkheid te dragen alswel vrij een eigen levensvorm te scheppen vanuit een radicale kritische houding.' Deze houding betreft behalve de nieuwe orde die de oude moet vervangen ook en vooral de traditie van voor 1914. 'De oorlog is geen incident geweest, maar de uitkomst van een al lang sluimerend en woekerend kwaad', erkent Bonhoeffer in dezelfde rede, 'de verloren oorlog maakt een latente crisis openbaar'. Zeven jaar later, in 1940, blijft hij nog steeds bij deze kritische constatering, als hij in een rondzendbrief aan de studenten van het seminarie Finkenwalde waarvan hij de directeur is, over 1914 spreekt als over een 'ommekeer die zijns gelijke niet kent.' 'Een hele wijze van denken en leven was in elkaar gestort,

vanuit de Tweede Wereldoorlog terugkijkend naar de Eerste vast. Hij concludeert dan dat sindsdien de 'breuk in de tijd gebleven is, ja dat zij zich in telkens nieuwe fasen verscherpt, en duidelijker wordt.' Er loopt voor zijn gevoel een regelrechte lijn van de keizer naar de korporaal.

Dit inzicht in de breuk van de cultuur keert zich tegen Bonhoeffer zelf. De van huis uit meegegeven grond onder de voeten lijkt in zekere zin drijfzand geworden te zijn. 'De ervaring van het menselijke' waarmee zich Europa tot nog toe moreel legitimeren kon, blijkt niet meer te realiseren. Als één van de oorzaken voor de dehumanisering van de cultuur noemt Bonhoeffer in de genoemde radiorede de voortgaande technificering van de samenleving: de techniek domineert de mens in plaats van omgekeerd. Maar ook richt Bonhoeffer de aandacht van de luisteraar op de machteloosheid die de politieke, wereldbeschouwelijke en religieuze ideologie in haar geheel kenmerkt: met de verschrikkingen van de oorlog weet zij geen raad. En tenslotte noemt Bonhoeffer de miljoenen gevallen tijdens de oorlog, de revolutionaire massa's na de oorlog en het miljoenenleger van werklozen in de crisistijd van dat moment. Deze, maar ook de twee eerstgenoemde feiten wekken bij Bonhoeffer de overtuigende indruk van de volstreckte betekenisloosheid en de totale eenzaamheid van de enkele mens temidden van een verpletterende massaliteit, die aan de zin van het woord gemeenschap doen twijfelen. Nadat de jonge Bonhoeffer dit oordeel over de cultuur van zijn dagen heeft geveld, kan hij er evenmin onderuit een hard woord over de *Bildungs*-traditie te spreken waarin hij is opgegroeid. 'De individualistische *gebildete* autonome persoonlijkheid en de van de werkelijkheid losgemaakte idee zijn bankroet gegaan', concludeert hij. De duitse idealist, wiens *Geist* zo'n hoge vlucht had genomen, is een wereldvreemde dromer gebleken. En al in 1928, in een voordracht uit Barcelona, waar hij op dat moment vicaris is, horen we Bonhoeffer, de man met grond onder de voeten, zeggen wat dat voor een burger van na 1918 betekent: '... zichzelf de plek *aarde* te zoeken, waarop men wil staan.' ('Nood en hoop in de religieuze situatie van vandaag').

Een nulpunt dus voor Dietrich Bonhoeffer, een nieuw begin, dat niet meer rusten kan in het gegevene, maar als uit

het niets-geschapen moet worden. Maar kan en wil Bonhoeffer dat nu ook werkelijk? Zijn analyse is dwingend genoeg: industrialisering, technificering, urbanisering, proletarisering zijn kernwoorden die staan voor het straatbeeld dat Bonhoeffer in 1932 in een voordracht aan de Technische Hogeschool (waar hij op dat moment studentenpredikant is) oproept: een grote stad, 's ochtends om half acht. Duizenden snellen door de straten en haasten zich naar hun werk: 'een veroordeelde, lijdzame, vervangbare massa', aldus waarnemer Bonhoeffer. Hier ontmoet men volgens hem de overbodige mens, tot ding gereduceerd, uitwisselbaar. Staan er niet achter deze duizenden evenzoveel duizenden klaar om hun werk over te nemen? Tegelijk worden de sociale bindingen waarin deze mensen tot nu toe opgenomen waren en waarin zij gemeenschap konden ervaren losgeweekt en stukgetrokken. En Bonhoeffer concludeert: 'Mensen worden tot waren, die door hun massaliteit hun waarde verliezen.' Of het hem door zijn gehoor van toekomstige technici in dank is afgenomen? Naarmate Bonhoeffer intensiever deelneemt aan de cultuur van Weimar dringt zich de vraag des te sterker aan hem op waar de mens, deze eenzame bedreigde enkeling, nog werkelijk vrijuit 'ik' kan zeggen. Het mensbeeld waarin hij was opgevoed en waarin een mondig individu, door de gemeenschap van het gezin gedragen, centraal stond, paste niet meer in het beeld dat de maatschappelijke werkelijkheid van Weimar bood. Maar is het daarmee tegelijk overbodig geworden? Hier stuiten we op de reden waarom Bonhoeffer ook weer niet helemaal blanco aan zijn geschiedenis wil beginnen: hij streept het een niet zomaar tegen het ander weg, maar blijft overtuigd van de meerwaarde van zijn traditie. Het blijkt dat *Dietrich Bonhoeffer*, het lid van de jonge generatie, ook nog *Dietrich Bonhoeffer* wilde blijven, in het besef van het tegoe van de burgerlijke erfenis, en deelhebbend aan de problematiek van zijn sociale klasse.

Fritz K. Ringer beschrijft in zijn studie over de duitse academische klasse van rond de eeuwwisseling en daarna hoe de universiteitsprofessoren in de Republiek van Weimar hebben gestreden voor hun *Bildungs*-ideaal en geleden hebben onder de oprukkende massacultuur van de 20e eeuw.

Het maatschappelijke prestige dat zij tot nog toe (zeker vergeleken met het overige Europa) in ongeken­de mate ge­noten hadden sloeg binnen enkele tientallen jaren om in zijn tegendeel: machines had Duitsland nu nodig, geen Goethes; ingenieurs en technici, en geen filosofen en dichter­en. De academicus moest deze ontwikkeling wel ervaren als een verraad aan de in hemzelf belichaamde cultuuraris­to­cratie en trok zich óf mokkend terug in zijn bibliotheek om de *Ondergang van het Avondland* (Spengler) te signaleren, óf ging in het offensief door op de bres te springen voor de morele en culturele waarden die hij nu te grabbel zag ge­gooid. Deze laatste positie nam bv. de socioloog Ferdinand Tönnies in, die in zijn studie *Gemeinschaft und Gesellschaft* heel de problematiek op de noemer bracht van het in de titel van zijn boek genoemde onderscheid. *Gemeinschaft* werd in het intellectuele Weimar een soort toverwoord, en het zoog alle heimwee en verlangen naar heelheid, gebor­genheid en warmte in zich op, dat door de dreunende ma­chines en de politieke instabiliteit van de Republiek en alles wat dat aan kou en angst en eenzaamheid met zich mee­bracht (*Gesellschaft*) welhaast tot een kookpunt werd opge­jaagd.

Ook Dietrich Bonhoeffer werd door dat woord *Gemeinschaft* gegrepen. Hij vulde het op zijn eigen wijze, door heel de menselijkheid zoals hij die van huis uit in zijn gezin had ervaren er in onder te brengen. Ook hij hoorde de magische klank in het woord toen hij in 1919 toetrad tot de duitse jeugdbeweging, waarin duitse zonen de romantiek van het kampvuur, de natuurmystiek, het pacifisme en de onder­linge saamhorigheid stelden tegenover het rationalisme, het materialisme, de oorlogszucht en het individualisme van hun vaders. 'Gemeenschap als de grondslag van al het leven' – zo vat hij in 1932 terugblikkend de proclamatie van de jeugdbeweging samen. Hij zou deze stelling in zijn theo­logisch werk grondig onderbouwen, ook al was zijn lid­maatschap van de jeugdbeweging maar van kortstondige duur. Dat het na een jaar alweer was beëindigd, kan zijn oorzaak vinden in het feit dat het beeld dat door deze duitse zonen van hún vaderen werd getekend niet paste op dat van zijn vader. Dietrich Bonhoeffer kon met een goed ge­weten een Bonhoeffer blijven. Maar zoveel herkende hij

van zichzelf toch in dit toverwoord van de jeugdbeweging en van de zich bedreigd voelende academische klasse, dat hij er een sleutelwoord in zijn eerste theologische ontwerpen van maakte; als offensief tegen de ontworteling van het mens zijn die hij in de cultuur van Weimar ervoer.

De dubbele startpositie van opnieuw beginnen zonder het oude te verloochenen tekent zich ook af in de keuze van de twee theologen die hem tijdens en na zijn theologische studie van 1923 tot 1927 hebben gevormd: Adolf von Harnack en Karl Barth. De eerste als vertegenwoordiger van het liberale christendom van de 19e eeuw, een grootse persoonlijkheid, even bescheiden in zijn oordeel als omvattend in zijn kennis, een *Gebildete* in alle opzichten, exponent van een theologie die het christendom als zedelijke grondslag van de westerse cultuur beschouwde en de religie als het toppunt van menselijkheid, kritisch tegenover het primitieve biblicisme, uit op intellectuele eerlijkheid. Dietrich Bonhoeffer nam deel aan de seminaria die Harnack bij zichzelf thuis (ook hij woonde in de wijk Grunewald) belegde, en al was de oude man inmiddels geëmeriteerd, hij vond in hem een soort theologische vader. Bij zijn overlijden in 1930 mag Dietrich Bonhoeffer dan ook het woord voeren namens Harnack's leerlingen, en horen we hem zijn leermeester schetsen als een man die zichzelf 'als een dam opwierp tegen alle vervlakking en verarming, tegen elke schematisering van het geestelijke leven'. Met een zelfde beeld (een burcht, een wal) zou Bonhoeffer later zijn eigen ouderlijk huis beschrijven; ook bij Harnack voelde Bonhoeffer dus nog grond onder de voeten.

Een fundament dat hem bij de tweede theologische leermeester echter weer ontnomen leek te worden. Hier namelijk een even groots en indrukwekkend man, die resoluut brák met de liberale traditie, die met het oog op de mens van de 20e eeuw (dat is: die van na 1918) het pact tussen christendom en cultuur wilde opzeggen en uit naam van de God van de bijbel (de Geheel Andere) het oordeel uitsprak over 's mensen zedelijkheid en religiositeit. Het zou nog tot ongeveer 1930 duren voordat er van een duidelijke en diepgaande invloed van Barth op Bonhoeffer sprake zou zijn. Maar vanaf Bonhoeffer's eerste kennismaking met diens theologie (in 1924/25, via zijn boeken en nog niet in de

collegebanken: dat zou pas zes jaar later in Bonn gebeuren) knaagt deze aan het fundament waarin Bonhoeffer's traditie is geworteld. En dat niet enkel ondanks Bonhoeffer, maar – vreemde dubbelzinnigheid! – mede dankzij hemzelf. Was deze, behalve een Bonhoeffer van de oude stempel, ook niet een lid van de jonge generatie, een mens van een nieuwe eeuw? Een terugblik uit 1941 beschrijft in welk geestelijk klimaat Bonhoeffer aan zijn dissertatie begon te schrijven. 'De studie liep op haar eind; men kon in alle vrijheid studeren en werken; men reisde en zag wat van Europa. In die tijd herstelde Europa zich langzamerhand weer van de armoede, de verscheurdheid, de haat die de wereldoorlog had gebracht. Duitsland begon zich weer een plaats in de wereld te veroveren door arbeid, wetenschap, *Geist*. Oude vooroordelen van de volkeren tegenover elkaar weken voor een hoop die opleefde onder de volkeren van het Avondland, op een beter, vruchtbaarder samenleven in een geest van vrede. De beste krachten uit de volkeren bemoeiden zich er voor om de vrede na te streven – die weliswaar van meet af aan onder een zware hypotheek stond. Men bespeurde zoiets als een opdracht van het Avondland, ja een missie voor de wereld. Men werkte, en men geloofde te weten waarvoor.' (Brief aan Christoph Bethge, 17 november 1941). Nog steeds: Duitsland en zijn *Geist*, Europa als avondland met een trots zendingsbewustzijn. Maar ook en evenzeer: de zware last van het verleden en het steevaste voornemen een nieuwe samenleving te scheppen. Dietrich Bonhoeffer en Dietrich Bonhoeffer, Adolf von Harnack en Karl Barth – we herkennen ze allemaal terug in het proefschrift waarmee Bonhoeffer in 1927 zijn theologische studie beëindigt.

Een briljant student, een veelbelovend academicus, een indrukwekkende dissertatie – wat kun je anders verwachten van een duitse professorenzoon? De studie die hij op 27 december 1927 aan de theologische faculteit van de Universiteit van Berlijn verdedigde heette: *Sanctorum Communio. Een dogmatisch onderzoek naar de sociologie van de kerk*. Op het eerste gezicht een in zwaar filosofenduits geschreven, doorwrocht betoog over de leer van de kerk, de ecclesiologie. Te beschouwen als opstapje naar een academische carrière. Maar het is meer. De vraag waarom de niet bijster kerke-

lijke Bonhoeffer juist de kerk tot voorwerp van studie maakt, wijst al in een andere richting. Bij nadere lezing blijkt dan ook dat niet de religieuze gemeenschap maar de menselijke gemeenschap in het algemeen tot onderwerp genomen is; minder de kerk, alswel de cultuur. Daarmee draagt Bonhoeffer het toverwoord van Weimar zijn theologie binnen: *Gemeinschaft*. 'Alles schreeuwt om "verbond", "gemeenschap", "gemeente", 'schreef Bonhoeffer's studievriend Widmann hem in 1925. Het lijkt alsof Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* (Gemeenschap der Heiligen) een persoonlijk echo op deze roep laat horen, maar bovendien een eigen antwoord dat daar nog bovenuit wil klinken.

Een echo. Van de conservatieve Bonhoeffer die hecht aan zijn erfenis en haar onder woorden brengt in de taal die zijn klasse ter beschikking staat; van de bedreigde *Bildungs*-burger die zich terugtrekt binnen de burcht van zijn eigen kring, zijn specifieke ervaring van het menselijke, zijn *Gemeinschaft*. Bonhoeffer's diepste interesse geldt dan ook de mens, niet voorzover hij object is van de sociale wetenschappen, maar juist en vooral 'voorzover hij *persoon* is'. Dit woord *persoon*, dat Bonhoeffer samen met de dan sterk opgeld makende dialogische filosofie van Ebner, Buber en Grisebach gaat gebruiken zonder daarbij hun Ik-Gij-personalisme over te nemen, drukt voor hem de kern van het mens zijn uit. Als we op een rij zetten wat, voor Bonhoeffer in zijn dissertatie, iemand moet kenmerken wil hij echt mens heten, dan vinden we daarin veel uit zijn eigen *Bildungs*-erfgoed terug. De 'concentratie op de geest' bijvoorbeeld, die volgens een pathetische Bonhoeffer 'in miljoenen aderen de mens doorstroomt'; maar ook de mens als innerlijke eenheid, die zijn centrum in zijn zelfbewustzijn vindt; en daarbij vormt dan de mens als een 'vrij, geestelijk wezen' de vooronderstelling van de mensleer die Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* ontvouwt, zodat alles wat hij er daarna nog over de *christelijke* persoon zal zeggen op dit fundament zal voortbouwen. Alles in één, aan zijn promotor Reinhold Seeberg ontleende zin uitgedrukt: 'De persoon kan nu als vrij geschapen geesteswezen worden gedefinieerd, als de eenheid van de zichzelf bewuste en spontaan werkzame geest.'

Als Bonhoeffer vervolgens dit mensbeeld, waarin we zowel

naar taal als naar inhoud het zelfbewuste Berlijnse academische milieu van Grunewald herkennen, in de dogmatiek ter sprake brengt, brengt hij het daar onder bij de goede schepping, die ons door de zondeval onbereikbaar is geworden. Dat geldt ook voor de gemeenschap waarop deze ideale persoonlijkheid van nature is aangelegd. De goede schepping (en Bonhoeffer tekent er een hele sociologie van uit) zou immers een evenwicht kennen tussen zelfbewust 'ik' zeggen en overtuigd het 'gij' van de ander bevestigen, maar die balans is door de zonde grondig verstoord. Zonde en zelfzucht zijn synoniemen. En zoals de idee van de goede schepping door Bonhoeffer's eigen ervaringsachtergrond gekleurd is, zo ook de idee van de zonde. We proeven de sfeer van de zich kapitaliserende en massificerende Republiek van Weimar terug in zijn tekening van de zondige samenleving. Egoïsme, maar ook: eenzaamheid, desinteresse en wantrouwen zijn de trefwoorden in Bonhoeffer's zondeleer. En zoals hij zich met velen uit zijn *Bildungs*-klasse door Buber's personalisme liet inspireren, zo ook door Tönnies' onderscheid tussen *Gemeinschaft* en *Gesellschaft*. Ook al loopt de grens tussen de goede en de gevallen schepping niet zoals bij vele van Bonhoeffer's defensief-conservatieve klasse-genoten gelijk op met die tussen het ene en het andere, maar dwars door beide heen (voor Bonhoeffer kent ook de *Gemeinschaft* de zonde en kan *Gesellschaft* ook goed zijn), dan nog blijkt zijn interesse eerder op de overzichtelijke gemeenschap gericht te zijn dan op de structurele vragen van de samenleving. Ook daar waar hij de laatste opneemt – en dat doet hij tegen de zin van zijn promotor in – beantwoordt hij ze in termen van het eerste. In dit alles weerkaatst Bonhoeffer de problematiek van de *gebildete* klasse in de Republiek van Weimar, en reflecteert hij in zijn gecompliceerde taal de kinderlijke ervaring van een harmonieus gezinsleven, die hij tot in zijn theologie toe vast wil houden, juist nu de cultuur 'echte' gemeenschap kansloos lijkt te maken.

Het wachtwoord van de nieuwe cultuur is volgens Bonhoeffer: 'massa'. Hij acht het typisch voor dit sociale fenomeen dat daarin 'de grens van het persoon zijn vervaagt, dat de enkeling niet meer persoon is, maar enkel nog deel van de massa, door haar meegesleurd en bestuurd.' Het

schrikbeeld (en hier wordt Bonhoeffer in zijn dissertatie zo concreet, dat Seeberg het fragment uit de tekst liet schrappen) is wat massaliteit betreft voor Bonhoeffer het proletariaat; de klasse waar hijzelf in zijn opvoeding verre van gebleven is, maar die naarmate het industriële kapitalisme Duitsland overspoelt steeds omvangrijker wordt. 'Het levende proletariaat kent slechts één nood, het isolement, en slechts één roep, die om gemeenschap', is de uitkomst van Bonhoeffer's analyse in deze. Was de hele samenleving maar *Bildungs*-klasse, was heel Berlijn maar Grunewald, schijnt de jonge Bonhoeffer die de sociale ellende van de arbeider alleen nog maar van horen zeggen kende te denken.

Maar in *Sanctorum Communio* horen we niet alleen een echo van, maar ook iets van een antwoord op de vragen van de tijd. Het boek kent niet enkel defensieve, maar vooral offensieve trekken, die het tot veel meer dan een burgerlijke ideologie, ja tot spannende theologie maken. Want de oplossing van de samenlevingsproblematiek (de zonde) ligt voor Bonhoeffer niet in een zich terugtrekken in de roezige romantiek van de kleine kring – en daarin onderscheidt hij zich van vele van zijn intellectuele tijdgenoten – maar in de kerk. 'Gemeinschaft van nieuwe personen' – zo noemt Bonhoeffer dit sociale fenomeen waarin God een nieuw begin wil maken met de zich in zelfzucht smorende mensheid. Zowel de *Gemeinschaft* als de *Gesellschaft* – zowel de kleine kring van het gezin Bonhoeffer als de Republiek van Weimar in zijn geheel, mogen we daarbij denken – vallen dus onder Bonhoeffer's oordeel zonde. Maar in de zichtbare, empirische kerk vinden alle geperverteerde samenlevingsvormen hun opheffing en komen zij weer tot nieuwe zin. Want de kerk is *communio sanctorum*, gemeenschap van heiligen. En al zijn die evenmin vrij van de zonde, toch is onder hen gemeenschap mogelijk, in de diepe duitse zin die Bonhoeffer aan dit woord verleent. 'Slechts in de gemeente is persoonlijk leven mogelijk', horen we. En een opstel uit 1932 vat samen waarin voor Bonhoeffer in deze periode de kern van het kerk-zijn ligt opgesloten: 'De kerk is gemeenschap, de gemeente der heiligen, der door God uit het alleen zijn bevrijdden, waar de een de ander toebehoort, zich geeft aan de ander, verantwoordelijk weet voor de ander, omdat

hij door God aan de ander gebonden is. Gemeenschap door offer, gebed, en vergeving, waar de ketenen van het alleen zijn gebroken zijn, werkelijkheid van het met elkaar en voor elkaar, de liefde, de broederschap.' Voor Bonhoeffer is dit alles geen wensdroom, maar werkelijkheid op grond van Gods liefde in Christus, die er als geen ander en eens en voor altijd *pro nobis*, voor ons, is geweest, en in zijn plaatsbekleding ten dode toe onze zelfzucht heeft te niet gedaan. Zo is in de kerk de een voor de ander een Christus, zegt Bonhoeffer in navolging van Luther. De kerk belijdt hij als een structureel-met-elkaar en een daadwerkelijk-voor-elkaar, met name in de onderlinge vergeving en in de voorbede.

Wonderlijk is het, dat de van huis uit weinig kerkse Bonhoeffer nu alle kaarten op de kerk lijkt te zetten. Heeft de kerk dan niet ook, evenals de cultuur, vuile handen, en is men daarbinnen nu zoveel aardiger voor elkaar dan erbuiten? Bonhoeffer geeft toe: de *communio sanctorum* is tegelijk ook een *communio peccatorum*, een gemeenschap van zondaren. Maar – en hier laadt hij zijn begrip van kerk zijn met een geweldige spanning op – zij heeft te zijn wat ze is: een voorbeeldige samenleving, een blauwdruk van Gods bedoelingen met de mensheid. Behalve een kerkmodel biedt *Sanctorum Communio* zo ook een kerkprogram, met name voor de pruisische lutherse volkskerk uit de Republiek van Weimar, de empirische kerk die Bonhoeffer nadrukkelijk voor ogen heeft. Een grenzenloos optimisme laat zich daarmee moeilijk aan Bonhoeffer verwijten; wel kan men zich afvragen of de 21-jarige theoloog zonder werkelijke kerkelijke ervaring niet meer van de kerk vroeg dan zij ooit zou kunnen of moeten. Is de kerk en haar gemeenschap niet altijd tenminste ook deel van het probleem, en nimmer uitsluitend de oplossing? Zo zorgvuldig Bonhoeffer zijn gezinstraditie wil conserveren, zo overspannen wil hij haar via de kerk weer op de samenleving loslaten – die haar net onmogelijk heeft gemaakt. In dit laatste wordt Bonhoeffer blijkbaar niet gestoord door historisch bewustzijn. In navolging van Barth zegt hij dat de realiteit van de kerk een openbaringsrealiteit is en dus wezenlijk slechts geloofd of geloochend kan worden ('Kerk rust dus logisch in zichzelf'). Met behulp van dit *a priori* kan de jongste generatie

van na 1918 zomaar een nieuw begin maken, en is de last van de geschiedenis, die zich als een wig tussen de kerk zoals zij is en de kerk zoals zij zou moeten zijn drijft, eenvoudig (maar slechts op papier!) te elimineren.

We concluderen dat Bonhoeffer in *Sanctorum Communio* een ietwat geforceerde poging onderneemt om op offensieve wijze de kern van de *Bildungs*-traditie, haar specifieke ervaring van het menselijke te conserveren. 'De kerk', luidt een terloopse opmerking in zijn dissertatie, 'is een door de Geest gedreven gezin.' De verbinding tussen theologie en biografie is hierin in het kort gelegd. Ook in zakelijke sociologische zinnen als de volgende herkennen we de medemenselijkheid zoals die in de familie Bonhoeffer werd beoefend: 'Meevoelen, meewillen, mede-verantwoordelijk zijn, dat zijn de krachten die een gemeenschap van binnenuit bij elkaar houden. De grondhouding is: wederzijdse innerlijke interesse.' Deze vorm van menselijkheid die sociologisch weinig kans tot overleven bezat liet Bonhoeffer in de kerk een nieuwe voedingsbodem vinden en een nieuw zendingsbewustzijn ontplooiën. Want Bonhoeffer's uitspraak 'Waar massa is, daar moet gemeenschap komen' laat zich in zekere zin synoniem lezen met: 'de maatschappij moet kerk worden'. De wat overspannen *Sturm und Drang* van een adolescent? Van de 14-jarige Bonhoeffer is bekend dat toen hij door zijn broers op het bekrompen kleinburgerlijke karakter van de pruisische staatskerk werd gewezen hij geantwoord heeft: 'Dan zal ik die kerk wel hervormen!' Hij zou nog merken hoe dat tegenviel. De naïviteit van iemand die de maatschappij niet van binnenuit kende? Het mensbeeld van *Sanctorum Communio* draagt wellicht nog teveel trekken van de zelfbewuste, krachtdadige *Bildungsbürger* uit Berlijn-Grünwald. Bonhoeffer zou in de mens nog andere, onvermoede trekken gaan ontdekken.

In Barcelona, om te beginnen. De pas gepromoveerde brengt er een jaar door als vicaris van de duitse gemeente aldaar. 'Voor het eerst volledig op eigen benen', schrijft Bonhoeffer in het dagboek dat hij er bij houdt, 'helemaal uit de mij tot nog toe bekende kring'. Hij lijkt nu voor het eerst gedwongen te zijn om in deze kolonie van handeldrijvende Duitsers helemaal zijn eigen taal te spreken, zonder

nog terug te kunnen vallen op die van de academie. Uit de preken en de voordrachten die hij in Barcelona hield kunnen we opmaken dat hem dat niet is meegevallen. De zekere toon uit *Sanctorum Communio* verdwijnt, om plaats te maken voor die van de aarzeling. Het hecht doortimmerde offensief dat Bonhoeffer vanuit zijn traditie had willen ondernemen lijkt stuk te breken op de grillige maatschappelijke realiteit, waaraan hij voor het eerst onbeschermd is blootgesteld. De Bonhoeffer van Barcelona laat zich omschrijven in het ene woord verwarring; een verwarring, die gaandeweg tot vertwijfeling uit zou groeien. 'Er is ons meedogenloos de grond onder de voeten weggetrokken – beter gezegd het burgerlijk parket', erkent de man die juist op dit parket zo stevig op zijn benen had leren staan. En de voordracht waaruit deze bekentenis stamt ('Nood en hoop in de religieuze situatie van vandaag') spreekt crisistaal, waarin weinig meer van Harnack en des te meer van Barth terug te horen valt. 'Alles wat houvast bood is broos geworden, al het zekere onzeker, al het vanzelfsprekende twijfelachtig; politiek, literair, filosofisch, ethisch.' Als Bonhoeffer vervolgens deze crisis-over-de-hele-linie gaat analyseren noemt hij naast het fiasco van het duitse nationalisme dat uitliep op de wereldoorlog, ook de verschrikkelijke concurrentieslag van het kapitalisme, die zoveel slachtoffers maakt, meer dan in de liberale theorie ooit waren voorzien; de schipbreuk die het optimistische vooruitgangsgeloof van de 19e eeuw, het vertrouwen in 's mensen zedelijkheid en religieuze scheppingskracht heeft geleden; de decadentie van de moraal; de overbodigheid van het christelijk geloof dat een soort luxe artikel is geworden zonder enige aanwijsbare functie. Het beeld dat Bonhoeffer zo van zijn cultuur schetst is de gebroken spiegel van het harmonische mensheidsideaal van zijn traditie. Ook nu wil hij dit laatste niet zomaar laten schieten. 'Wordt eenvoudig, helder, echt, oorspronkelijk, eerlijk – zo zal uw hart een spiegel worden van het vaderlijk hart van God', houdt hij op 12 augustus 1928 zijn gemeente vanaf de preekstoel nog voor. Het is uw opdracht, aldus de prediker, 'dat u transparanten van God zult zijn, zuiver, om het Beeld Gods op te kunnen vangen.' Maar deze verwijzing naar de Goetheaanse humaniteit temidden van zoveel verbrokkeling en

versplintering lijkt een zwerfsteen te zijn uit een andere tijd, van een andere generatie, uit een andere wereld, waarmee Bonhoeffer eigenlijk niet goed raad meer mee weet. Theologisch niet, want Bonhoeffer lijkt hier met Barth het échec van de visie op de religie als kristallisatiepunt van cultuur te beamen en het kruis naar het centrum van zijn theologie te trekken. 'Wat heeft het kruis *ons vandaag* te zeggen? Zal het in staat zijn de idealen van het humanisme te vervangen?' vraagt Bonhoeffer nu. Ook ethisch weet hij met de brokstukken van zijn traditie geen weg meer. Hij lijkt eerder met Nietzsche het einde van de moraal te verkondigen, de onmogelijkheid om nog volgens bindende regels het handelen te reguleren, en daarbij de totale vrijheid van het individu, dat op het beslissende ogenblik naar bevind van zaken moet handelen tot uitgangspunt van zijn ethiek te maken. 'Het handelen volgens principes is niet produktief, is een afspiegeling van de wet, copie-istisch. Het handelen vanuit de vrijheid is creatief', lezen we nu. Het commentaar van Bethge bij het gepubliceerde materiaal uit Barcelona luidt echter dat het verbazingwekkend is 'hoe burgerlijk Bonhoeffer's tijdsanalyse er in uitgevallen is'. We weten niet of hij hiermee ook de preutsheid van de boeteprediker Bonhoeffer op het oog heeft die 'de zonde van de grote stad' en de 'vuiligheid van de moderne, "obscene" literatuur' te berde brengt. In elk geval denkt hij echter aan Bonhoeffer's uitlatingen over natie en oorlog, waarin hij God het volk op laat roepen tot 'manhaftigheid, tot de strijd en de overwinning' opdat het sterkste volk mag zegevieren. Hierin lijkt de jonge Dietrich nog burgerlijker dan een Bonhoeffer (als we deze variatie op het roomse van de paus eens gebruiken). Want zo griezelig nationalistisch als deze zoon zich hier betoont, zijn de vaders nimmer geweest! Maar Bethge kan ook de huis-, tuin- en keukenmoraal bedoeld hebben die ons, na Bonhoeffer's niet van pathos gespeende crisisanalyse te hebben aangehoord, zo gewoontjes in de oren klinkt. Toch stuurt Bonhoeffer zijn kerkgangers naar huis met: 'Heb je broeder en zuster lief; verzoen je met je buurman; help hem, die hulp behoeft; geef hem, die niets heeft, van dat wat jij hebt; leef vreedzaam en wees barmhartig; wees rein in gedachten en woorden.'

Zo horen we in Barcelona crisistaal over een traditie die schipbreuk lijdt, gesproken door iemand die er tegelijkertijd nog volop in wil blijven staan. Grond onder de voeten verliezen en het tegelijk nog denken te hebben – een wonderlijk beeld, dat de weerspiegeling vormt van Bonhoeffer's verwarring. Die in de jaren volgend op dat van Barcelona nog zou toenemen en uit zou monden in vertwijfeling. Dat lijkt er uiterlijk gezien niet op. De veelbelovende, jonge academicus zet zijn carrière voort met een assistentschap aan de Berlijnse universiteit, tijdens welke hij zijn toegangsbewijs tot het professoraat voltooit, het zgn. *Habilitationschrift. Akt und Sein* (Daad en Zijn) luidt de titel, en uit de ondertitel blijkt dat het boek 'de transcendentale filosofie en ontologie in de systematische theologie' tot onderwerp heeft. Het is even helder als ingewikkeld geschreven: neerslag van een scherpe geest, die zijn stof beheerst. En toch lijkt er ondergronds iets aan deze zelfverzekerde man met zijn geplande levensroute te knagen. We vermoeden te weten wat het is: het is de tijd waarin hij leeft en de cultuur waaraan hij deel heeft, die hem zijn zeker rusten in en gestaag voortbouwen aan een academische traditie langzamerhand onmogelijk zal maken. Want 1929, het jaar waarin hij *Akt und Sein* schrijft, is een ander dan 1925, toen hij aan *Sanctorum Communio* begon. We hebben Bonhoeffer in een brief uit 1941 horen spreken over het culturele klimaat van verwachting en geloof in de toekomst dat ook hem in de beginjaren van de Republiek van Weimar bezielde. Maar terwijl 1925 bepaald werd door de geest van Locarno (waar het verdrag gesloten werd dat eindelijk de vrede in Europa leek te garanderen) waarde in 1929 het spook van de Grote Depressie en het opkomend nationaal-socialisme rond. Werkloosheid, politieke spanningen, desoriëntatie op alle fronten – zij zouden de jaren tot aan 1933 (het jaar van Hitler's machtsovername) gaan kenmerken. In dit levensklimaat van ontredde en radeloosheid plaatst Bonhoeffer zijn academische activiteit. En het is opnieuw een reis uit het centrum van het *Bildungsbürgertum*, Berlijn, die de confrontatie tussen beide sferen versnelt: het jaar studieverlof dat Bonhoeffer van 1930 op 1931 doorbrengt in New York. Bonhoeffer ontdekt in de Verenigde Staten een andere wereld, een andere mens. Hij ontmoet er een oppervlakkige

massacultuur, een pragmatische levensfilosofie die schril afsteekt tegen de diepgang van de Berlijnse *Geist*. En van theologie weten ze ook al weinig, constateert Bonhoeffer, die in New York aan een onwetend gehoor in een voordracht de dialectische theologie uit de doeken gaat doen. Maar de werkelijke confrontatie vindt plaats op een ander niveau; van de Amerikaanse medestudenten leert Bonhoeffer wat sociaal engagement is, en via hen (met name door de zwarte Frank Fisher, waarmee hij een hechte vriendschap aangaat) dringt hij binnen in de wereld van het zwarte proletariaat en wordt hij kind aan huis in Harlem. De winst van het jaar Amerika laat zich in één zin uit Bonhoeffer's verslag over deze periode samenvatten: 'Deze persoonlijke omgang met de zwarten was voor mij één van de meest beslissende en meest plezierige gebeurtenissen tijdens mijn verblijf in Amerika.' Hij vermeldt daarbij zijn ontdekking dat het rassenvraagstuk tegelijk een klassenconflict in zich bergt, en hij probeert vanuit 'deze verborgen hoek ook het blanke Amerika waar te nemen'. Het is een wisseling van perspectief, een wijziging in het wereldbeeld: niet de krachtige, zelfbewuste mens, die ons nog vanuit *Sanctorum Communio* en *Akt und Sein* tegemoet treedt, maar de onderliggende mens en zijn gebroken bestaan richten nu Bonhoeffer's blikveld. Vanaf nu is het zijn solidariteit met het slachtoffer (en of dat nu de zwarte, de arbeider, of de jood is doet er niet wezenlijk toe) die de sleutel tot zijn ethiek zal vormen.

Een soort bekering, zou men kunnen zeggen. En dat in de christelijke zin van het woord. Later zou Bethge, juist rond deze tijd waarin hij Bonhoeffer oog in oog ziet treden met de lijdende mens, Bonhoeffer's bekering tot Christus situeren. Een groot woord, dat staat voor een beslissende wending in zijn leven waarover Bonhoeffer zelf nooit heeft willen spreken. Maar terwijl de leer van Christus tot nog toe in zijn geloofsleer een vergeten, en op zijn minst een wat bleek uitgevallen leerstuk had gevormd, verhuist zij nu gaandeweg naar het centrum van zijn denken: de concrete, lijdende mens, die incognito rondgaat 'als een bedelaar onder de bedelaars, als uitgestotene onder de uitgestotenen, als vertwijfelde onder de vertwijfelden, als stervende onder de stervenden.' (*Christologie-colleges*, 1933). De God die

hij in zijn kosmisch-kolossale vragen na de Eerste Wereldoorlog had gezocht, ondekt hij in het slachtoffer, klein en onaanzienlijk.

Vanaf nu is de sociale kwestie onderdeel van Bonhoeffer's leven en denken. De zwarte mens die hij in Harlem had ontmoet, staat voor zovelen. 'Daar staan de massa's werklozen ons voor ogen, de miljoenen kinderen overal ter wereld die honger lijden en ellende ondergaan, de hongerenden in China, de onderdrukten in India en de noodlijdenden in het land waaruit wijzelf afkomstig zijn; en uit de ogen van hen allen spreekt de vertwijfelde radeloosheid', preekt Bonhoeffer op 21 december 1930 in Havana. De rond zichzelf en zijn kleine kring gecentreerde man lijkt uit zijn middelpunt te worden gesleurd en zal een nieuwe identiteit moeten vinden. De burger voorbij.

Na zijn terugkomst uit de Verenigde Staten in Berlijn wordt zijn levensprogramma dan ook niet meer door het professorale Grunewald bepaald en gevuld. Bonhoeffer's verzoek om predikant te mogen worden in het arme en verpauperde Berlijn-Oost wordt niet gehonoreerd, maar deze afwijzing brengt hem niet van zijn voornemen af zich in te zetten voor het daar wonende proletariaat. In catechese en jeugdwerk, in het bouwen en inrichten van een jeugdhonk en een barak buiten de stad (grotendeels uit eigen zak bekostigd) is hij beschikbaar voor werkloze jongeren uit de wijk Wedding. 'Dit is pas echt werk', schrijft hij aan een vriend en rond de jaarwisseling van 1932 verhuist hij ook daadwerkelijk vanuit zijn ouderlijk huis naar de wijk waar de jongeren wonen. En al is het maar voor een paar maanden, de daad is veelzeggend: Bonhoeffer verplaatst het centrum van zijn leven uit het beschutte burgerlijke milieu naar het bedreigde van anderen. Ook al geeft Bonhoeffer de universiteit nog niet op (hij wordt er *Privatdozent*), ook al blijft hij in de kerk werkzaam (hij is part-time studentenpredikant), een toekomst als liberaal academicus en theoloog is niet meer denkbaar vanaf dit moment. 'Aan de universiteit geloof ik eigenlijk niet meer', schrijft hij in deze tijd en, nadat hij de gezinnen van zijn catechisanten bezocht en de daar heersende apathie en armoede gezien heeft, moet hij erkennen: 'Misschien is het ook werkelijk het einde van onze christelijkheid dat we het hier moeten laten afweten.'

Het college waarmee hij in 1930 intrede doet binnen de theologische faculteit te Berlijn doet dan ook weinig meer aan Harnack herinneren. 'Men ziet vandaag oude ideologieën in elkaar storten en men moet vrezen dat de mens met hen begraven gaat worden; men ziet een nieuwe geestelijke wereld opdoemen, waarin de mens door machten en demonen wordt overvallen, maar waaraan hij zichzelf toch niet wil prijsgeven; men weet zich gevangen, maar men wil toch vrij zijn; men voelt zich de grond onder de voeten vandaan getrokken en men wil toch niet vallen.' En deze vertwijfeling is Bonhoeffer niet enkel wetenschappelijk achter de kathedraal maar evenzo geestelijk op de kansel nabij: 'Door demonen beheerst, in crises gewikkeld, met schuld overladen – dit leven is gestorven leven', preekt hij in 1932. En telkens en overal dat terugkerende beeld van het duizelen, het wankelen, het vallen. 'De steunpunten van het leven zijn afgebrokkeld: waar de hand houvast meende te vinden, tast zij in het lege niets. God waar bent U? God wie bent U? Mijn leven valt in stukken, stort in het bodemloze.' Aldus Bonhoeffer tegenover het Berlijnse kerkvolk in 1931 in een preek over Psalm 63. En zoals het ik van de psalmen staat voor een heel volk, zo moeten we ook in dit ik van Bonhoeffer geen openhartige zelfontboezeming van een wanhopige enkeling beluisteren, maar de vertolking van een algemene vertwijfeling aan de cultuur van het Westen, het christendom inluis. Waar is het trotse humanisme gebleven waarin Bonhoeffer was opgevoed? Zijn analyse in een voordracht voor de Technische Hogeschool van Berlijn op 4 februari 1932 beklagt eerder het Westen dan het te roemen. 'Het Avondland heeft een mens voortgebracht, die zichzelf alleen weet te handhaven door de ander te doden, hetzij economisch, hetzij militair. Het Westen is de cultuur van fabrieken en oorlogen.' Niet incidenteel en toevallig, maar structureel en noodzakelijk wordt het militaire en economische expansiestreven in één verband geplaatst. En het christendom? Eind 1931 spreekt Bonhoeffer van het 'grote sterven van het geloof', en twee jaar later bekent hij zijn broer Karl-Friedrich dat zich steeds meer de overtuiging aan hem opdringt 'dat het in het Westen met het christendom afloopt – in elk geval in zijn gestalte en interpretatie, die we tot nog toe gekend hebben.' (brief van januari 1934).

Een in elk geval voor een op Rome en Athene georiënteerd *Gebildete* ongebruikelijk verlangen komt in Bonhoeffer op. Hij wil naar India. Waarom? Tegenover zijn studiegenoot Erwin Sutz motiveert hij op 17 mei 1932: 'Er moeten nog andere mensen op deze aarde bestaan, mensen die meer weten en kunnen dan wij. En het is eenvoudigweg bekrompen om er dan niet heen te gaan en om van hen te leren.' Het is er nooit van gekomen. Maar duidelijk maakt deze hoop op het Oosten hoezeer Bonhoeffer in deze jaren wanhoopt aan het Westen.

Niet alleen in Bonhoeffer's biografie, maar ook in zijn theologie laat zich deze des- en heroriëntatie van een burgerzoon in de nadagen van de Republiek van Weimar terugvinden. Zo wordt bijvoorbeeld zelden in de Bonhoeffer-interpretatie de afstand die 1925 van 1929 scheidt ook teruggelezen in het verschil dat tussen *Sanctorum Communio* en *Akt und Sein* is op te merken. Maar dat het laatste geschreven is een jaar na Barcelona, in het crisisjaar 1929, is te merken. Nog steeds de academische taal van de dissertatie, nog steeds de kerk als oplossing. Nog steeds ook de mens als een zelfbewust ik-zegger. Maar ook, en dat voor het eerst: een veel scherper beeld van wat dit ik aan geweld door en in zichzelf kan oproepen. De mens als eenzaam, in zichzelf teruggebogen subject – dat is *Sanctorum Communio*; maar dezelfde bovendien 'levend in de leugen van de naakte eigengerechtigheid', uit op de 'verkrachting van het bestaan' – dat is de taal van *Akt und Sein*. In de academische bespiegeling heeft zich nu de alledaagse agressie genesteld, die bijvoorbeeld de neringdoende gemeenteleden uit Barcelona aan den lijve ondervonden. Als Bonhoeffer een paar jaar later, in 1932/33, de eerste hoofdstukken van Genesis uitlegt, ontmoeten we ditzelfde heerser-ik als de *sicut deus*-mens, de mens-als-God, in zonde gevallen, opnieuw. Het is dan 'de eenzame meester en despoot van zijn eigen stomme, verkrachte, tot zwijgen gebrachte, dode ik-wereld' geworden. En de mens naar Gods bedoelingen, geschapen naar het Beeld Gods? Bonhoeffer blijft zichzelf trouw door deze niet minder een ik-zegger te laten zijn, maar dan wel zo dat deze de kern van zijn mens-zijn, het geheim van hemzelf en van de ander, niet aan wil randen, maar als 'God' buiten de grenzen van zijn greep houdt.

Zo lijkt het mensbeeld waarin Bonhoeffer is opgevoed achter de horizon van de zonde te verzinken, en lijkt de burgerlijke utopie van een ontplooid humaniteit door het flikkerende zwaard der engelen buiten de hof van Eden gedreven te zijn na zichzelf verraden te hebben. In het ik als eenzame agressor weerspiegelt zich de sociale kou en het economische geweld van de nadagen van Weimar, en het kerkbegrip dat Bonhoeffer daar in *Akt und Sein* tegen in het geweer wil brengen lijkt, meer nog dan in *Sanctorum Communio*, een abstracte gedachtenconstructie te zijn geworden, een machteloze wensdroom van een kerk die nooit bestaan heeft en zal, ondanks de verzekering dat 'de gemeenschap waar het om gaat concreet zichtbaar is'.

Maar Bonhoeffer stoot nog verder door, naar het vliedunne onderscheid tussen illusie en utopie. Want behalve van het geheim van het ik, wil hij ook spreken van de mythe van het ik, die moet worden ontmaskerd. En terwijl in het proefschrift de persoonlijkheid nog het integrerend centrum vormde van de persoonlijke wereld en een continue, vaste identiteit bezat, is Bonhoeffer in *Akt und Sein* bezorgd om de 'eenheid van het ik in zijn totaliteit', en verstaat hij zich uitvoerig met Martin Heidegger's existentie-filosofie waarin scherp de bedreigde moderne individualiteit in kaart is gebracht. 'Leeft men niet eerder en doorgaans in een anoniem "men" en slechts zelden of nooit als ik?', vraagt Heidegger. En met evenzo gevoelige seismografische precisie vangt Bonhoeffer de signalen op van zijn cultuur, verwoordt haar vragen, duizelt mee in het niet-meer-weten, zonder nog houvast te hebben aan zijn traditie, zonder grond nog onder de voeten. En zijn alternatief? India? Hij zou er nooit komen. Het socialisme? Hij zou nimmer Marx bestuderen en geen partij zou hem als lid verwelkomen. Bonhoeffer kiest voor de kerk, en zet het ambitieuze kerkprogramma dat hij in *Sanctorum Communio* had ontwikkeld om in de kleine munt van noeste arbeid in de oecumenische beweging.

Sinds september 1931 is Bonhoeffer jeugd-secretaris van de Wereldbond voor Internationale Vriendschap tussen de Kerken, en roept hij als lid van de jonge kerkelijke generatie de oecumene op stelling te nemen in de brandende vragen van zijn tijd: de armoede en de werkloosheid, maar

vooral de bedreiging van de wereldvrede. Maar, zo hebben we al eerder gevraagd, is de kerk niet doorgaans meer deel van het probleem dan oplossing ervan? Keer op keer zou Bonhoeffer worden teleurgesteld in zijn oproep aan de kerk om te zijn wat zij krachtens haar roeping is: de duitse kerken die op de knieën gaan voor Hitler; de oecumene, die deed alsof dit haar zaak niet was; de Belijdende Kerk, die tegen het nazisme in het geweer zou komen, maar enkel tot op bepaalde, kerkelijke hoogte. Toch zou de kerk voorlopig Bonhoeffer's enige ijzer in het vuur blijven, zijn enige wapen in de strijd om de cultuur. Eerst in 1939 zou hij begrijpen dat hij het tegoed van zijn burgerlijke traditie toch te snel tegen het tekort ervan had weggestreept. Vanaf die tijd laat zich ook weer duidelijk en des te overtuigender van de burger Bonhoeffer spreken. Maar voorlopig zullen we nagenoeg enkel nog de christen Bonhoeffer voor ons zien.

Literatuur

- Berk, M.F.M. van den, *Bonhoeffer, boeiend en geboeid; de theologie van Dietrich Bonhoeffer in het licht van zijn persoonlijkheid*, Meppel 1974.
- Bonhoeffer, Dietrich, *Das Recht auf Selbstbehauptung*, in: *Gesammelte Schriften*, III, 258-269.
- Idem, *Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart*, in: *Gesammelte Schriften*, V, 116-134.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit, Erste Hälfte*, Halle 1927.
- Ringer, Fritz K., *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Cambridge (Mass.), 1969.
- Rothuizen, G. Th., *Een spank in het wiel. Dietrich Bonhoeffer over de vrede*, Baarn 1985.
- Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt 1979 (1887).

4. De wereld als een zinkend schip

Finkenwalde en Navolging (1933-1939)

Vanaf 1933 lijkt er weinig meer over van de man die (zoals Bonhoeffer zich later zou omschrijven) 'groot geworden is in de eerbied voor het gegevene en het geworden'. Immers, het gegevene, dat is sinds 31 januari 1933 Hitler, en de culturele traditie waarin Bonhoeffer is opgegroeid heeft niet kunnen verhoeden dat deze man voortaan het aanzien van de westerse wereld gaat bepalen. Sterker nog, laat zich vermoeden: zij heeft wellicht er zelf aan meegeholpen dat nu de nazi-barbarij het gelaat van Duitsland in de jaren dertig gaat verminken. De actieve interesse van de groot-bourgeoisie bij een expansief industrieel klimaat en machteloze vakbonden, maar ook de politieke naïviteit en onkunde van de *Gebildete* die zich ver van het politieke en economische gewoel hield (sprak Bonhoeffer zelf aan de vooravond van Hitler's machtsovername in een brief van kerst 1932 niet van zijn eigen 'desinteresse' hieromtrent?) – zij stonden zelden tegenover, maar soms achter en meestal naast het opkomend fascisme.

Bonhoeffer's vertwijfelde spreken over het doodzieke Westen bleek op nuchtere waarneming te berusten: in Hitler stierf een cultuur, de burgerlijke, en doofde een droom, die van de vreedzaam ontplooibare humaniteit. Bonhoeffer zoekt in de tijd na 1933 zijn toevlucht op de enige plek die hem nog grond onder de voeten lijkt te kunnen geven, de kerk, en droomt de enige utopie die hem nog overblijft, de christelijke. In de jaren 1933 tot aan 1939 lijkt hij nagenoeg geheel te worden opgezogen door kerk en christendom. En dan niet de collaborerende duitse kerk, maar de Belijdende Kerk, die tegen haar in verzet kwam; en dan niet het christendom dat ook voor het gegeven en geworden nazisme boog, maar een radicaal navolgings-geloof, dat tot de breuk met de bestaande bindingen oproept.

De twijfel en de verwarring van de voorafgaande jaren maken nu plaats voor zekerheid en een doortastende rechtlij-

nigheid met het oog op de te bewandelen weg. '... zijn leven op het Woord van Christus te bouwen, eens geheel en al met Hem te leven, Hem na te volgen, naar Hem te horen, Hem te gehoorzamen' – dat is volgens Bonhoeffer in een meditatie die hij in 1932 aan de Technische Hogeschool houdt de enige manier om er achter te kunnen komen of de christelijke verkondiging waarheid spreekt of niet. In dit 'geheel en al' ligt de inzet van de volgende jaren besloten. Als hij later in een brief aan Bethge van 22 april 1944 op deze periode terugkijkt, erkent hij dat hij met menige zaak van zichzelf uit 'bewust gebroken' heeft. Het is alsof de breuk die de cultuur met haar eigen verleden voltrekt door Bonhoeffer nog eens nadrukkelijk na-gebroken wordt. Alsof hij het doodzieke Westen christelijk het genadeschot geeft. Alsof hij onder het faillissement van het burgerlijke nog eens christelijk een dikke streep zet.

De academicus van 1932 is, na een jaar predikantschap in Londen, de prior van de gemeente Finkenwalde geworden. Het opleidingsinstituut voor de Belijdende Kerk waarvoor hij in 1934 als directeur wordt gevraagd, wordt op initiatief van Bonhoeffer tegelijk tot een broedergemeenschap omgesmeed, waarin hij met zijn leerlingen een leven van inkeer en liturgie leidt. In deze fraterniteit, teruggetrokken in de provincie, ver van het gewoel van Berlijn, lijkt het alsof Bonhoeffer de wereld vaarwel heeft gezegd, en daarmee tegelijk ook de crisis waarin de cultuur verkeert. 'Lijkt', schrijven we met opzet, omdat zal blijken dat het teveel gezegd is. Maar toch op zijn minst: 'lijkt'. Daarvan legt Bonhoeffer's theologie van deze jaren, neergelegd in het boek *Navolging*, rekenschap af. Gericht geschreven tegen de goedkope, vrijblijvende genade van een christendom dat tot niets verplicht, gebouwd op de zin: 'slechts hij die gelooft gehoorzaamt en slechts de gehoorzame gelooft.'

Waarom zit er zo weinig wereld en cultuur en zoveel Christus in Bonhoeffer's theologie van deze jaren? Omdat de wereld door Bonhoeffer als door God afgeschreven wordt beschouwd. De conservatief die zich ook religieus nog in deze wereld wil verankeren en zich als beste, brave burger in haar door God gewilde scheppingsordeningen wil nestelen, maar ook de revolutionair die in naam van God de maat-

schappelijke orde omver wil werpen – zij beiden begaan dezelfde fout: ze verwachten te veel van de wereld en het wereldse en te weinig van Christus, terwijl ze van de eersten niets en van de Laatste alles zouden moeten verwachten en zich 'geheel en al' op Hem zouden moeten verlaten. 'Deze hele wereld is immers reeds uit haar hengsels gelicht' zegt Bonhoeffer in *Navolging*, 'zij is rijp voor afbraak'. En met Paulus houdt hij dan de christen voor: 'Weest geen slaven van mensen.' (1Cor. 7,23). Dat zou immers op tweeërlei wijze gebeuren, vindt Bonhoeffer: enerzijds door opstand tegen en omverwerping van de bestaande ordeningen, anderzijds door religieuze verheerlijking ervan. Hij gebruikt in dit verband het beeld van een zinkend schip; zou je dat nog proberen te redden, of nog eens extra opblazen? Neen, je zou het verlaten, want zinken doet het toch, en sleutelen aan dit wereldschip betekent God en zijn beleid in de weg staan. Want (en hier spreekt geen vertwijfelde meer, maar een gelovige) het is God zelf die in het woeden van de geschiedenis handelt en er zijn Rijk vestigen zal. En Bonhoeffer is er, zonder het in *Navolging* expliciet uit te spreken, zeker van overtuigd dat hij in Hitler het einde der dagen beleeft. De resten van het liberale cultuuroptimisme van een langzaam-maar-zeker-groeien-naar-God-en-zijn-Volmaaktheid zijn nu voorgoed uit zijn denken verdwenen en hebben plaats gemaakt voor een orthodoxe leer der laatste dingen.

'De dagen zijn voorbij', schrijft Bonhoeffer bij het begin van het nieuwe jaar 1934, 'waarin men tijd dacht te hebben om op de kansel een stichtelijk allegaartje van literatuur, wereldbeschouwing, levenswijsheid en politiek te kunnen brengen. De tijd van de kerk is krap bemeten. Het is beslissingstijd.' Het gaat er ruig aan toe in het laatste der dagen. Bonhoeffer herkent de Apocalyps in het Europa van de jaren dertig, en daarvan geldt dat eindtijd eindstrijd betekent. 'Germanisme of Christendom', 'Nationaal-socialist of christen' – dat is de keuze waarvoor Bonhoeffer zijn tijdgenoten plaatst. Het laatste, beslissende gevecht tussen God en duivel, Christus en Antichrist vindt plaats in de cultuur, in de strijd van de kerk; ja tot in de boezem van de enkele christen woedt het handgemeen tussen beiden. Christen zijn is voor de teruggetrokken, in Finkenwalde

levende Bonhoeffer van *Navolging* dan ook geen zaak van vrome zelfbespiegeling en wereldmijding, maar van strijden en lijden. Dat is niet altijd even zichtbaar geweest in de geschiedenis van de kerk, maar 'hoe ouder de wereld wordt, en naarmate de strijd tussen Christus en Antichrist ontbrandt, des te grondiger probeert dan de wereld zich van de christenen te ontdoen.' Door hen bijvoorbeeld naar Finkenwalde te verdrijven.

Bonhoeffer leeft in deze overtuiging en ziet zich tijdens de kerkvervolging onder het nazi-regime als het ware weer zij aan zij met de eerste christengeneraties onder Rome. Worden de christenen niet evenzo weer marginalen, weggedrukt naar de periferie van de cultuur, net als toen? Haar centrum, de stad, dat is Babel geworden. In een preek over Openbaringen 14,6-13 spreekt de als stadsburger grootgebracht Bonhoeffer van een christen 'die niet burger van deze stad zijn kan en wil, die aan de rand buiten deze stad wonen en lijden moet.' Opgegeven burgerrecht, lijdzame christenheid. De christen is voor Bonhoeffer nog steeds solidair met deze wereld, maar dan slechts in zijn voorbede en zijn plaatsvervangend lijden; wezenlijk deel aan haar wel en wee heeft hij niet meer.

Daarmee zal men Bonhoeffer nog niet van een 'stil maar, wacht maar'-ethiek kunnen betichten. Zijn navolging is bergrede-christendom, militant en onverzettelijk. In de eindstrijd tussen God en duivel is de eerste de agressor, de aanvallende partij. Daarom hoort een christen ook in de wereld thuis en is Finkenwalde ook geen klooster: slechts vanuit het eerste kan men 'frontaal aanvallen', en dat is wat Bonhoeffer voor ogen heeft. Wat hij concreet daaronder verstond blijkt in deze jaren onder meer uit zijn niet aflatende bemoeienis voor de vervolgte joden. Dienst aan God is dienst aan de broeder, horen we hem in één adem zeggen, en – eveneens in *Navolging* – oordeelt hij dat het vroomste gebed, de meest correcte godsdienst, de dapperste belijdenis (Barmen!) tegen de christelijke gemeente getuigt als zij 'de door de wereld verachte en onteerde geen teken gegeven heeft van de liefde van Jezus, die leven behouden, dragen, beschermen wil.' Jezus tegen de wereld, God tegen de duivel, dat is: verzet tegen Hitler. Op christelijke en kerkelijke wijze weliswaar, volgens de orde van de

bergrede, die afziet van geweld en de boze overwint door hem niet te weerstaan. Maar niettemin verzet, midden in de wereld, lijdelijk in zijn vorm, maar militant naar inhoud, strijdend tegen de duivel en zijn ganse rijk.

Maar meteen nadat we Bonhoeffer dit 'midden in' hebben horen benadrukken horen we toch weer zinnen die ons doen twijfelen; zoals de volgende, over de christelijke gemeente in de wereld: 'Hier is zij in een vreemd land, een kolonie ver van het vaderland (...) slechts op doorreis.' En wat te denken van het in *Navolging* gebruikte beeld van de christelijke gemeente als 'een verzegelde trein in een vreemd land'? Hoezeer Bonhoeffer's theologie in deze periode ook het 'hier beneden' van de christen op het oog heeft (en dat is meer dan veelal in de Bonhoeffer-literatuur wordt toegegeven), het is en blijft een theologie van 'hier beneden is het niet'. Of we nu de zeker voor een duitse lutheraan revolutionaire oproep horen tot een 'volledige geweldloosheid', of – in een parafrase op Paulus' "Ieder blijve bij die roeping waarin hij was toen hij geroepen werd" (1Kor. 7,20) – Bonhoeffer de gemeente horen voorhouden dat de slaaf slaaf blijve en dat de christen aan de overheid (en wat voor één kende het Duitsland van die tijd!) gehoorzaamheid verschuldigd is – wat men hier beneden ook doen zal, uiteindelijk (maar de tijd is kort) doet het er niet toe. Wie in *Navolging* dan ook een duurzame en concrete ethiek voor het christelijke leven zoekt komt na een ingewikkeld heen en weer tussen wel en niet zichtbaar breken met de wereld en uittreden uit haar bindingen bedrogen uit. Wat telt is allereerst de gehoorzaamheid aan Christus, en niet zozeer wat er uit volgt.

Laat Bonhoeffer, die zich 'geheel en al' tot de Eerste wendt, het laatste (dat wat er met de wereld gebeurt) nu helemaal schieten? Neen, en nu is er plaats voor het 'lijkt' van zojuist, dat dit te christelijke beeld van de Bonhoeffer van *Navolging* nuanceert en aanvult. Er is geen woord van het voorgaande terug te nemen, alleen moet er iets bij gezegd. Allereerst over Bonhoeffer zelf die, ook al verlegde hij zijn levenscentrum van Berlijn naar Finkenwalde, van het burgerlijke gezin naar de christelijke broederschap, toch de banden met zijn milieu nimmer verbrak. Ook vanuit het broederhuis belt hij vrijwel dagelijks met zijn moeder, en dat niet

enkel met het oog op nieuwe informatie rondom de stand van zaken in de kerkstrijd. En ook nu nog beoefent hij met zijn studenten de literatuur en de muziek (één van de eerste kamers die op Finkenwalde worden ingericht is de muziek-kamer die met twee vleugels wordt uitgerust). En als de kerkstrijd zich voortsleept is hij één van degenen die zich zorgen maakt over het culturele isolement waarin de Belij-dende Kerk dreigt te geraken. Dat hij in deze jaren Galaten 2,20 volmondig nazegt: 'niet meer mijn ik, maar Christus leeft in mij'; dat hij daarmee de duizeling, het wankelen en het vallen van eertijds achter zich laat – het betekent geen verraad van het fundament waarin hij wortelde.

Hoe zou het ook kunnen? Met zijn familie deelde Bonhoeffer de diepe afkeer van Hitler en zijn trawanten, kreeg hij van zijn zwager Hans van Dohnanyi, jurist en topambte-naar, alle informatie over hun schanddadens doorgeseind en trof hij in zijn broers Klaus en Karl-Friedrich besliste en daadwerkelijk zich verzettende tegenstanders van hun re-gime. Blijkbaar zagen in het donker van de eindtijd niet alle katten grauw en vond men in de eindstrijd onver-wachte medestrijders. Of het nu als christenplicht of als een kwestie van burgerlijk fatsoen wordt uitgelegd, als Dietrich Bonhoeffer zich verzet tegen de Arierparagraaf doet hij daarmee hetzelfde als zijn grootmoeder die de joden-boycot negeert. Hoezeer in deze jaren binnen de familie Bonhoeffer ook met verschillende standaarden gemeten werd, men mat even zuiver en evenveel. De Bonhoeffers bleven ondertussen dezelfde liberale verlichte burgers, die Dietrich's weg met 'belangstellend respect' (aldus Bethge, maar zal er ook niet met verbazing gereageerd zijn?) in deze jaren volgen. Maar ieder bleef op zijn wijze gedreven door de zorg om de menselijke integriteit waarin men was grootgebracht, en ieder deelde de woede om de schending ervan.

Er blijft ook een plekje voor dit soort menselijkheid in Bonhoeffer's theologie van de navolging over. Zij het klein, en aan de rand; we moeten er tussen al die massieve christe-lijkheid naar zoeken. Maar toch, al is de wereld rijp voor afbraak, afgebroken is zij nog niet. En in het zinkend schip lijkt zelfs door God zelf een lek gedicht te worden. Want behalve van 'hem die op de aarde heerst, de duivel' weet

Bonhoeffer in *Navolging* ook te spreken van 'de door God genadig in stand gehouden ordening van de wereld'. De eindstrijd is een gevecht tussen chaos en orde, maar alles wat aan orde op aarde nog heerst is genade. Niet dat Bonhoeffer weten wil van 'scheppingsordeningen' die geconserveerd en gesacraliseerd dienen te worden. Meer dan op het begin van de schepping is hij bedacht op het einde van de wereld, en door dat laatste, het eschaton, zullen ook de schepping en haar ordeningen heen moeten. Het reactionaire element dat in de leer van de scheppingsordeningen door de Duitse Christenen met hun bloed-en-bodem-ideologie werd binnengebracht, had Bonhoeffer in het begin van de jaren dertig in discussies met bijvoorbeeld de conservatieve lutheraan Walter Künneth onderkend en afgezworen. We horen in *Navolging* nog een echo hiervan als we Bonhoeffer 'de christelijke verbloeming van een donkere sociale orde' horen loochenen. Zelf sprak hij daarentegen liever van 'instandhoudingsordering' (*Erhaltungsordnung*), en het is dit begrip dat we in *Navolging* naar zijn inhoud weer tegen kunnen komen. De schepping is gevallen, maar God gaat met de gevallen schepping mee, door de zonde genadig te begrenzen en het menselijk leven in stand te houden met het oog op de komst van Christus. Een voorlopige ordening dus, zonder eeuwigheidspretenties, gerelativeerd door het eschaton. Bonhoeffer leert daarmee ook een twee rijken-leer: die schizofrenie waaronder het christelijk geloof niet uit komt, zolang de aarde nog niet de hemel is, zolang de afbraak waarvoor zij rijp is nog niet heeft plaatsgevonden. Vandaar dat in *Navolging* de christen die in zijn geloof radicaal zijn banden met het bestaande heeft doorsneden, tegelijk de overheid gehoorzaamt als 'inzetting Gods' en hem belasting betaalt; vandaar ook dat Bonhoeffer de geweldloosheid als principe afkeurt en de christen in zijn beroepsarbeid 'Gods goedheid' laat smaken. De schepping hoeft niemand te ontvluchten, integendeel. Maar, zoals gezegd, we moeten naar dit soort wereldbevestigende uitlatingen in *Navolging* zoeken, en dat is tekenend. Want alles draait er om Christus en de navolging van Hem, en al strijden de christenen midden in de wereld, zij doen dat tegelijk als ridders die zich terugtrekken in de burcht die kerk heet, en zij lijken daarbij de ophaalbrug naar de

wereld al half te hebben opgehesen. De gemeente belichaamt in deze theologie een soort anti-wereld, een tegenmodel van de bestaande maatschappij, ingericht volgens de orde van God. Daarin investeert zich de christen voluit; het is aldus Bonhoeffer 'een volle levensgemeenschap die alle levensbetrekkingen omvat'. Natuurlijk kent de christen ook zijn burgerplicht, hem door God opgelegd. Echter, 'zeker niet, als zouden de ordeningen van de wereld zo goed zijn, maar omdat hun goed- of slechtheid onbelangrijk is tegenover het alleen belangrijke, dat in de gemeente de wil van God heerst en wordt opgevolgd'. Zo ontmoeten we in *Navolging* een plichtsethiek die vanaf boven is opgelegd, zonder werkelijke investering in het beneden; een blijven-in-de-wereld, maar niet van harte.

Bonhoeffer's christelijke agressie ('een frontale aanval op de wereld') blijkt burgerlijk gezien nogal tam te eindigen, temeer omdat men bij 'wereld' in *Navolging* gelijk aan Hitler denken moet. Ook als men bedenkt dat non-coöperatie al een vorm van verzet is en dat Bonhoeffer met zijn nadruk op de autonome levensruimte van de kerk in *Navolging* een argument temeer voor de kerkstrijd levert, dan nog kan men zich afvragen of hij de christelijke gemeente niet te snel het burgerlijke veld laat ruimen. Want het zou kunnen zijn dat God nog lang niet aan afbraak toe is, en eerst nog op wil bouwen. In een rondzendbrief die Bonhoeffer in 1937 vanuit Finkenwalde verstuurt lijkt hij die mogelijkheid open te houden. 'Laat ons op onze plaats doen, wat ons vergund is, opdat het Rijk kome. Het getuigenis, de martyria, en het gebed, als het krachtig is, zullen de eindtijd snel doen naderen. (...) Laat ons dan zo leven, bidden en werken en getuigenis geven, dat we de dag van Jezus verhaasten', schrijft hij aan zijn broeders. Maar datzelfde jaar krijgen ze ook van hem te horen, 'dat misschien nog een lange tijd van leven voor ons ligt (...) Misschien worden we in deze tijd van kerkstrijd nog bejaard en zullen nieuwe geslachten nieuwe lasten op hun schouders dragen.' Misschien klinkt dat laatste nog wat lijdzaam, in elk geval vergeleken met de toon die Bonhoeffer in 1943 aanslaat. In een terugblik over de afgelopen tien jaar, die hij vlak voor zijn arrestatie rond de jaarwisseling schrijft voor zijn verzetsgenoten, lezen we: 'Mocht het zo zijn dat morgen de Jongste Dag aanbreekt,

dan zullen we graag het werk aan een betere toekomst uit handen geven, voor die tijd echter niet.' Tussen 1937 en 1943 is er een andere Bonhoeffer ontstaan, of beter: is opnieuw de burger Bonhoeffer opgestaan die aardse grond onder zijn voeten zoekt. En nu niet meer duizelend en wankelend, maar stevig verankerd, gericht op de toekomst, met daarbij een duidelijk beeld van een na-fascistisch Europa voor ogen, geënt op een traditie die schipbreuk geleden leek te hebben: de zijne.

Literatuur

Strunk; Reiner, *Nachfolge Christi. Erinnerungen an einer evangelischen Provokation*, München 1981.

5. De grondslagen van het Avondland

Het conservatieve verzet en de Ethiek (1939-1943)

Dat Bonhoeffer's tweedeling 'Nationaal-socialist of christen' iets te simpel was uitgevallen, bleek al in *Navolging*. Niet elke burger is fascist, en ook in de wereld werkt Gods genadig ordenende handelen blijkbaar. 'Is het die vriendelijkheid van God' vraagt Bonhoeffer zich er af, 'waardoor Hij juist in tijden van groei, van ernstige strijd en scheiding tussen gelovigen en vijanden, om de gemeente heen een kring vormt van zuiver menselijke welwillendheid, menselijk meeleven met dat wat de gemeente overkomt?' Hij zegt dit, Handelingen 2,47 overdenkend, maar heeft hij hier niet aan zijn eigen familie gedacht? Die volgde immers met interesse en respect zijn aandeel in de kerkstrijd en streed met evenveel welwillendheid als hij haar eigen strijd tegen het nazisme. Mensen van goede wil, in wie God wel een welbehagen moest hebben. Zijn zwager Hans van Dohnanyi bijvoorbeeld, met zijn zwartboek van Hitler's schanddaden, die de familie van informatie uit de eerste hand voorziet en die van meet afaan betrokken is in het verzet dat tenslotte zal uitmonden in de (mislukte) aanslag op Hitler van 20 juli 1944; een samenzwering waaraan ook Klaus Bonhoeffer en zijn zwager Rüdiger Schleicher actief deel hebben genomen. Maar of men nu passief of actief verzet pleegde, binnen de familie Bonhoeffer was geen twijfel mogelijk: men deed het. Want Hitler, dat kon niet. Dat zei men op grond van evenveel moreel instinkt als politiek inzicht, met redenen van het hart en met die van de rede. Beneden alle peil, onfatsoenlijk, Duitsland in de afgrond stortend, enkel uit op geweld – zo oordeelde men over de brallende korporaal Hitler en over de stampende laarzenmassa's die hij op de been bracht. En aan de vooravond van Hitler's machtsovername op 31 januari 1933 voelt Rüdiger Schleicher al aan waar het op uit zou lopen: 'Dat wordt oorlog.'

In deze even vanzelfsprekende als besliste afwijzing op grond van de in dit milieu gecultiveerde standaard van

cultuur en menselijkheid vormden de Bonhoeffers een uitzondering. De standaard werd door de duitse intelligentsia wel gedeeld, voorzover zij zich *gebildet* noemde. Maar het ontbrak haar aan de burgermoed, de *Civilcourage*, deze ook politiek te laten gelden. Denkers die altijd bedenkingen hebben, geen doeners die hun verantwoordelijkheid waarnemen, oordeelt Bonhoeffer in zijn bestandsopname 'Natiën jaar' van kerst 1943 over zijn eigen sociale klasse. En vanuit de gevangenis van Tegel schrijft hij aan Maria von Wedemeyer, de jonge vrouw waarmee hij zich op 17 januari 1944, vlak voor zijn arrestatie op 5 april daaropvolgend, had verloofd: 'Ik geloof dat de zwakheid van onze klasse is gebaseerd op haar al dan niet gerechtvaardigde scrupules.' De morele bezinning die men in dit milieu beoefende had als alibi gefungeerd.

Dat Bonhoeffer de band met zijn familie nooit heeft doorsneden, is al gezegd. Nu voegen we er aan toe dat hij hem vanaf 1939 steeds strakker ging aanhalen. De reis die hij in dat jaar naar de Verenigde Staten maakte vormde in dit opzicht een even beslissend keerpunt als de vorige van 1930, maar nu in omgekeerde richting: hij bekennt zich daarna des te sterker weer tot het burgerlijke. Van plan voor minstens een jaar te blijven en vluchtend voor de oorlog en de dreigende dienst aan het front – maar na een maand is hij alweer terug in Berlijn. 'Het is toch voor een Duitser hier aan de overkant niet uit te houden; men wordt eenvoudig in tweeën gescheurd. Tijdens een catastrofe hier te zijn, dat is eenvoudig ondenkbaar', horen we hem op 22 juni 1933 in zijn dagboek tegen zichzelf zeggen. En in de brief waarin hij kort daarop aan Reinhold Niebuhr zijn beslissing om terug te keren bekend maakt, verantwoordt hij zijn keuze aldus: '... ik heb een fout gemaakt door naar Amerika te komen. Ik moet deze moeilijke periode in onze nationale geschiedenis samen met het christelijke volk van Duitsland doormaken. Ik zal niet het recht hebben om deel te nemen aan de wederopbouw van het christelijke leven in Duitsland na de oorlog wanneer ik niet met mijn volk deel in de beproevingen van deze tijd. (...) Christenen in Duitsland zullen geconfronteerd worden met het verschrikkelijke alternatief hetzij de nederlaag van hun natie te willen opdat de christelijke beschaving zal overleven, hetzij de

overwinning van hun natie te willen en daarmee onze beschaving te vernietigen. Ik weet voor welke van deze alternatieven ik moet kiezen.' Tegen de oecumenische leider Visser 't Hooft zal Bonhoeffer later bekennen dat hij bidt voor de nederlaag van Duitsland.

Hier, in deze patriot, is een andere Bonhoeffer aan het woord gekomen dan die we in het vorige hoofdstuk hebben leren kennen. Een man die het zinkende schip nog wil redden, meer nog: die het opnieuw koers wil laten varen. In plaats van afbraak klinkt nu het woord wederopbouw, in plaats van de kerk is nu de cultuur voorwerp van zorg. Solidariteit met de nationale geschiedenis in plaats van een breuk met de tot ondergang gedoemde wereld – wat is er met Bonhoeffer gebeurd? Tweeërlei, waarbij het een het ander versterkte. Allereerst de ervaring dat de kerk tegenvalt, vervolgens die dat de wereld meevalt. Keer op keer wordt Bonhoeffer immers teleurgesteld in de Belijdende Kerk die in de loop van de jaren dertig tenslotte slechts van strijd op het eigen kerkelijke erf wil weten en Bonhoeffer niet wil volgen in zijn engagement voor de joden; teleurgesteld ook in de oecumenische beweging, die niet tussen de Duitse Christenen en de Belijdende Kerk wil onderscheiden als tussen valse en ware kerk. Maar tegelijk is Bonhoeffer ook van nabij getuige hoe er bij militairen en burgers aan de top van de nazi-machinerie een toenemende bereidheid ontstaat om deze te saboteren en als het moet Hitler met geweld uit de weg te ruimen. Dit alles uit zorg voor een ander Europa en uit naam van het andere Duitsland. Dit duitse verzet vormde een bonte mengeling van kleine groepen, verschillend van samenstelling en achtergrond. Maar toch laten er zich in een globaal portret wat algemene trekken van tekenen. Immers, de sociale herkomst van de deelnemers stempelde ook voor een groot deel hun visie op het nazisme en op het 'daarna'. De samenzwering vormde als geheel een conservatieve elite van hooggeplaatste burgers en militairen, hetzij afkomstig uit het milieu van de pruisische adel, hetzij deel uit makend van grootburgerlijke families. Stuk voor stuk waren het aristocraten, geworteld in de 19e eeuw, die zichzelf als hoeders van de cultuur van Goethe en Humboldt, Lessing en Kant beschouwden. Als Duits onderdaan en officier wist men wat

gehoorzaamheid was. En dat is goed, zegt Bonhoeffer in zijn 'Na tien jaren'. Maar (en hier vond Bonhoeffer zijn verzetsgenoten aan zijn zijde) die ondergeschiktheid kent grenzen. Daar waar de menselijke waardigheid en de fundamenteën van de maatschappij worden aangetast, worden zij overschreden. Daar houdt de gehoorzaamheid op en begint de persoonlijke, vrije verantwoordelijkheid. Met dit verzet vond Bonhoeffer dat de duitse burger in dit opzicht te laat wakker was geworden en te traag had gereageerd. Want (en dit was het bindende element in die bonte mengeling van samenzweerders) in Hitler was dit moment van grensoverschrijding gekomen. In deze bekrompen kleinburger en deze maatschappelijk gesjeesde korporaal zag men de opkomst belichaamd van een gewelddadige massacultuur, die af zou rekenen met de culturele erfenis waarvoor men zich verantwoordelijk achtte. 'Een revolutie van onderen' oordeelde de elite van boven. En uit de vloed van nota's en bezinningsstukken die in de kring van het verzet werd geproduceerd (en die achteraf gezien de indruk wekt dat men zelfs hier meer dacht dan handelde en bedreven de pen hanteerde dan het pistool) krijgt men een indruk waarvoor men stond. Want men bereidde wel een aanslag voor, maar ook een 'daarna'. Naarmate de oorlog voortschreed en van het oude Europa enkel nog puinhopen overliet, kregen deze memoranda steeds meer het karakter van een blauwdruk, een maatschappelijke utopie voorbij het punt 0. En of het nu de groep rondom de oud-burgemeester van Leipzig Carl Goerdeler (de meest conservatieve kring, waartoe ook Bonhoeffer behoorde) of de wat progressievere Kreisauer Kring van de adellijke officier Von Moltke betrof, een aantal hoofdlijnen trok men op het blanco vel van een na-oorlogs Europa gemeenschappelijk.

In hun sociale programma's valt allereerst de grote nadruk op de waarde van de persoonlijkheid op. De historicus Hans Mommsen beschrijft hoe het nationaal-socialistische bewind voor deze aristocraten het eindpunt vormde van een ontwikkeling die in Duitsland reeds na 1870 was ingezet, met de opkomst van een massamaatschappij die voor de integriteit en de vrijheid van de enkele persoon geen ruimte meer liet. Vóór '33 en erna, dat was in deze beleavingswereld slechts een relatief verschil: zowel in de demo-

cratie van de Republiek van Weimar als in de Hitler-dictatuur werd immers de waarde van de enkeling ontkend. Veel van het gedachtengoed van de academische *Bildungs*-klasse uit de tijd van Weimar herkennen we zo in de droom van het verzet weer terug. De angst voor en de afkeer van de massa, nu van grijs opeens bruin geworden, dreef dit denken des te meer op tot elitaire hoogten. Sterke persoonlijkheden had Duitsland nodig, zei men. Dat het nu verkeerd ging met de sterke man waarom het volk had geroepen en die het ook had gekregen, lag alleen aan het feit dat het de verkéerde sterke man was, geroepen door een volk zonder gave des onderscheids. Niet het autoritaire element in het fascisme stuitte het verzet dan ook tegen de borst; men was gewoon in termen van boven en beneden te denken. Maar het parasitaire ervan, de opstand van beneden tegen boven, de omkering van de goede orde die de verkeerden boven en de goeden onder terecht deed komen – dát kon men niet verteren. Men beleefde de revolutie van een nihilistisch volk, dat geen moraal en geest meer kende, en (hier ontmoeten we een tweede hoofdlijn) het christendom niet meer als fundament van de westerse cultuur wilde aanvaarden, maar slechts het blote geweld beleeft. Niet dat men in het conservatieve verzet nu zo christelijk en kerks was en de orthodoxie aanhing. Ook hier trof men hetzelfde liberale, verlichte soort christelijk geloof aan als bij de Bonhoeffers. Maar toch, oordeelde men, het Avondland is christelijk van oudsher, en zal dat moeten blijven. Een geseclariseerde cultuur die aan geen God of Gebod meer doet rust uiteindelijk in het Niets, waarvan het nazi-dom een uitgesproken vorm vertegenwoordigt. Secularisatie, nihilisme, materialisme – dat werden de vloekwoorden in de vocabulaire van het duitse verzet, zoals ze dat ook waren geweest voor de bedreigde intelligentia ten tijde van Weimar. En evenals toen droomde men nu weg in het heimwee naar gemeenschap, naar organisch heel-zijn temidden van een versplinterend massa-industrialisme. 'Bij alle groepen verbond zich een neo-romantische idealisering van het "natuurlijke landleven" met een organicistisch maatschappijbeeld', schrijft Mommsen over dit denken, waarin voor klassenconflicten geen plaats meer was. In dit licht verbaast het niet meer te horen dat men politiek

gezien weinig van de democratie verwachtte. De Republiek van Weimar had dat wel gedaan, en zie welk monster was gebaard! De volkssouvereiniteit is overgegaan in de *Volksgemeinschaft*! In alle politieke plaatjes die in het verzet zijn uitgetekend krijgt het type van de notabele burger, als staatsman of onderdaan, als leider met grote bevoegdheden of als gezinshoofd met dubbel kiesrecht, dan ook het zwaarste accent.

Een utopie gevuld met heimwee, het Europa van de tweede helft van de 20e eeuw gemodelleerd naar de eerste helft van de 19e eeuw, waarin het burgerlijke nog volop de belofte van het menselijke in zich droeg. Een reële, begaanbare derde weg, tussen het westerse individualisme en oosters (d.w.z. russisch) collectivisme door, zoals men graag zei? Of de conservatieve droom van een paar eenzame denkers? Het verzet was stellig overtuigd van het eerste, Dietrich Bonhoeffer, nadat hij in 1939 uit Amerika terugkeert om naar eigen zeggen 'deel te nemen aan de lotgevallen van Duitsland', inclusief.

Het aandeel van Bonhoeffer in het verzet was: reizen onder de dekmantel van de oecumene, voor een buitenstaander met kerkelijke opdracht, maar voor de nazi's in dienst van de contraspionage. In werkelijkheid werd Bonhoeffer dan echter door het verzet, waarin ook de leider van de contraspionagedienst admiraal Canaris betrokken was, naar het vrije Europa gestuurd om het op het bestaan van het verzet en het andere Duitsland dat het belichaamde te wijzen. Zo maakte Dietrich Bonhoeffer meerdere reizen, naar Zwitserland en Zweden. Vervolgens was hij ook ingeschakeld bij het meedenken over het 'daarna', vooral bij wat daarin de rol van de kerk zou kunnen zijn, en vervulde hij de rol van gewetensvormer door zijn verzetsgenoten te helpen bij een antwoord op de vraag naar de legitimiteit van geweld tegen de overheid (de aanslag op Hitler). Dit alles ondernomen vanuit het ouderlijk huis in Berlijn, waarvan de dakkamer opnieuw het centrum werd van Bonhoeffer's leven, en dat in elk opzicht; we herkennen weer veel van de Bonhoeffer van vóór 1927 in die van na 1939.

We wijzen daartoe eerst op het essay 'Na tien jaren. Verantwoording bij de jaarwisseling 1942/1943'. Een kerstgeschenk voor Hans von Dohnanyi, Hans Oster en Eberhard

Bethge, een kritische inventarisering van tien jaar verzet, dat helemaal de geest ademt van de conservatieve groep samenzweerders waarin Bonhoeffer betrokken was, en dat laat zien hoezeer hij zichzelf en zijn traditie in het gedachtengoed van deze groep herkende. Maar ook: hoe onafhankelijk-kritisch hij tegenover haar bleef. Hij begint daartoe zijn betoog met zijn medeverzetsgenoten voor ogen te houden hoeveel hen in de afgelopen jaren uit handen geslagen is. 'Veel, onmetelijk veel hebben we verloren.' In het vervolg van het essay wordt duidelijk dat hier meer dan de gebroken carrières en het verstoorde gezinsgeluk van de burgerklasse zijn bedoeld. Bonhoeffer heeft het oog op een morele en culturele traditie in haar geheel, die onder de druk der tijden bezwaken is. Hij schetst het *échec* van de burgerlijke moraal; van de man van principes, de gewetensvolle, plichtsgetrouwe, liberale en deugdzame burger die het op alle fronten tegen het boze heeft moeten afleggen. Meer nog, omdat het boze zich als lichtengel heeft verkleed (lees: omdat het fascisme zich als de onschuld zelve presenteerde en Duitsland een grote toekomst en gouden bergen beloofde), heeft hij zich ook aan het boze onderworpen. De laffe, naïeve vlucht van zijn medeburgers voor hun verantwoordelijkheid brengt Bonhoeffer nu kritisch zijn klasse-genoten onder de aandacht. Zelfbeklag achteraf? Neen, de schuldbekentenis van een burger op zijn best voor het falen van de mens op zijn smalst; de burger die beter had kunnen weten en dienovereenkomstig had moeten handelen. Bonhoeffer zoekt naar redenen voor dit gebrek aan *Civilcourage*, deze persoonlijke lafheid, en denkt die te vinden in de manier waarop 'wij Duitsers' (hij sluit zichzelf in -fdl) tot onvoorwaardelijke gehoorzaamheid en ondergeschiktheid zijn opgevoed. Het moest wel aan het licht komen dat de Duitser daarmee een elementair inzicht miste: dat in de noodzaak van de vrije, verantwoordelijke daad, ook als deze tegen beroepsplicht en opdracht indruist. In plaats daarvan ontstond er enerzijds een ongebondenheid zonder verantwoordelijkheidsbesef, anderzijds een scrupuleusheid vol zelfkwelling, die nooit tot daden kwam.' Maar beter laat dan nooit, oordeelt Bonhoeffer in 'Na tien jaren'. Hij roept de schuldbeladen burger alsnog tot deze verantwoordelijke daad op, en we mogen daarbij direct aan een aanslag op Hitler denken.

Met het oog daarop schetst Bonhoeffer in zijn essay een scherp beeld van de tegenstander, en brengt hij vervolgens de burger die moreel alle grond onder zijn voeten is kwijtgeraakt alsnog de meerwaarde van diens eigen traditie te binnen. Gelouterd door de werkelijkheid, onder de druk van de omstandigheden, telt deze gewaarschuwde man wellicht voor twee. Hij moet allereerst inzien dat de ware vijand van het goede niet de boze is, maar de domme. Domheid dan niet gezien als een intellectueel maar als een moreel, niet als een aangeboren maar als een aangeleerd defect. Hier neemt de aristocraat Bonhoeffer het woord, de man die van huis uit de domheid heeft leren verachten. Niet zozeer die van het niet-weten van de ongeletterdheid (daar kan men niets aan doen en is men bovendien moreel gesproken niet minder om), maar die van de onzelfstandigheid, het gebrek aan inzicht en doorzicht van hen die beter hadden kunnen weten, de geleerden incluis. Zij houdt in dat 'onder de overweldigende indruk van de machtsontplooiing de mens van zijn innerlijke zelfstandigheid wordt beroofd en dat deze nu – min of meer onbewust – er van afziet om ten opzichte van de verschillende situaties in het leven een eigen houding te vinden.' De domme is de mens die geen ik meer zeggen kan. En is het ook niet de bedoeling van Hitler geweest, het ik te laten verdrinken in de roes van de massa? De macht van de een heeft de domheid van de ander nodig', constateert Bonhoeffer. Dit gebrek aan individuele zelfstandigheid heeft de duitse mens naar Bonhoeffer's inzicht tot willoos instrument gedegradeerd, zodat tenslotte de domme de boze gehoorzaam is geworden. Zo ziet Bonhoeffer eerder een tekort dan een teveel aan burgerlijkheid aan haar eigen ondergang ten grondslag liggen. Maar het is nog niet te laat. Want hoe is het domgemaakte volk nog uit zijn domheid te bevrijden? Enkel door 'een daad van uiterlijke bevrijding' (lees: een aanslag in combinatie met geallieerde troepen) zal de innerlijke bevrijding kunnen plaatsvinden, oordeelt Bonhoeffer. Vervolgens horen we van deze aristocraat die zich enkel buiten de massa kan handhaven een pleidooi voor een elite die wel haar mondigheid heeft bewaard: de kleine kring van het verzet, vrij en verantwoordelijk. 'Afgesloten en eenzaam levende mensen' hebben minder last van domheid, merkt

Bonhoeffer terloops even op. Dat een *gebildete* klasse van eenzame denkers in de 20e eeuw tot nog toe wat terzijde heeft gestaan wordt in deze visie wellicht eerder als voordeel dan als nadeel beschouwd. En dat de burgers en militairen die het verzet droegen ook intellectueel afgesneden waren van het politieke en culturele denken in de rest van Europa en in de andere lagen van de duitse samenleving (waarin ook een arbeidersverzet actief was) schijnt niet als een probleem te worden gezien; een pleidooi voor de democratie of een zekere vorm van socialisme zullen we bij Bonhoeffer tevergeefs zoeken. Het volk, domgemaakt als het is, heet hij hem in 'Na tien jaren' keer op keer 'gepeupel', dat geen verschil meer kent tussen boven en beneden en zich verliest in een anarchie van menselijke waarden. Bonhoeffer doet daarentegen in zijn opsomming van de ingrediënten van een toekomstdragende burgerlijke moraal een indringend beroep op het 'kwaliteitsbesef', het gevoel voor menselijke afstand en maatschappelijke orde, daarbij het verwijt van een 'onsociale gezindheid' bij voorbaat op de koop toenemend. Hoe somber hij echter ook over het gemeene volk oordeelt (hij doet zijn best niemand te verachten), de toestand is niet hopeloos. 'Wij staan midden in het proces van "verpeupeling" dat in alle lagen van de maatschappij woekert, maar tegelijk beleven we het geboortuur van een nieuwe adellijke houding, die een groep mensen uit alle tot nu toe bestaande lagen van de maatschappij met elkaar verbindt.' In deze nieuwe adel, waarin Bonhoeffer behalve burgers ook arbeiders hoopt tegen te zullen komen, ziet hij de omtrekken van een nieuwe samenleving afgetekend, waarin de grenzen van boven en beneden zullen worden gerespecteerd en kwaliteit het principe van ordening zal zijn. Hoezeer hier het heimwee naar de 19e eeuw de blik bepaalt blijkt als wij Bonhoeffer dit maatschappijbeeld nader horen omschrijven. 'Kwaliteit is de sterkste vijand van elk soort massificatie. Maatschappelijk betekent dat het afzien van de jacht op hoge posities, de breuk met elke ster-cultus, de vrije blik naar boven en naar beneden, in het bijzonder als het de keuze van de intieme vriendenkring betreft, de vreugde aan het verborgen leven evenals de moed tot het openbare leven. Cultureel betekent de kwaliteitsservaring de terugkeer van krant en radio naar het

boek, van de gejaagdheid naar ontspanning en stilte, van de verstrooiing naar concentratie, van de sensatie naar bezinning, van virtuositeit naar kunst, van snobisme naar bescheidenheid, van de mateloosheid naar maat.' Het is alsof we de cultuurkritiek van de *gebildete* klasse uit de Republiek van Weimar opnieuw horen. Met één verschil: het verzet dat toen tegen de massificatie van het amerikanisme werd ingebracht, geldt nu het fascisme.

Deze zorg om de cultuur wordt naar Bonhoeffer's mening ook door het christelijk geloof gedeeld. 'In andere tijden zal het misschien de taak van het christendom geweest zijn om van de gelijkheid van de mensen te getuigen; vandaag zal juist het christendom hartstochtelijk op moeten komen voor het respect voor de afstand tussen mensen en voor menselijke kwaliteit.' Verdubbelt hier de theoloog de elitaire verzetsman niet nodeloos? Wordt het christelijke hier niet te snel als synoniem voor het burgerlijke genomen? Jazeker, zal Bonhoeffer antwoorden, en dat met opzet. Want voor hem (en daarmee vinden we het tweede element dat zijn burgerlijkheid-voorbij-het-verzet kenmerkt) de burger is christen, of hij is niet. 'Wie houdt stand?' vraagt hij in zijn essay, na het échec van de burgermoraal tegenover de boosheid van de barbarij te hebben beschreven. En hij antwoordt: 'Alleen hij voor wie niet zijn rede, zijn principe, zijn geweten, zijn vrijheid, zijn deugd de laatste maatstaf is, maar die bereid is dit alles op te offeren, wanneer hij in geloof en uitsluitend in gebondenheid aan God geroepen is tot gehoorzaam en verantwoordelijk handelen, de verantwoordelijke, wiens leven niets anders zijn wil dan een antwoord op de vraag en de roeping van God.' De verzetsman is een gelovige, die overtuigd is van de leiding van God in de geschiedenis (Bonhoeffer brengt haar hier onder woorden in een geloofsbelijdenis); die leeft in een door God geschonken vrijheid, die hem de moed geeft de grenzen van zijn plicht te overschrijden en hem – als hij daarmee tot zondaar wordt (door bijvoorbeeld een bom geplaatst te hebben) – op vergeving en troost kan laten rekenen. Het sluimerende christendom dat in het conservatieve verzet in veel gevallen op zijn hoogst nog als zedelijke grondslag van de cultuur werd gerekend, wordt door Bonhoeffer in 'Natiën jaren' tot nieuw leven gewekt. Woorden als offer, (me-

de)lijden – en dat tot de dood toe – die de inzet en de reële risico's van de samenzweerders aangeven, worden door hem nu in de directe nabijheid van Christus' mens zijn geplaatst, dat getekend werd door dezelfde woorden. Christus wordt zo het model voor deze burgers op hun best: hij is de mens met een wijd hart die er zonder voorbehoud was voor anderen en (daarom?) in eenzaamheid en schande moest lijden.

Met dit beeld van een christelijk en conservatief burger probeert Bonhoeffer, een paar maanden voor de samenzwering tegen Hitler wordt opgerold en de kopstukken (evenals zichzelf) worden gearresteerd, het verzet een hart onder de riem te steken. Hoeveel gisteren er ook door het hoofd van deze aristocraten spookt, Bonhoeffer wil hun blik vrij houden voor vandaag en morgen. Hij is daarbij te optimistisch geweest, misschien wel tegen beter weten in. Want de toekomst zou hen niet meer behoren.

Maar duidelijk is in elk geval dat de Bonhoeffer die droomde van de eindtijd en vocht in de eindstrijd de accenten heeft verplaatst nu hij zich sterk maakt voor de komende generaties van het andere, betere Duitsland. Het is alsof we in het essay 'Na tien jaren' nog een innerlijke dialoog tussen de Bonhoeffer van de *Navolging* en de nieuwe Bonhoeffer van de *Ethiek* kunnen beluisteren. 'Er zijn mensen, die het lichtzinnig en christenen die het onvroom achten om op een betere aardse toekomst te hopen en zich daar op voor te bereiden. Zij geloven aan de chaos, de wanorde, de catastrofe als zin van het huidige gebeuren en onttrekken zich in resignatie en vrome vlucht uit de wereld aan de verantwoordelijkheid voor de wederopbouw, voor de komende geslachten.' In de *Ethiek* wortelt Bonhoeffer weer diep in de wereld die hij in *Navolging* opgeheven scheen te hebben.

De *Ethiek* had Bonhoeffer's levenswerk moeten worden, maar is, nadat hij er van 1939 tot 1943 aan gewerkt heeft, een onvoltooid fragment gebleven. De verzameling hoofdstukken die door Eberhard Bethge toch onder deze titel zijn uitgegeven zijn echter volop deze naam waard. Het boek bevat een theologische ethiek van groot kaliber. Daarover willen wij het hier in de eerste plaats niet hebben; onze interesse wordt gewekt door de hoofdtitel die Bonhoeffer in

1941 onder de ondertitel 'Poging tot een christelijke ethiek' wilde plaatsen: 'Grondslagen en opbouw van een toekomstige wereld', nog nader geformuleerd: 'Grondslagen en opbouw van een verenigd Avondland'. Duidelijk wordt daarmee in welk raam wij Bonhoeffer's ethische bezinning hebben te plaatsen: de *Ethiek* is de intellectuele neerslag van Bonhoeffer's bemoeienis om de opbouw van het naoorlogse Europa, en moet gelezen worden tegen de achtergrond van zijn positie binnen de kring van het conservatieve verzet. Dat zijn denken in deze ervaringswereld wortelt zegt Bonhoeffer ook zelf in een fragment van de *Ethiek* dat we als de sleutel voor de bonte notenbalk van de bundeling hoofdstukken onder deze titel kunnen beschouwen. Een ervan, 'Kerk en Wereld', begint met 'opmerkzaam te maken op een van de verbazingwekkendste ervaringen, die we in de jaren waarin al het christelijke in het nauw gedreven werd, hebben opgedaan: het was voldoende om tegenover de vergoddelijking van het irrationele, het bloed, het instinct, het roofdier in de mens een beroep te doen op de rede; het was voldoende om tegenover de willekeur een beroep op het geschreven recht te doen, tegenover de barbarij het beroep op de *Bildung* en de humaniteit, tegenover de geweldpleging het beroep op vrijheid, tolerantie en mensenrechten, tegenover de ver-politisering van wetenschap, kunst enz. de verwijzing naar de autonomie van de verschillende levensterreinen, om onmiddellijk het bewustzijn van een soort bondgenootschap tussen de verdedigers van deze aangeklaagde waarden en de christenen wakker te roepen. Rede, *Bildung*, humaniteit, tolerantie, autonomie – al deze begrippen, die nog tot voor kort als strijdleus tegen de kerk, tegen het christendom, tegen Jezus Christus zelf hadden gediend, vonden zichzelf plotseling verrassend dicht in de nabijheid van het christelijke geplaatst.'

Voor de goede verstaander (want daarop deed Bonhoeffer een beroep: hij moest rekening houden met verraderlijke lezers) is het duidelijk: de ervaring waarover Bonhoeffer zich hier verbaast is zijn eigen verzetservaring, waarin hij als theoloog, christen en kerkmens samenzweert met burgers en militairen, die doorgaans agnost zijn of op zijn hoogst vrijdenkend christen. De nabijheid die hem daarbij verrast is de dan als vanzelfsprekend ervaren nabijheid

tussen de door Hitler bedreigde burgerlijke grondwaarden en de basisbeginselen van het christelijk geloof, die evenzeer in het geding zijn. In Dietrich Bonhoeffer zelf waren nu plotseling twee werelden verrassend dichtbij elkaar gekomen, die de laatste twee, drie eeuwen steeds verder uit elkaar gegroeid leken te zijn. Zijn eigen gezin stond model voor deze ontwikkeling waarvoor de liberale theoloog Friedrich Schleiermacher in 1829 zijn vrees al uitsprak, dat nl. de knoop van de geschiedenis zo ontrafeld zou worden dat het christendom met de barbarij en de wetenschap met het ongeloof verder zijn weg zou vervolgen. Een bekrompen, kleinburgerlijke kerk, een historisch-kritisch doorlicht, 'ontmaskerd' christendom, een mondige humaniteit – dat beeld bood de 19e eeuw van de boedelscheiding tussen kleingeestig christendom en grootburgerlijke trots. Het verzet weersprak het vanzelfsprekende van deze verdeling. Niet alleen dat Dietrich Bonhoeffer vanuit het christelijke het burgerlijke ging herwaarderen, maar ook omgekeerd zochten de anti-fascistische hooggeplaatste burgers en militairen weer toenadering tot het christelijk geloof, dat zij gingen herwaarderen als het zedelijke fundament van het Avondland. Vanuit het nihilisme van het fascisme leken ze teruggedreven te worden in een zeker positivisme (op zijn minst moreel gesproken) van het christendom. Een goed voorbeeld is Thomas Mann, grootburgerlijk opgevoed (*Buddenbrooks!*) en *Bildungsbürger* gebleven, in een levenslang conflict gewikkeld met het dichterschap. 'Wat voor alles weer hersteld moet worden,' schrijft hij in 1944 vanuit zijn wijkplaats in de Verenigde Staten, 'dat zijn de door een valse revolutie met voeten getreden geboden van het christendom, – en uit deze moet de grondwet voor het toekomstige samenleven der volkeren worden afgeleid, waarvoor zich ieder zal moeten buigen.' Woorden van een man die zich nimmer bijzonder kerks had betoond.

Het is deze feitelijke ervaring van een christelijk-burgerlijk bondgenootschap welke Bonhoeffer in zijn *Ethiek* vruchtbaar zou willen maken, zowel theologisch als ethisch. In beide gevallen loopt hij daarbij in zijn gedachtengang wat op de feiten vooruit. Theologisch, door op de nabijheid tussen het christelijke en het burgerlijke een 'beslaglegging' door het eerste op het tweede te laten volgen – en dat is

aanzienlijk meer; ethisch, door het omgekeerde te ondernemen in het ontwerpen van een christelijke ethiek die in hoge mate conservatief-burgerlijke trekken vertoont. Dit alles in het brede raam gespannen van een diepgravende doorlichting van Europa's cultuurgeschiedenis en haar mogelijke toekomst.

Wat deze christelijke inbeslagneming betreft: Bonhoeffer's *Ethiek* krijgt daarmee het karakter van een apologetiek: een christelijke poging om voor niet-gelovigen het christelijke geloof aannemelijk te maken. Bonhoeffer doet dat door de niet-christen die hij beschrijft (welke in alle opzichten een fatsoenlijk burger blijkt te zijn), en die zichzelf wellicht als niet-meer-christen beschouwt, eigenmachtig tot nog-niet-christen te verklaren. 'De zelfstandig geworden en weggelopen kinderen van de kerk keerden in het uur van gevaar tot hun moeder terug'; in dit beeld vangt Bonhoeffer de situatie. En in het hoofdstuk over 'De laatste en de voorlaatste dingen', waarin hij de verhouding tussen deze moeder en dit kind (of: tussen het laatste en het voorlaatste, het christelijke en het burgerlijke) probeert te doordenken, zegt hij wat wij met deze mondige humaniteit die nog onzeker tegenover haar religieuze oorsprong staat zouden moeten doen: 'Niet het menselijke en het goede moet op zichzelf waarde verleend worden, maar het moet en het mag voor Jezus Christus in aanspraak genomen worden, vooral daar waar het als onbewust overblijfsel van een voormalige binding aan het laatste bestaat. Vaak lijkt het van meer waardigheid te getuigen om een mens die in deze situatie verkeert gewoonweg als niet-christen aan te spreken en hem tot erkenning van zijn ongeloof te dwingen. Het zal echter christelijker zijn, juist zulk een mens, die het zelf niet meer zou wagen zich christen te noemen, als christen aan te spreken, en hem met veel geduld tot de belijdenis van Christus te helpen.' Zo vult Bonhoeffer het werkelijke met het wenselijke op, zo trekt hij de verzetsgenoot die ver in zijn herinnering nog christelijke wortels ontwaart en zich daarvan nu, onder de dreiging van het bruine Niets, vaag weer bewust wordt, over de streep, het christendom binnen.

En dat wil Bonhoeffer niet alleen voor de burgerlijke enkeling, maar voor heel de cultuur van het Westen laten gel-

den. Want die is voor hem zonder meer gelijk aan het *christelijk* Avondland. Dat lijkt op het eerste gezicht wat vreemd voor een lutheraan als Bonhoeffer, die zelf nadrukkelijk zich in de traditie van de twee-rijken-leer plaatst en scheiding wil aanhouden tussen het Rijk van Christus en het wereldrijk, en kerk en cultuur dus onder geen voorwaarde door elkaar wil laten lopen, dan in het uiteindelijke Rijk Gods. Toch ziet Bonhoeffer het Westen hierdoor gekenmerkt dat 'tot in onze dagen toe, de gestalte van Christus zijn bewust bevestigde en erkende, dragende grondslag is geweest', en spreekt hij van het Avondland als de 'tot nog toe door de gestalte van Christus verenigde wereld van de volkeren van Europa en van Amerika.' Laat hij hier dan beide rijken niet slordig door elkaar vloeien? Hoewel we straks zullen zien dat ook Bonhoeffer in zijn zgn. mandatenleer de winst van Luther's boedelscheiding wil laten gelden, ontkomen we toch niet aan de indruk dat het heimwee naar het ene Corpus Christianum waarin kerk en cultuur van het Westen onder Constantijn tot Luther waren verenigd, en dat in de rooms-katholieke traditie wellicht meer levend werd gehouden, ook deze protestant, die op zoek was naar heelheid voor een verscheurd Europa, heeft bezocht.

Nu wil Bonhoeffer niet de kerk, maar Christus beslag laten leggen op het afgedwaalde en verdwaalde Westen (hij spreekt van *Christusgestaltung*), en dat scheelt aanzienlijk. Maar toch, in deze massieve uitbouw van de leer van Christus, wiens gestalte hij over heel de cultuur wil uitbreiden, laat hij het ja en neen dat God in Christus' menswording, kruis en opstanding tot de wereld heeft gesproken, ingaan in de geschiedenis van het Westen (dat hierdoor het *christelijke* Westen is geworden) zelf. Met het onvertaalbare *Gleichgestaltung* omschrijft Bonhoeffer dan het programma dat het Avondland vanuit zijn christelijke oorsprong heeft te vervullen: dat het Jezus Christus in zichzelf gestalte aan laat nemen. Want Christus wil vlees en bloed worden in de cultuur, en wil met haar vergroeien in zijn menswording. En al blijft er altijd een kritische afstand bestaan tussen beide (Christus is ook de dóór de cultuur Gekruisigde), toch is het denken en het leven van het Avondland bewust of onbewust blijvend door deze incarnatie van

God bepaald. 'Hier', aldus Bonhoeffer in zijn cultuur-theologisch hoofdstuk 'Erfgoed en verval', 'wordt het menens met de geschiedenis, zonder dat zij heilig wordt gesproken.' We kunnen ons afvragen of met zo'n theorie van de menswording het Westen toch niet te veel is verchristelijkt, of op zijn minst tot een heiligheid tegen wil en dank is veroordeeld. Maar voor Bonhoeffer is geen twijfel mogelijk, in zijn analyse leidt het loslaten van het één (het christelijke erfgoed) onherroepelijk tot het verval van het ander (de cultuur van het Westen). De moderne geschiedenis spreekt wat hem betreft, vanaf de Reformatie via de Franse Revolutie tot aan het bolsjewisme en het fascisme, duidelijke taal. De in Christus gewaarborgde eenheid van het Avondland is afgezworen ten gunste van de religie van de Nieuwe Mens. En het Westen zit nu letterlijk met de brokken. 'De Franse Revolutie heeft de nieuwe geestelijke eenheid van het Avondland geschapen. Zij bestaat uit de bevrijding van de mens als ratio, als massa, als volk.' En al zegt de *burger-christen* Bonhoeffer veel goeds over de sindsdien zich breed makende secularisatie die de wereld ontgoddelijkt, over het hoge goed van de bevrijde ratio en de intellectuele eerlijkheid (Harnack!), over de mensenrechten die de mens uit de doffe dwang van staats- en kerkbevoogding op willen richten en van maatschappelijke en economische geweldpleging willen bevrijden, de *christen-burger* signaleert de keerzijde van deze ontwikkeling, en ziet een gemechaniseerde wereld voor ogen waarin de techniek een doel in zichzelf is geworden en een massa van miljoenen mensen heeft verwekt, die zich nu (en zij is in 1940 eerder bruin dan rood) in naam van haar armoede en nood verheft. Het Avondland staat voor het Nihilum, het Niets, verklaart Bonhoeffer meermalen in deze tekst uit het jaar waarin duitse legers Europa onder de voet lopen.

Ten diepste ziet hij voor deze neergang van de cultuur, dit uiteenvallen in elkaar op leven en dood bestrijdende naties, maar één reden: Europa heeft de door de gestalte van Christus geschapen eenheid verloren. 'De nieuwe eenheid die de Franse Revolutie over Europa heeft gebracht en waarvan wij vandaag de crisis beleven, is daarom de *godloosheid van het Avondland*. (...) Zij is niet de theoretische ontkenning van het bestaan van een God. Zij is veelmeer zelf

een religie, en wel een religie die voortkomt uit vijandschap tegen God. (...) Haar God is *de nieuwe mens*. (...) De vergoddelijking van de mens is echter wel te verstaan als de proclamatie van het nihilisme. Met de vernietiging van het bijbelse godsgeloof en alle goddelijke geboden en ordeningen verwoest de mens zichzelf.' Met nadruk voegt Bonhoeffer er aan toe dat deze godloosheid niet gelijk is aan het ongeloof van de statistieken. Want dat laatste is even dubbelzinnig als de religiositeit zelf. Er bestaat namelijk behalve een vrome godloosheid in kerkelijk en christelijk gewaad, ook een (veelal door deze opgeroepen) veelbelovende, maar anti-kerkelijk en anti-religieus sprekende tegenhanger. Bonhoeffer citeert in dit verband Luther's woord dat God wel eens liever het vloeken van de goddelozen aan zou kunnen horen dan het halleluja van de vromen. Maar toch: 'het Avondland is vijandig tegenover Christus. Dat is de unieke situatie van onze tijd, en dat is zuiver verval.' Meer dan aan kerkverlating lijkt Bonhoeffer hierbij te denken aan de verwording van de publieke moraal en aan het verlies van het besef voor traditie. Zowel het wrede geweld, de haat jegens en de moord op de 'zwakste en meest weerloze broeders van Jezus Christus' (lees: de joden) en de uitbuiting van de arbeidskracht van armen, als de rebellie tegen het ouderlijk gezag van een revolutionaire jeugd (lees: de absolute gehoorzaamheid die de *Hitlerjugend* aan de Leider was verschuldigd) en de veronachtzaming van de zondagsrust als symptoom van de afbraak van de mogelijkheid tot innerlijke opbouw, van persoonlijke groei naar rijpheid, temidden van de haast van het ogenblik – dit alles voegt Bonhoeffer samen onder dat ene woord: afval van Christus.

Het christelijk-zedelijk fundament is onder de cultuur weggehaald, het Westen is onder het beslag van Christus weggelopen en staat aan de rand van de afgrond. Zal het nu daar ook in tuimelen? Als het aan Bonhoeffer ligt niet. Want hoe somber zijn analyse ook uitvalt, het verloop van het proces dat zij beschrijft is niet onafwendbaar. Bonhoeffer's cultuurrealisme wil geen cultuurpessimisme zijn, althans niet bij voorbaat. Zijn eigen ervaringen van een hernieuwd bondgenootschap tussen het christelijke en het burgerlijke zijn in dit verband richtingwijzend. Bonhoeffer

vestigt zijn hoop op het wonder van een 'nieuwe geloofsopwekking' (daarover beslist alleen God zelf) en op 'de macht, die de bijbel met "de weerhoudende" (2 Thess. 2,7) aanduidt, d.w.z. de met sterke fysische kracht uitgeruste ordenende macht', die het proces naar de afgrond kunnen doen keren. Behalve op een moreel en christelijk Reveil lijkt Bonhoeffer veel te verwachten van het binnenlands gewapend verzet en de geallieerde troepen die samen de nihilist Hitler een halt zullen kunnen toeroepen. En dat laatste is een zaak van nuchter menselijk handelen.

Op deze ommekeer bereidt Bonhoeffer zich in de *Ethiek* ook al voor. Hij bedrijft er niet alleen, terugblikkend, cultuurfilosofie en wil er niet enkel tegenover zijn verzetsgenoten een goed woordje voor het christelijke geloof doen, maar hij trekt er ook lijnen door naar de toekomst: naar een Europa voorbij het Nulpunt, naar een nieuwe maatschappelijke orde op de puinhopen van de oude. De omtrekken ervan schetst Bonhoeffer in zijn leer van de mandaten. Na een cultuuranalyse die door termen als 'oorsprong', 'terugkeer' en 'verval' is getekend, kan het nauwelijks meer verbazen dat ook Bonhoeffer's blauwdruk van de samenleving weinig progressiviteit uitstraalt. In de mandatenleer hebben we integendeel te maken met een conservatieve constructie die in zekere zin de 19e eeuw model laat staan voor de 20e. De kring van het Duits-burgerlijke verzet, dat zowel in het westerse kapitalisme als in het oosterse communisme dezelfde massacultuur op zag doemen die het in het fascisme bestreed, zoekt een maatschappelijk alternatief in de eigen aristocratische *Bildungs*-traditie. Ook Bonhoeffer oriënteert zich hier op dit elite-denken en brengt het onder in de klassieke lutherse maatschappijleer. Volgens deze voltrekt het samenleven zich in drie onderling zelfstandige sferen: die van de economie, de politiek en die van de kerk. Bonhoeffer, die de burgerlijke scheiding van de sfeer van arbeid en de sfeer van het gezin in dit sterk op de feodale maatschappij-ordening georiënteerde model verdisconteert, komt zo tot vier levensterreinen waarop zich het maatschappelijk leven afspeelt: huwelijk (gezin), arbeid (economie), overheid (politiek) en kerk. Hij noemt ze mandaten, omdat zij alle vier onder het beslag liggen van het goddelijk gebod en bedoeld zijn om de gestalte van Christus aan te

nemen. Voor Bonhoeffer zijn deze ordeningen als zodanig van God gegeven, spreken zij vanzelf en zullen zij tot het einde der dagen blijven gelden. *Erhaltungsordnungen* nog steeds, gericht op de komst van Christus. Deze is het ook die Zelf de mandaten als zodanig legitimeert. Maar onder-tussen spreekt de schepping haar indringend woordje mee. Al fundeert zij niet de ordeningen, zij geldt toch als hun oorsprong. En het lijkt alsof Bonhoeffer dezelfde vaagheid, die hij aan Walter Künneth c.s. in het begin van de jaren dertig verweet in hun leer van de scheppingsordeningen, nu in zijn leer van de mandaten binnenbrengt: de manier waarop hij ze onderling keurig autonoom van elkaar af-grenst, waarbij hij over het eigen geheim van het huwelijk en gezin spreekt en van de grensbewakende, niet-interve-niërende rol van de overheid ten aanzien van de economie, lijkt een 19e eeuwse liberaal denkmodel voor godgewild uit te geven.

Het proletariaat als zichtbaar échec van dit model, zo dui-delijk aanwezig in Bonhoeffer's denken in het begin van de jaren dertig, is in zijn mandatenleer onvindbaar geworden. Bij arbeid denkt deze *Gebildete* onder de *Gebildeten* vooral aan wetenschap en kunst. En al spreekt hij ook over de schaduwzijde van de arbeid, zij is daarbij niet meer dan dat; Bonhoeffer kiest impliciet voor de vrije economie van het kapitalisme.

Ook de kerk is een mandaat Gods. Eén van de vier, streng gescheiden van de andere, en náást deze drie. Daarmee blijft Bonhoeffer binnen de leer van de twee rijken denken, waarin de kerk geen wereldje en de wereld nimmer kerkje spelen mag. Bovendien staat de kerk als mandaat evenmin in gezag en waardigheid boven de andere, ook al bestrijkt zij met haar eigen mandaat van de verkondiging van het Woord Gods ook het terrein van alle andere, deze aan hun eigen goddelijke mandaat herinnerend.

Dit 'boven', geldt natuurlijk wel voor God zelf: hij is in dit model de Autoriteit bij uitstek, die van bovenaf zijn man-daten aan anderen oplegt. Deze theologische, ruimtelijke beeldspraak wordt in de mandatenleer merkwaardigerwijs door Bonhoeffer zomaar op de maatschappelijke orde overgedragen, als hij beweert dat het leven binnen de man-daten eveneens door het Boven en het Beneden bepaald

wordt. De gezagsverhoudingen tussen vaders en zonen, le-
raren en leerlingen, baas en knechten, staatsieden en om-
derdienen lijken daarmee een theologische legitimatie te
ontvangen van de theoloog, die (met de ethare verzete-
groep waarvan hij deel uitmaakte) in het laatste een re-
voluie van onderen en een primitieve nivellering van de
culturele distantes zag.

De Bonhoeffer van na 1939 lijkt met dit alles de verdeel-
tingsideologie van zijn *Bildungs*-klasse tijdens de Repu-
bliek van Weimar theologisch te hebben omgevormd tot
een aanvalsstrategie ten behoeve van het verzet. In de
Kämpf roept hij de van zijn elite-positie bewaste burger op
nieuw op tot de 'moed, om boven te zijn'. En daarmee be-
doelt Bonhoeffer dan zowel de strijd, verantwoordelijke
daad zonder rugdekking, waarmee slechts een enkeling be-
reid is en waarvoor de moederheid teruggaat, als de ver-
mijng van een culturele en maatschappelijke aristocratie in
de tijd van het 'daarna'. Het heeft niet zo mogen zijn: Bon-
hoeffer's eigen bereidheid tot het eerste woerde tot zijn ar-
restatie op 5 april 1943; het tweede – als zij al ooit meer is
gewees – dan een geïsoleerde droom van enkele duitse intelli-
ecten – zou Bonhoeffer evenmin leveren: op 9 april
1943 wordt hij door 'het grauw van onderen', het 'gepe-
pel', in het concentratiekamp Flossenbürg opgehangen.
Het vermoorde daarmee in Dietrich Bonhoeffer een bur-
ger, die ruiterlijk toe wilde geven dat zijn klasse en zijn
cultuur het op het bepalende ogenblik hadden laten afwe-
ten en die in de aanhang op Hitler een daad van boete voor
deze schuld wilde ondernemen, maar ook een burger die
uit het brandende huis van zijn traditie nog menig goed
met het oog op de toekomst wilde redden. Hij zou uiteindelijk
slechtste het hoogstmoedige bijeen schrapen, in het woerd
mondigheid. Want twee jaren gevangenschap zouden hem
dezelfde dingen heel anders doen gaan zien.

Literatuur

- Bonhoeffer, Dietrich, *Naik Zehn Jahren. Rechenschaft an der
Heide zum Jahr 1943*, in: *Widerstand und Ergebung*, 15-27;
Mann, Thomas, *Schicksal und Aufgabe*, in: idem,

Essays Band 2, Politische Reden und Schriften, Frankfurt am Main 1977, 245-261.

Mommsen, Hans, *Gesellschaftsbild und Verfassungspläne des deutschen Widerstandes*, in: Schmitthenner, Hans/ Buchheim, Hans, *Der deutsche Widerstand gegen Hitler*, Köln/Berlin 1966, 73-167.

Müller, Hanfried, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zur Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Hamburg-Bergstedt 1961.

Rasmussen, Larry L., *Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance*, Nashville/New York 1972.

Rauschning, Hermann, *Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich*, Zürich/New York 1938.

Roon, G. van, *Het duitse verzet tegen Hitler*, Utrecht/Antwerpen 1968.

6. Dezelfde dingen heel anders gezien

De ervaring van gevangenschap en de brieven en Fragmenten uit Tegel (1943-1945)

De gevangenisdeur die op 5 april 1943 achter Dietrich Bonhoeffer in het slot valt, snijdt hem plotseling af van het burgerlijke milieu dat in het verzet opnieuw tot leven gewekt en deel van zijn bestaan geworden was. De kleine stinkende cel tegenover de ruime, lichte salon van thuis, het met wanhoopskreten bekladde beton tegenover de met boeken en schilderijen gevulde wand van de Marienburgerallee, het geschreeuw van de bewakers en het ijzergekleetter van ketenen en sloten tegenover de kamermuziek en de conversatie, beoefend in zijn gezin – in Tegel en Grunewald botsten in hetzelfde Berlijn twee werelden op elkaar, en gingen zij een onderlinge strijd aan die bij voorbaat beslist leek: tegenover zoveel brutaliteit leek het kwetsbare burgerlijke geen schijn van kans meer te bezitten.

De droom van het conservatieve verzet was voorbij: met de arrestatie van zijn kopstukken (behalve Dietrich Bonhoeffer werden ook zijn broer Klaus en zijn zwagers Rüdiger Schleicher en Hans von Dohnanyi gevangen gezet) leek de kans op een na-oorlogse realisering van zijn ideeën tot een minimum gereduceerd, om na de mislukking van de aanslag op Hitler van 20 juli 1944 nihil te zijn geworden. Behalve voor die van Duitsland en Europa in het algemeen gold dat ook voor de persoonlijke droom van Dietrich Bonhoeffer zelf: hij had zich op 17 januari 1943 nog met de 18-jarige Maria von Wedemeyer verloofd, oud-catechisante van hem en afkomstig uit de Pommerse landadel waarmee hij tijdens zijn verblijf in Finkenwalde nauwe betrekkingen had aangeknoopt. Met haar leek Bonhoeffer zich te willen voorbereiden op een burgerbestaan waarin hij (zo zal hij later vanuit zijn cel schrijven) zowel graag zijn *Ethiek* zou willen afmaken als een kind zou willen krijgen. Zijn gevangenneming betekende zo in alle opzichten een aanslag op de burgerlijke toekomst die Bonhoeffer voor ogen stond.

Maar dat niet alleen: ook op zijn burgerlijke verleden en (zeker voor iemand die zo in zijn traditie wortelde als Bonhoeffer) heden had zij het voorzien. De arrestatie en de gevangenschap betekende een ondermijning van zijn identiteit, die – en dat merkte hij nu des te sterker – lag ingebed in de banden met zijn familie. Op 30 november 1943 schrijft hij vanuit zijn cel aan Bethge: 'De wens om alles door zichzelf te willen zijn, komt voort uit valse trots. Ook dat wat men aan anderen dankt, behoort nu eenmaal tot iemand en is een deel van het eigen leven. (...) Men is nu eenmaal met datgene wat men zelf is en met hetgeen men ontvangt een geheel.' Naarmate de gevangenschap de breuk met zijn milieu scherper en definitiever voltrekt, wordt Bonhoeffer zich des te meer bewust van zijn afhankelijkheid ervan. Dat bewijzen de brieven die hij vanuit zijn cel aan zijn ouders en (wat later, via een welwillende bewaker die ze buiten de censuur om naar buiten smokkelt) aan Eberhard Bethge schrijft. Dat bewijzen ook het drama-fragment en de roman waaraan Bonhoeffer tijdens het eerste half jaar van zijn gevangenschap werkt. Beide, brieven en fragmenten uit Tegel, dwingen respect af: alleen al naar vorm en omvang getuigen ze van sterke zelfdiscipline en grote geesteskracht, die zelfs onder grote lichamelijke en psychische druk niet bezwijken. 'In tijden als deze wordt het eigenlijk pas goed duidelijk wat het betekent een verleden en een innerlijke erfenis te bezitten, onafhankelijk van de wissering der tijden en het lot. Het bewustzijn gedragen te worden door een geestelijke overlevering die eeuwen terug reikt, geeft iemand tegenover alle voorbijgaande gebeurtenissen het zekere gevoel van geborgenheid', schrijft de zoon op 17 december 1943 verklarend over zijn 'krachtsreserves' aan zijn vader en moeder, van wie de laatste een paar maanden daarvoor aan hem had laten weten dat zij trots was op haar kinderen 'die zich met waardigheid en fatsoen in zulk een onbeschrijfelijke toestand weten te handhaven.' (3 oktober 1943).

Bonhoeffer teert op zijn traditie. Niet alleen blijft hij vasthouden aan een streng, gedisciplineerd dagritme dat hij zichzelf in zijn cel oplegt (om 6 uur opstaan, turnoefeningen en wassen met ijskoud water om te beginnen), maar ook in zijn dagvulling oriënteert hij zich op zijn verleden.

Denken, lezen, schrijven – hij blijft doen wat hij tot nog toe heeft gedaan.' Van de 14 uur per dag ga ik er ongeveer drie in de cel wandelen, vele kilometers, naast het halve uur op de binnenplaats. Ik lees, studeer, werk', schrijft Bonhoeffer een maand na zijn arrestatie aan zijn ouders, die hij geruststelt met een 'Het gaat goed met mij en ik ben gezond.'

Maar tussen de regels van deze gecensureerde post door, in een verloren opmerking, een paar ingevoegde woorden (en later des te meer in de gesmokkelde brieven aan Bethge), merkt men hoe verbeterd Bonhoeffer zich schrap moet zetten om te overleven; hoe het zelfmedelijden, de vlucht in de apathie en de fysieke uitputting het op hem voorzien hebben. En ergens in een losse notitie uit mei 1943 lezen we dan: 'Zelfmoord, niet uit schuldbewustzijn, maar omdat ik in feite al dood ben. Streep eronder, de som opmaken.' In dezelfde krabbels lezen we ook hoe Bonhoeffer in deze tijd intensief met zijn verleden bezig is, in een poging het onder de druk van het heden vast te houden, hoe de verleiding van de roes, de droom, hem belaagt om hem op een goedkope manier van deze scheiding van alles wat hem lief is te verlossen. Maar Bonhoeffer wil overleven, ook als *Bonhoeffer*, d.w.z. als *Gebildete*, als een man die het menselijke in al zijn breedte en diepte wenst te ervaren. En na zeven maanden gevangenschap schrijft hij ferm over zo iemand: 'Zijn gevangenschap betekent de proef op de som, nu hij erkent dat een *Bildung* die het in gevaar laat afweten, het niet is. *Bildung* moet het gevaar en de dood tegemoet kunnen treden.' (23 januari 1944). Met de omschrijving van de *Gebildete* als 'de persoonlijk werkelijk intacte', als een 'geheel' (*Ganzes*), houdt hij in zijn brieven zichzelf een ideaalbeeld voor, een evenwichtig 'ik' dat in de extremiteit van het ogenblik bewust centrum van zichzelf en zijn leven blijven kan en zelfs in gevangenschap zijn vrijheid weet te handhaven. Bonhoeffer stelt de norm voor zijn mens zijn in hetgeen hij voor christen en *Gebildete* beiden laat gelden: 'dat hij zich noch laat opsplitsen, noch laat uiteenscheuren; de gemeenschappelijke noemer moet zich zowel in het denken als in de persoonlijke, een eenheid vormende levenshouding terug laten vinden.' (29/30 januari 1944).

Maar dit zijn alweer uitlatingen uit de tijd dat Bonhoeffer het eerste gevecht om zijn identiteit achter de rug heeft en

een nieuw evenwicht gevonden lijkt te hebben. Maanden van innerlijke strijd gaan er aan vooraf, waaraan we als uiterlijk resultaat Bonhoeffer's literaire probeersels, een drama-fragment en een roman, hebben overgehouden. Tot Bonhoeffer's 'ik' behoorde zijn 'wij', tot zijn identiteit behoorde zijn traditie, hebben we inmiddels gezien. De arrestatie snijdt resoluut de band die hem met de zijnen verbindt door. Het gemeenschappelijk gedeelde verleden – dat is dan ook het thema voor Bonhoeffer in de eerste maanden van zijn gevangenschap, waarin hij probeert het vast te houden en het niet uit zijn leven weg te laten glijden. Vasthouden betekent hier: zichzelf handhaven. 'Voor mij is deze uiteenzetting met het verleden, de poging het vast te houden en het terug te winnen en vooral de angst het te verliezen, bijna de dagelijkse begeleidingsmuziek van mijn bestaan hier', schrijft hij nog op 5 juni 1944. De vorm waarin Bonhoeffer deze bemoeienis giet is veel directer en persoonlijker dan zij ooit in de *Ethiek* (waar immers ook dit verleden centraal stond) zou kunnen zijn. 'Ik leef met mijn lectuur nu helemaal in de 19e eeuw', schrijft hij op 24 juli 1943 aan zijn ouders. 'Gotthelf, Stifter, Immermann, Fontane, Keller heb ik in deze maanden met nieuwe bewondering gelezen.' Het zijn de auteurs van het zgn. 'burgerlijke realisme', de lievelingsschrijvers van zijn ouders, die in zijn ouderlijk huis de boekenplanken vulden. Auteurs, die in hun 19e eeuw temidden van een ontmenselijkende cultuur in hun literaire werk nog een eilandje menselijkheid wilden scheppen, een beetje Goethe wilden overhouden onder Bismarck. Bonhoeffer leest en herleest hun werk, soms gelijk op met zijn ouders, even bedreigd in zijn menselijkheid als deze realisten.

Deze lectuur – waarvan met name Stifter en diens *Witiko* voor hem een ontdekking betekende – moet Bonhoeffer op het idee gebracht hebben waarvan hij op 18 november 1943 (na een verloren gegaan opstel over het tijdsbesef te hebben geschreven) mededeling aan Bethge doet: '... ik begon de geschiedenis van een burgerlijke familie van onze tijd te schrijven. Al die ontelbare gesprekken die wij in deze richting gevoerd hebben en al het door onszelf beleefde vormde daarvoor de achtergrond, kortom een eerherstel van het burgerdom, zoals wij het in onze families kennen,

en wel juist vanuit het christendom.' Bonhoeffer zet zich aan een literair experiment dat, hoe men ook over de artistieke waarde ervan mag oordelen, hem in staat stelt zichzelf en zijn eigen verleden te herscheppen, het zwart op wit voor uitvaging te behoeden. 'Er komt natuurlijk veel persoonlijk in mee', schrijft hij zijn ouders op 27 augustus 1943, en hij geeft daarmee aan waarom hij dit keer de kunst boven de wetenschap, de vrije verbeelding boven de gerichte beschouwing als medium verkiest.

Het drama waaraan Bonhoeffer in juni 1943 begint te schrijven, maar dat hij in augustus laat voor wat het is om opnieuw in te zetten met een roman, verplaatst ons naar de salon (of, in het van elke extravagantie gespeende taalgebruik van de Bonhoeffers: woonkamer) van een burgerhuis. Tijd van handeling: kort na de Eerste Wereldoorlog; hoofdpersonen: de 24-jarige Christoph, gewond teruggekomen van het front, zijn ouders, zijn verloofde Renate, zijn vriend Ulrich, de proletariër Heinrich en een 'vreemdeling'. Tot in de details herkennen we Bonhoeffer's eigen milieu in de schets terug, maar toch geeft hij andere namen en verplaatst hij de scene naar een andere tijd. Om afstand te scheppen, om te kunnen objectiveren wat hem emotioneel te dicht op de huid komt en hem dreigt te verslinden. In deze Christoph doorleeft de 37-jarige Bonhoeffer nu het identiteitsconflict waarin de gevangenschap hem opnieuw gebracht heeft; een even grote bedreiging van de burgerlijke geborgenheid als Bonhoeffer als jongen van twaalf in de jaren 1918-1919 (de tijd waarin het drama speelt) al had doorgemaakt. De dood die toen concreet in de gestalte van de gesneuvelde Walter zijn wereld ineen deed storten is nu huiveringwekkend als vreemdeling het drama binnengedrongen: hij representeert de dood als een sluipende verleider, die langzamerhand heel de cultuur doortrekt en betovert, en in decadentie naar haar ondergang voert. Zowel de beul (die misschien in de gevangenis Bonhoeffer al opwacht) als de verleide, domme massa's erbuiten verspreiden dezelfde doodslucht van een zichzelf ter dood veroordeelde wereld. Christoph hoort het de vreemdeling zeggen: "... het streven van de massa naar vrijheid, gelijkberechtiging, levensgenot enzovoort, ik verwelkom het ten zeerste en eis het bovendien ook; ik interesseer mij ervoor, zoals

voor elk proces van ontbinding en verval. De mensen zijn eindelijk verstandig geworden; zij willen niets anders dan wat hen sowieso te wachten staat, hun dood. Ze vernietigen zelf de ordeningen en de wetten, die hen met dwang in leven hielden. (...) Huwelijk, gezin, overheid, orde, wet – dat zijn slechts de resten uit barbaarse tijden, waarin men nog fier aan het leven hing. Vandaag sterven de mensen met genot.' Aldus de ironiserende dood, die de burgerlijke mandaten welke tot nog toe overeind stonden als een stalin-de-weg voor zijn overwinning beschouwt. Christoph daarentegen geeft zich in tegenstelling tot de massa niet zo snel gewonnen; hij staat nog voor het burgerlijke, en zou er zelfs voor willen sterven. Hij is een van de 'weinigen', tegenover de 'velen', de 'meesten' (een veel gebruikte tegenstelling voor de gevangene Bonhoeffer, ook in zijn brieven), hij vertegenwoordigt een elite die zich niet met het gepeupel aan het laffe verderf gewonnen geeft.

Deze elite-idee die we al vanuit de *Ethiek* hebben leren kennen neemt in het drama nog hogere vlucht. Het is alsof Bonhoeffer de distantie verder opvoert, naarmate de mensen hem in de gevangenis nader komen; alsof hij zijn 'ik' des te sterker profileert door nog harder dan voorheen te roepen: 'ik ben niet zoals de anderen'. 'Vrijheid is altijd slechts een goed voor de zeer weinigen, de edelen, de uitverkorenen,' zegt Christoph, zijn alter ego. Echt adeldom bewijst zich volgens hem in het offer dat iemand brengen wil voor deze 'vrijheid', of voor één van de andere grote, heilige woorden 'broederschap' of 'Duitsland' ('gelijkheid' is daar natuurlijk voor deze aristocraat niet bij). Daarin onderscheidt zich de edele enkeling van de gemene massa, die enkel op Christoph's minachting rekenen kan. Ulrich, die een poging doet om zijn vriend in diens elitaire waan waarbij hij zelfs van twee 'mensensoorten' spreekt wat wil temperen, slaagt er niet in hem tot andere gedachten te brengen.

Toch wordt aan Christoph's elitairisme in het drama zelf een halt toegeroepen. Het isolement waarin deze zichzelf met zijn extremisme plaatst, wanneer Ulrich en Renate hem alleen laten (zij weten tenslotte niet meer wie ze voor zich hebben) wijst daar al op. Maar Christoph stuit helemaal op de grenzen van zichzelf in zijn dialoog met Hein-

rich, de representant van het proletariaat, de volstreckte buitenstaander. '... met de vreemdeling zou ik kunnen spreken, maar met Renate, met Ulrich, met de ouders – dat is onmogelijk. Ik moet er alleen doorheen', horen we hem op een beslissend ogenblik zeggen. Het 'ik' van Christoph (en in hem dat van Bonhoeffer) neemt bewust afstand van het collectieve 'wij' waarachter het zich verschuilde en waarmee het zichzelf opblies, en zoekt de volstreckte 'ander'. 'Verdomde monoloog, – ik ga naar de vreemdeling', zegt Christoph, en daarmee gaat het drama een wissel over, die van blinde zelfbevestiging naar open aanvaarding van de andere mens zoals hij is zal leiden. Het drama eindigt voortijdig, de dialoog tussen Heinrich – geïntroduceerd als 'de vreemdeling die de waarheid spreekt' – en Christoph, die het overwicht in het gesprek behoudt zodat Heinrich een verholen jaloezie op hem niet weet te onderdrukken, breekt onbeslist af. In een impasse? Of met een open einde? Bonhoeffer beslist de vraag niet; hij begint aan een roman. Maar het drama heeft zijn functie vervuld: Bonhoeffer heeft de nabijheid hervonden van de mens die tien jaar lang nagenoeg volledig uit zijn blikveld was verdwenen, maar in het begin van de jaren dertig in het centrum van zijn aandacht stond: de proletariër. We herinneren ons hoe hij in New York en Berlijn met de arbeidersklasse intensief kennis maakte; maar ook hoe kerkstrijd en verzet het onmogelijk maakten om dit contact voort te zetten en uit te diepen en hoe zij Bonhoeffer's solidariteit met andere slachtoffers (de joden) opriepen. De Belijdende Kerk? 'Sociologisch: geen effect op de brede massa's; zaak van klein- en grootburgers', oordeelt Bonhoeffer nu in zijn cel (augustus 1944). De kerkstrijders leefden in een even groot sociaal isolement als het grootburgerlijke verzet waartoe we Bonhoeffer daarna konden rekenen. In de gevangenis werd het plotseling en gedwongen opgeheven; Bonhoeffer leefde weer dicht op de huid van het proletariaat – al dan niet in het uniform van de *Wehrmacht*, en hetzij voor, hetzij achter de tralies. De kloostercel waarin Bonhoeffer een tijdlang aan zijn *Ethiek* van Boven en Beneden had gewerkt (in Ettal) was nu verwisseld voor een gevangeniscel, waarin Boven oog in oog stond met Beneden en er geen ruimte meer voor het overeind houden van distanties

was. Hoe kon hier nu een conservatief met zijn pleidooi voor kwaliteit en afstand tussen de mensen overleven? 'Jullie merken niet eens,' houdt Heinrich Christoph voor, 'dat jullie zekerheid in wezen een grenzeloze mensenverachting is, (...) het is de stem van de gewone man, die je zo veracht. Het is goed dat je haar eens te horen krijgt.' Christoph blijft in deze stem een onzuivere toon beluisteren, een vals wantrouwen, en wil haar niet aanhoren. Hij wil het gesprek met de vreemdeling blijven bepalen: 'Niet om deze stem te horen, die niet de jouwe is; maar om van mens tot mens met jou te spreken, daarom ben ik naar jou toe gekomen.' Maar Heinrich spreekt de aristocraat tegen, en weigert zich los te laten weken uit zijn 'wij' door het proletarische, sociaal gewekte wantrouwen te reduceren tot een persoonlijke en psychische gemoedstoestand. Hij lokt de burger (van huis uit meester in de kunst van de conversatie van mens tot mens) uit zijn tent, weg uit zijn geborgenheid. 'Van mens tot mens – dat zeggen jullie (let op het meervoud: Heinrich spreekt tegen een 'wij', fdl) altijd, wanneer jullie de stem van de massa, van de gewone man, die in ons leeft, tot zwijgen willen brengen; deze stem hindert jullie; jullie wilt ons losweken uit de gemeenschap waarin wij alleen iets betekenen, en jullie weten precies dat je niet meer bang voor ons hoeft te zijn wanneer je ons eerst als enkeling voor je hebt. Als enkelingen zijn wij machteloos aan jullie uitgeleverd, – want wij zijn geen enkelingen, wij zijn massa of niets. Van mens tot mens? Laat ons eerst eens mensen worden, dan willen wij ook van mens tot mens met jullie spreken.' De kloof tussen de klassen lijkt zo onoverbrugbaar; het gesprek tussen de vrije, verantwoordelijke persoonlijkheid en de mens die nooit 'ik' heeft leren zeggen is onmogelijk, omdat het bij voorbaat en als zodanig een monoloog van de eerste tegen de tweede zal zijn. Het antwoord dat Christoph geeft, gaat in wezen dan ook aan Heinrich voorbij en bevestigt enkel – na haar gepeild te hebben – de kloof tussen beiden. 'Ik ken de wereld waarin jij bent opgegroeid nauwelijks; maar één van ons leert haar in wezen ook nooit kennen. Echter, ook jij kent mijn wereld niet. Ik stam uit een zogenaamd goed nest, d.w.z. uit een oude aanzienlijke burgerfamilie, en ik behoor niet tot degenen, die zich ervoor schamen, dat uit te spreken. Integen-

deel. Ik weet wat voor een stille kracht in een goed burgerlijk huis leeft. Dat kan niemand weten, die er niet in opgegroeid is. Men kan het ook moeilijk aan een ander duidelijk maken. Maar één ding moet je weten: wij zijn groot geworden met de eerbied voor het geworden en het gegevene en daarmee met de achting voor elk mens.' Zo maakt Christoph zijn gesprekspartner duidelijk waarom hij 'wij' zegt als hij 'ik' bedoelt: hij kan zich nestelen in de rijke traditie van 'ervaring van het menselijke' waaraan Heinrich geen deel heeft: de vanzelfsprekendheid van het eenvoudige, waarachtige, onbevangen woord; een standaard van intermenselijk respect en fatsoen, die het geheim van de ander intact laat. 'We hebben geleerd te onderscheiden – en we zullen ons dat door niemand laten verbieden –, om te onderscheiden tussen het echte en het onechte, het ware en het leugenachtige, het edele en het gemene, het fatsoen en de laagheid', poneert de aristocraat op de hem eigen beliste toon.' Onze vanzelfsprekendheden zijn door vele generaties beproefd, zij hebben zich honderd- en duizendvoudig aan het leven bewezen.' Heinrich kan niet anders dan dit grote privilege van de burger bevestigen, en de wens uitspreken er zelf ook deel aan te mogen krijgen: '... Grond onder de voeten, om te kunnen leven. Dat is het, wat ik zojuist het fundament noemde. Merk je het verschil dan niet? Jullie bezitten een fundament, jullie hebben grond onder de voeten, jullie hebben een eigen plek in de wereld. (...) Voor jullie komt het er alleen op aan de voeten op de grond te houden. (...) Er zijn weliswaar ook bij jullie domkoppen, die uit eigener beweging de grond verlaten waarin zij zijn opgegroeid, uit nieuwsgierigheid of uit ijdelheid of omdat ze zo gek zijn te geloven dat zij daarmee ons voor zich zouden kunnen winnen. Kaf, dat door de wind verwaait. Op grond onder de voeten komt het aan, wanneer men leven wil – en deze grond hebben wij niet.' De afstand tussen Christoph en Heinrich, het 'ik' en de 'ander', het van huis uit eigene en het volstrekt vreemde, is voor Bonhoeffer in het drama niet te overbruggen. Nadat Christoph zijn gesprekspartner, die hem tenslotte niet meer tegensprekt maar bevestigt ('Ik geloof dat je gelijk hebt. Ik begrijp het'), ook zelf nog eens bevestigt, eindigt het drama om als fragment onvoltooid te blijven.

De dialoog is uiteindelijk toch een monoloog gebleven van een aristocraat met zichzelf, en het drama is als drama dus mislukt. Maar Bonhoeffer is er tot aan de grenzen van zichzelf en zijn burgerlijkheid genaderd, en is tot aan de rand van de zelfontkenning gegaan. Is overleven misschien niet enkel: zich schrap zetten, maar ook: zich buigen en zich openen voor het nieuwe, het niet-eigene? Niet enkel verzet, maar ook overgave?

In de roman zet Bonhoeffer het gevecht met zichzelf voort. Of is het er min of meer al beslist? De zomerse zondagmiddag waarop Bonhoeffer zijn verhaal laat afspelen, ademt een sfeer van beheerste en ingetogen rust, die zich schrill aftekent tegen het opgewonden op-het-scherp-van-de-snede van het drama. Het lijkt alsof het verleden dat Bonhoeffer dreigde te ontglippen en dat hij zo krampachtig probeerde vast te houden hem nu, vanaf juli 1943 wanneer hij de omschakeling van drama naar roman onderneemt, vriendelijk tegenwoordig blijft. Met liefde tekent Bonhoeffer de wereld van zijn jeugd uit, tot in de details gelijkend op de burgerlijke binnenwereld van huize Bonhoeffer van voor 1914. Een idyllische schets van een onbedreigd gezinsleven, ordelijk en menselijk, even solide als de handgemaakte meubels en het geboende parket, even gracieus als het pianospel en de landschappen aan de wand die Bonhoeffer de lezer voor ogen stelt, puttend uit zijn herinnering. De roman verhaalt: 'Men bewoog zich er onwillekeurig vrij en zonder beklemming. Men voelde zich in de warme atmosfeer van een krachtig gezinsleven opgenomen, zonder dat men zich daardoor geweld aangedaan voelde; men ervoer een niet opdringerige welstand en een onbevangen zin voor vreugde en behaaglijkheid.' Het is dezelfde huiselijkheid die Bonhoeffer in mei 1943, in de trouwprek die hij vanuit zijn cel aan het echtpaar Eberhard Bethge en Renate Schleicher richt, had omschreven als 'een burcht in de storm van de tijd, een toevlucht, ja een heiligdom (...), een wereld in de wereld.' Het huis noemt Bonhoeffer er 'een inzetting Gods in de wereld, de plaats, waar – wat er ook op aarde gebeuren mag – vrede, stilte, vreugde, liefde, reinheid, tucht, eerbied, gehoorzaamheid, overlevering, en in dat alles – geluk behoort te wonen.' Hier klinken al de eerste tonen van het loflied op het burgerlijke

door, dat Bonhoeffer in de roman voluit zal zingen. Hij zingt het des te indringender naarmate het des te ernstiger wordt bedreigd.

Want al is dit stabiele, vredige milieu in de roman uit de frontlinie gehaald waarin het in het drama nog was geplaatst, ook hier is het kwetsbaar, en wordt het van buitenaf onder vuur genomen. De verstoring van de zondagsrust, door jongeren die met een grammofoon in de hand de vrije natuur intrekken, wordt tekenend geacht voor een massacultuur die afleiding en geen stilte, verstrooiing en geen concentratie, ontspanning en geen zelfbeheersing meer zoekt. Het hameren van dampende machines, de bedrijvigheid van de kantoren en de stemmenwirwar van de grote stad duiden op 'de ontbinding van alle levensordeningen', die zich voor ogen van de familie Brake (om welke de roman is gecentreerd) voltrekt. Het culturele zelfbesef waarin men in dit milieu opgroeit wordt ten overstaan van deze verwording omgezet in zendingsbewustzijn: de 'paar fatsoenlijke gezinnen' die er nog bestaan wordt de roeping aangemeten om een bovenlaag te vormen die zich van zijn verantwoordelijkheid voor de toekomst bewust is. Opnieuw is het een Christoph die deze toon aanslaat, en in vergelijking tot het drama en zijn elite-idee lijkt er niets te zijn veranderd. Maar nu is dezelfde Christoph echter een 19-jarige adolescent geworden die vol jeugdige *Sturm und Drang* tegenover zijn vriend Ulrich hardop aan het denken is: 'Wij hebben weer een echte bovenlaag nodig. (...) Ulrich Karstensen en Christoph Brake moeten de toon aangeven. Daar komen we niet onderuit, en valse bescheidenheid is hier helemaal niet op zijn plaats.' Onbesuisd en in telkens afgebroken gedachtengangen laat de 37-jarige Bonhoeffer zijn alter ego (dat de helft van zijn jaren telt) een pleidooi voor de elite houden, dat op sommige momenten koortsachtig-ziekelijke trekken gaat vertonen. De majoor Harald von Bremer, die de zwemmende kinderen Brake op de bewuste zondagmiddag uit de handen van een brullende en brallende jachtopziener ('Geellaars' geheten, en welhaast als karikatuur van Hitler te beschouwen) redt, en dan zowaar een oude schoolvriend en -rivaal van hun vader Hans blijkt te zijn, vertelt van een droom die hij als 13-jarige naar aanleiding van hun beider rivaliteit toenter-

tijd heeft gehad, en waarin een gevecht waarbij heel de klas betrokken was plaatsvond, met de eerste plaats in de klas als inzet. De verhouding tussen elite (Brake en Bremer) en de massa (de rest van de klas) is in deze droom welhaast tot paranoïde afmetingen uitgegroeid. 'Ik schrok ontzettend, want in een plotselinge gedaanteverwisseling stortte de hele menigte zich in de vorm van allerlei vliegend ongedierte, bromvliegen, muggen en steekvliegen over mij heen en stak, beet en pijnigde mij verschrikkelijk. Ik sloeg om mij heen, en rechts en links viel het ongedierte massaal dood op de grond.' De droom van een 13-jarige scholier, verteld aan een 19-jarige adolescent, om hem te waarschuwen voor en te temperen in zijn heroïsche zelfopofferingsgezindheid, zijn geëxalteerde heldenmoed. 'Zolang wij kinderen zijn', aldus de majoor in de moraal van zijn verhaal, 'mogen we ons aan zulke dromen over de wereldheerschappij van ons kleine ik overgeven. (...) Maar hoe eerder we leren, dat we daarmee tegen het leven zelf zondigen, des te beter.'

In de kalme, belerende toon die de gepensioneerde majoor aanslaat, schept Bonhoeffer zich tenslotte de afstand tot zijn eigen, klem gezette burgerlijke ik, dat in Tegel de ordening in Boven en Beneden, die hij in de *Ethiek* had ontworpen, niet meer overeind kan houden. En nu is het niet meer, zoals in het drama, de buitenstaander Heinrich maar de insider von Bremer, burger onder de burgers (die zichzelf een 'aartsfilister' noemt en van het woord burgerlijk zegt dat hij 'niet graag ziet dat dit woord misbruikt wordt'), die uit dezelfde zorg voor het burgerlijke op zijn best als waardoor Christoph bezield wordt, deze voorhoudt dat hij, door het zo krampachtig te willen handhaven, het uiteindelijk zal verliezen. 'Een ander mens, alleen omdat hij anders is, de schedel inslaan, dat heeft met karakter heel weinig te maken. Echt waar, er is een veel groter karakter nodig om zich met de ander te verstaan en elkaar te verdragen, zonder zichzelf daarbij op te geven. Het met-elkaar-het-redden, zonder elkaar de schedel in te slaan, dat is de eigenlijke opdracht van het leven.' De majoor stelt zo tegenover het Boven van Christoph het Naast van zichzelf, en hij verwoordt daarmee een beslissende verschuiving in het denken van de gevangen Bonhoeffer. Christoph wordt van nu

af aan – zij het behoedzaam – op een zijspoor gerangeerd ('... eenvoudig verschrikkelijk, wat jij daar zegt', houdt diens broer Franz hem voor), zodat er ruimte ontstaat voor een ontspannen, open houding tegenover de toekomstige loop der geschiedenis. De scherpe lijnen van de blauwdruk voor het na-oorlogse Europa uit de *Ethiek* lijken te vervagen in de reactie van Christoph, die aan Renate 'zijn' Duitsland wil tonen: 'Christoph bemerkte hoe in hem al zijn gedachten en plannen reeds vanaf hun allereerste ontstaan uiteen vielen. Dat had hij nog nooit eerder meegemaakt. Plotseling zei hij – en hij verbaasde zich daarbij over zichzelf: 'Ik geloof, Renate, dat dit allemaal vanzelf komt.' Dat woord gold voor beiden als een bevrijding.'

De roman eindigt even later onder kloggelui op de stille zondagavond, even idyllisch als hij begonnen was. Toch erkent Bonhoeffer op 8 juli 1944 tegenover Bethge dat ook zijn roman is blijven steken; blijkbaar is deze, ondanks het happy end, voor hem nog niet af. Maar Bonhoeffer zal de draad ervan niet weer opnemen; het schrijven van de roman heeft de vruchten afgeworpen, die hij in het vervolg van zijn gevangenschap zal plukken: Bonhoeffer heeft leren overleven, is 'ik' blijven zeggen, aanvankelijk tegen en ondanks, maar tenslotte met de erkenning van de ander in zijn anders zijn.

In de brieven van eind 1943, begin 1944, ontmoeten we dan ook een andere Bonhoeffer: de man die tenslotte tastend over een theologie van de mondige wereld en een religieuze mens zou schrijven. Ook een eerherstel van het burgerdom, maar dan wel van een ander soort dan hij zich aanvankelijk had voorgesteld bij het ontwerp van zijn roman. Maar zeker één met meer toekomst. 'Ik zie dezelfde dingen heel anders', schrijft Bonhoeffer op 22 april 1944 aan Bethge – een week voor de beroemde brief van 30 april waarin hij voor het eerst de religieuze mens ter sprake zal brengen. 'Vandaag kan ik de mensen, hun nood en hun behoefte aan hulp rustiger aanzien en hen daarmee beter dienen' – zo verklaart op deze 22e april dezelfde man zich nader, die een week later als theoloog de mensen 'eenvoudig, zoals ze nu eenmaal zijn' wil beschrijven. Zijn blik is dan vrij voor de mens die niet meer past in het beeld van een christelijk Avondland, omdat hij het 'religieuze a

priori' dat er aan ten grondslag ligt niet meer deelt. Daarmee neemt Bonhoeffer in zekere zin afscheid van de *Ethiek*. Terwijl daar de kerk in het mandaat van de verkondiging van het Woord Gods heel de wereld nog onder het beslag van het goddelijk gebod had te brengen en daarmee één van de pijlers was waarop de burgerlijk-christelijke orde rustte, overvalt hier Bonhoeffer de twijfel en de onzekerheid. Hij vraagt enkel nog, en weet niet meer antwoordend te poneren. 'Wat me voortdurend bezighoudt, is de vraag, wat het christendom, of ook wie Christus vandaag voor ons eigenlijk is. De tijd waarin men dat de mensen door woorden – hetzij theologische, hetzij vrome woorden – zeggen kon, is voorbij; evenals de tijd van de innerlijkheid en het geweten, en d.w.z. juist de tijd van de religie', schrijft hij in de bewuste brief van 30 april 1944. Innerlijkheid, het Woord, het Geweten – dat waren de grote woorden voor de burger geweest. Hij heeft blijkbaar zijn tijd gehad, en zal net als de burger Bonhoeffer in de gevangenis op zoek moeten naar een nieuwe identiteit, zonder daarbij (zoals de majoor in de roman er nadrukkelijk aan toevoegde) zichzelf op te geven, zijn oude ik te verloochenen.

Het document waarin we Bonhoeffer deze drempel in zijn zelfverstaan zien overschrijden is de 'Doophrief', die hij in mei 1944 voor de kleine Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge schrijft. Opgetekend door een inmiddels 38-jarige Bonhoeffer, maar met de toon van een grootvader die zich tot zijn kleinzoon richt. In de berustende stijl van iemand die het einde voelt naderen, en op de valreep nog de wijsheid van de voorgaande generatie aan de komende wil overdragen.

Tegenover de dopeling gebruikt Bonhoeffer opnieuw het meervoud als hij over zichzelf spreekt; nog steeds ziet hij zich ingebed in het 'wij' van zijn traditie, die hij tegenover het pasgeboren ventje op haar waarde wil gaan schatten. 'Zo vormt je geboorte voor ons een bijzondere aanleiding om over de wisseling der tijden na te denken en de poging te ondernemen om de omtrekken van de toekomst af te tasten.' Daartoe begint Bonhoeffer met een korte schets van het milieu waarin de kleine Bethge door zijn geboorte is opgenomen. Van vaderszijde de eenvoud en de gezondheid van een dorpspastorie in de provincie (Eberhard Bethge's

vader was predikant), van moederszijde het burgerhuis van de Bonhoeffers (waarmee de op een steenworp afstand wonende familie Schleicher nagenoeg één huishouden vormde). 'Het ouderlijk huis van je moeder belichaamde de stedelijke cultuur van de burgerlijke traditie, die haar dragers het trotse bewustzijn gaf geroepen te zijn tot grote verantwoordelijkheid voor het algemene welzijn, tot geestelijke topprestaties en leiderschap, en de diepgewortelde verplichting om te waken over een rijk historisch erfgoed en een geestelijke overlevering.' Bonhoeffer wenst dan de doeping toe, dat deze later dankbaar en bewust de kracht die in de geest van dit huis verborgen ligt, in zich op zal nemen. Maar direct daaropvolgend ontnemt hij hem de illusie van een vanzelfsprekende continuïteit. 'Totdat jij groot geworden bent, zullen de oude dorpspastorie en het oude burgerhuis een verzonken wereld zijn.' Daarom was het burgerlijke in de roman ook zo'n idylle: omdat het nu tot verleden verklaard is, tot 'die Welt von Gestern' (Stefan Zweig) waartoe geen terugkeer meer mogelijk is. Bonhoeffer beseft de breuk in de cultuur. Hoe anders doorleefde zijn eigen generatie de 20e eeuw, dan de voorgaande de 19e, voor wie het vanzelf sprak dat je je leven zelf vorm gaf, opbouwde, dat je plannen maakte, je een eigen levensdoel stelde. 'Het is daarentegen onze ervaring geworden, dat wij niet eens voor de dag van morgen onze plannen kunnen maken, dat het door ons bij dag opgebouwde 's nachts wordt vernietigd en dat ons leven in tegenstelling tot dat van onze ouders zonder gestalte is, fragmentarisch. (...) Wij zullen ons leven meer te verdragen hebben dan dat wij het vorm zullen kunnen geven, wij zullen meer hopen dan plannen maken, meer volharden dan vooruitgang scheppen.' In het échec van de jaren veertig ziet Bonhoeffer de toornende hand van God, waaronder hij zich bewust wil buigen. Hij erkent volmondig het falen van de duitse burger. 'We hebben te zeer in gedachten geleefd. (...) Iets te laat hebben we geleerd dat niet de gedachte, maar de bereidheid om verantwoordelijkheid te dragen de oorsprong van de daad is.' De duitse burger heeft zich niet of te laat verzet tegen de loop der gebeurtenissen en – zo vervolgt Bonhoeffer – is zo naïef geweest te verwachten dat redelijkheid en recht de stuwende krachten in de geschiedenis vor-

men. Zo hangt Bonhoeffer de door de geschiedenis de woestijn in gestuurde burger ook nog het boetekleed om. De burger is passé – en dat is zijn eigen schuld.

Maar betekent dit nu ook meteen het einde van het burgerlijke, waarop Bonhoeffer in drama en roman een loflied had gecomponeerd; het burgerlijke 'zoals wij dat in onze families hebben leren kennen', het burgerlijke op zijn best? Zeker, Bonhoeffer laat nu de geschiedenis gelaten en berustend haar loop voltrekken, zonder er zich nog krampachtig tegen te willen verzetten. Maar nog steeds houdt hij vast aan een zeker eerherstel van het burgerdom. Het oude burgerhuis zal een verzonken wereld zijn, hebben we hem tegen de dopeling horen zeggen. Maar slechts 'toldat jij groot geworden bent'. Want, zo verklaart Bonhoeffer zijn neefje nader, 'de oude geest zal zich na de tijd waarin hij werd ontkend en de tijd van zijn daadwerkelijke zwakte, en na een tijdlang een teruggetrokken bestaan te hebben geleid van innerlijke herbezinning, van beproeving en gezondheid, nieuwe vormen scheppen. (...) Er zijn fundamentele menselijke waarheden, waartoe het leven vroeg of laat altijd weer terugkeert. Daarom mogen we ook geen haast hebben, maar moeten we kunnen wachten.' Het burgerlijke is niet dood, het komt terug, alleen weet niemand wanneer en hoe. Duidelijk is dat het veranderd zal zijn, afgeslankt en gesaneerd, maar tegelijk en juist zo het beste van het burgerlijke overhoudend. Daarom moet de kleine Bethge ook dankbaar zijn voor en zuinig zijn op zijn ouderlijk huis, waar hij temidden van de algemene verarming van het geestelijk leven een schat van geestelijke waarden, een bron van geestelijke uitdagingen en een eenvoudige en stille vroomheid vinden kan; hij zal uit deze bron altijd kunnen blijven putten als hij zijn verplichting waarneemt om over de kwaliteit van het leven te waken.

Opnieuw en nog steeds vinden we dus in Bonhoeffer een aristocraat tegenover ons, die ook hier pleit voor een morele en culturele elite, welke met haar 'kwaliteitsbesef voor de menselijke waarden van gerechtigheid, van prestatie en van dapperheid een nieuwe keurgroep zou kunnen scheppen aan wie het recht op krachtige leiding wordt toegekend.' Maar de wijze waarop hij deze aristocratie maatschappelijk gestalte aan ziet nemen is de exacte ontkenning

van de positie die Christoph in drama en roman had ingenomen. 'We zullen gelaten en in de erkenning van de historische gerechtigheid van onze privileges afstand kunnen doen. Er kunnen gebeurtenissen en verhoudingen ontstaan, die voorbij gaan aan onze wensen en rechten. Dan zullen wij onze levenskracht niet bewijzen in verbitterde en onvruchtbare trots maar door bewuste buiging voor het goddelijk gericht en door een ruimhartige en onzelfzuchtige deelname aan het grote geheel, en door te delen in het lijden van onze medemens.' Het echte Boven bewijst zich nu voor Bonhoeffer Onder. De elite heerst niet meer over, maar duikt onder in de massa, als de zuurdesem in het brood, als een graankorrel in de aarde, en zal zo – en zo alleen – overleven, de cultuur doen gisten en burgerlijk vrucht dragen.

Bijna als vanzelf spreken we in bijbelse beelden (Vgl. Mt. 13, 33 en Joh. 12, 24). Want de theoloog Bonhoeffer doet in de laatste periode van zijn gevangenschap weer van zich spreken, en hoe. De toekomst van de mens (het woord burger is in dit algemene, niemand uitsluitende humanum inmiddels ondergedoken, Bonhoeffer gebruikt het niet meer) tekent hij nu uit volgens de christelijke leer van de zelfontlediging van de Zoon Gods, die 'de gestalte van een dienstknecht heeft aangenomen, en aan de mensen gelijk geworden is.' (Filip. 2, 7). De wijze waarop Jezus mens is, als 'mens-voor-andere', wordt het thema van de laatste brieven van Bonhoeffer. De volstreckte zelfovergave van Christus in zijn solidariteit met hen die aan de onderkant verblijven, komt in de plaats van de krampachtige aanspraak op Boven van eertijds. Een complete theologie weet Bonhoeffer niet meer te ontwerpen, hij heeft ons achtergelaten met enkele aarzelende en tastende gedachten over de consequenties van deze menselijke grondhouding voor de voortgang van de cultuur en de plaats van de kerk daarbinnen. De oude, grote woorden van de christelijke verkondiging, aldus het slot van de Doopbrief, zijn voor Bonhoeffer zelf even onbegrijpelijk geworden als voor de dopeling over wie zij bij het doopvont zullen worden uitgesproken. 'Ook wijzelf zijn weer helemaal op de aanvangen van het verstaan teruggeworpen.' Een nieuwe taal die met volmacht het Woord Gods kan uitspreken zal gevonden moeten worden,

en tot zolang (*totdat* de dopeling groot geworden is?) zal de christen wachtend, biddend en gerechtigheid beoefenend in het stille, verborgene, en nog nameloze algemene moeten onderduiken.

Bonhoeffer komt niet verder dan een grove schets van een mogelijke na-oorlogse kerk en cultuur. Maar we herkennen er de trefzekere hand van de aristocraat in, die in de toekomstige wereld het beste van zijn traditie onderbrengt. Deze wereld zal mondig zijn; de mens die haar bewoont zal religieus zijn – ziedaar de twee spijkers waaraan de schets is opgehangen. Zijn dit constatering van de feitelijke situatie of legt Bonhoeffer aan de cultuur zijn normen op? Beide (en dat maakt zijn analyse zo moeilijk hanteerbaar, voegen we er tussen haken aan toe). Hij tekent de ontwikkelingsgang van de Europese cultuur die de westerse mens gebracht heeft tot de erkenning dat hij ook zonder de werkhypothese, de gaatjesvuller 'God' met zichzelf en zijn wereld uitkomt; hij stelt de onheuse, weinig deftige reactie van de christelijke apologetiek aan de kaak, die bij deze trotse, voor zichzelf en zijn daden verantwoordelijkheid dragende mens nog zwakke, beurse plekjes zoekt, waar zij hem als nog religieus zou kunnen verkrachten; hij stelt daarentegen zelf dat de christen niet de rand van het leven moet exploiteren, maar het midden ervan, niet de zwakheid tot schuilplaats mag kiezen, maar zijn kracht als uitvalsbasis moet nemen. Men ziet het: een burgerzoon rehabiliteert hier in het algemene kader van een theologische verkenning de sterkste punten van zijn traditie, samenkomend in dit ene woord: mondigheid. Zo zien wij Bonhoeffer op weg gaan, de burger voorbij – zonder deze daarbij op te willen geven.

Literatuur

Bonhoeffer, Dietrich, *Traupredigt aus der Zelle*, in: *Widerstand und Ergebung*, 53-59.

idem, *Gedanken zum Taufstag von Dietrich*

Wilhelm Rüdiger Bethge, in: *Widerstand und Ergebung*, 321-328.

Gremmels, Christian/

Pfeifer, Hans, *Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer*, München 1983.

Rothuizen, G. Th., *Aristocratisch christendom. Over*

- Dietrich Bonhoeffer, Kämpfen 1969.
 Zerner, Ruth, *Regression und Kreativität. Ein Nachwort*,
 in: *Fragmente aus Tegel*, 181-217.
 Zweig, Stefan, *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines
 Europäers*, Frankfurt am Main 1970 (1944).

7. Een zeker conservatisme

Conclusies

Bonhoeffer heeft de bevrijding niet meer beleefd. De maanden voorafgaande aan zijn dood boeide hem de figuur van Mozes zo, dat hij er een gedicht over schreef: over de man die het volk Israël naar het beloofde land had geleid, maar zelf de drempel niet over mocht ('De dood van Mozes', september 1944). Bonhoeffer werd op 9 april 1945 opgehangen, 21 dagen voordat Hitler zelfmoord pleegde.

Dat het na-oorlogse Europa niets paradijselijks over zich kreeg, weten we inmiddels. En dat het evenmin daarbij – zoals het conservatieve verzet had gedroomd – 19e eeuwse toeging, weten we ook. Het Westen is de weg van de moderniteit opgegaan, onder de zware last van wat Sebastian Haffner de erfenis van Hitler noemt: de twee machtsblokken, die elkaar met nucleaire dreiging afschrikken.

Wat kan de veertig jaar geleden gestorven Bonhoeffer nog in deze context betekenen? Wat doen we met diens burgerlijkheid anders dan haar, hetzij schouderophalend, hetzij verwonderd, als een vergeeld dossier in de archiefkasten van de historie bij te zetten? De actualiserende vraag: 'wat zou Bonhoeffer vandaag doen of zeggen?' lijkt ons zinloos. De lijnen die door ons worden doorgetrokken blijven *onze* lijnen, ook al zijn ze aan hem vastgehaakt. We horen al snel een buiksprekende Bonhoeffer aan het woord. Het antwoord dat Bethge zich toch eens in een interview liet ontlokken, toen hem gevraagd werd waar Bonhoeffer nu politiek zou staan ('Dicht bij de CDU, al zou hij tegen de herbewapening van Duitsland zijn geweest') wijst er bovendien op dat we Bonhoeffer ook niet modieuzer moeten maken dan hij waarschijnlijk zou zijn geweest. Iets dat we al konden vermoeden uit zijn uitspraak van september 1941, dat niet het pangermanisme maar het panslavisme het gevaar van de toekomst zou vormen. Al te zeer naar links laat Bonhoeffer zich niet schuiven.

Maar dat zal inmiddels uit het in dit boek geschetste beeld

van Bonhoeffer wel duidelijk geworden zijn. We hebben in Bonhoeffer een zeker conservatisme bespeurd, zonder welke een tekening van zijn leven en werk niet compleet zou zijn. Een *zeker* conservatisme, omdat we bij Bonhoeffer ook meer dan dat, ja zelfs allesbehalve dat, terugvinden. Een radicaal theoloog en christen bijvoorbeeld, die in een Berlijnse preek van 24 juli 1932 naar aanleiding van het evangeliewoord 'De waarheid zal u vrijmaken' (Joh. 8, 32) zijn gehoor voorhoudt: 'De mens, die liefheeft, omdat hij door de waarheid Gods is vrijgemaakt, is de revolutionairste mens op aarde. Hij is de omwenteling van alle waarden, hij is de springstof van de menselijke samenleving, hij is de gevaarlijkste mens.' Dat is preektaal, maar toch – zulke woorden staan voor een Bonhoeffer die niet enkel op de kansel zo van zich liet horen. Maar Bonhoeffer als christen en als theoloog; dat is toch weer een ander verhaal, nauw verweven met het onze (we konden er niet onderuit het gedeeltelijk te vertellen), maar toch een ander dan: Bonhoeffer als burger. En in de laatste bespeurden we een zeker *conservatisme*, waarmee Bonhoeffer, op onderscheiden wijze en met wisselende intensiteit, vast heeft willen houden aan wat hem van huis uit meegegeven was. Een huis, dat we een vooruitgeschoven post van de 19e eeuw in de frontlinie van de 20e eeuw hebben genoemd.

Ondertussen bereiden wij ons voor op de overstap naar de 21e eeuw. Wat kunnen we daarvoor nog van Bonhoeffer en zijn burgerlijkheid gebruiken? Het antwoord op deze vraag hangt af van onze houding tegenover traditie. Want dat is Bonhoeffer geworden: op schrift gestelde, gefotografeerde overlevering, waarvoor vanaf 1987 aan de Marienburgerallee 43 in Berlijn (het ouderlijk huis van Bonhoeffer tijdens de oorlogsjaren) een museum zal zijn ingericht. Met deze traditie kunnen we doen wat we met elk erfgoed kunnen: er ja of nee tegen zeggen, schiften in wat nog mee kan en moet, en wat niet. En misschien ook de vraag stellen: wat heeft hij wel wat wij inmiddels kwijt zijn geraakt, maar waar wij eigenlijk niet buiten kunnen. Zij die niets meer van overlevering willen weten maar enkel van de breuk met gisteren, zullen toch ook moeten weten *waarmee* ze breken; zij die opnieuw de smaak van de traditie te pakken hebben gekregen zullen *kritisch* moeten nagaan wat gisteren voor

vandáág betekent. Een modieuze antiburgerlijkheid van na '68 ontloopt evenzo goed deze vraag als een modieuze, neo-conservatieve burgerlijkeheidsrevival van na '86.

Hoe valt het antwoord op deze vragen uit, als wij ze met het oog op Bonhoeffer's burgerlijkheid stellen? Met de sociologen Felling, Peters en Schreuder kunnen we burgerlijkheid verstaan als een complex van waarden (opgevat als: algemene oriëntatiepunten, die het streven en het oordelen van mensen in de samenleving sturen), die zich concentreren rond de drie brandpunten van individualisme, prestatie en rationaliteit. De levenssferen waarin zich dit waardenpatroon primair ontplooit zijn die van de economie en het gezin. Daarmee is in twee zinnen het net geweven waarin we heel de europese burgerlijke cultuur vanaf de Nieuwe Tijd min of meer kunnen vangen. Ook dus die van de Bonhoeffers en het *Bildungsbürgertum*. Hoewel we daar, zo hebben we gezien, een aantal accenten zien geplaatst die het algemene, ideaal-typische beeld van burgerlijkheid flink scheef trekken: een concentratie op het gezin, en beslist niet op de economie, terwijl kunst en wetenschap hoog genoteerd stonden boven bezit en welstand. Een vrijplaats voor menselijkheid, voor weinigen weggelegd, een randverschijnsel in het moderne Europa, een burgerlijke uitzondering op de burgerlijke regel. Dat hebben wij wat de Bonhoeffers en hun *Bildung* betreft laten zien, en de genoemde drie sociologen zeggen hetzelfde ('slechts weinig personen') van de franse 'haute bourgeoisie' uit de verlichte 18e eeuw, voor wie cultuur ook identiek was aan kunst en wetenschap.

Maar – en hier spreekt de ethiek anders dan de sociologie – de bescheiden oorsprong van een bepaald waardenpatroon zegt nog niets over de mogelijk brede geldigheid ervan. Misschien ontmoeten we bij de Bonhoeffers niet alleen het burgerlijke historisch op zijn voordeligst, maar ook moreel op zijn best, en dus waard om op zijn beurt vastgehouden te worden in een zeker conservatisme. Bonhoeffer's verhaal zou onze moraal op deze manier met een scheut burgerlijkheid kunnen verrijken.

De ingrediënten daarvan vinden we door de drie genoemde brandpunten van het burgerlijke waardenpatroon eens langs te lopen en ons daarbij Bonhoeffer nog een keer voor

ogen te halen. Allereerst dat begrip prestatie. De prestatie-moraal die Max Weber als de motor achter het kapitalisme heeft beschreven is nooit in economische zin bij de Bonhoeffers uitgebuit. Maar toch wist men er, hoge eisen stellend aan zichzelf en aan de ander, goed van. Soberheid, zelfbeheersing, concentratie met het oog op het gestelde doel, afzien van direct genot – deze liberalen deden voor puriteinen niet onder. Hoewel men de carrièrezucht verafschuwde, stimuleerde men de eigen ambities, verstaan in de zin van: er uit halen wat erin zit. Zo wordt Dietrich Bonhoeffer bijvoorbeeld theoloog; niet omdat hij er zich in zijn milieu op kan laten voorstaan (integendeel, hebben we gezien), maar omdat hij zich in dat vak voluit denkt te kunnen ontplooiën. En daarom wordt hij, ofschoon een briljant pianist, geen musicus; hij zou nooit de beste geworden zijn. We zagen hoe uit deze aristocratische veeleisendheid in de *Ethiek* en in de *Fragmenten uit Tegel* een pleidooi groeide voor een morele en culturele elite, een adeldom dat 'een kring van mensen uit alle bestaande lagen van de maatschappij met elkaar verbindt'. In de gevangenis schroefde Bonhoeffer deze afstand tussen elite en massa tot welhaast ziekelijke hoogten op. Daar kwam hij even later gelukkig weer van terug, maar ook in de brieven die hij na zijn wending die hij in de roman had voorbereid geschreven heeft, blijft hij spreken van de aristocratie, nu zelfs van het Woord Gods als zodanig (8 juli 1944). En de diepe buiging die Bonhoeffer naar analogie van die van Christus de gelovige mens wil laten voltrekken kan enkel zo diep zijn omdat zij voortkomt uit de hoogste achting voor zichzelf: de vrijheid waaruit zij geboren wordt. Blijkbaar wil Bonhoeffer het elitebeginsel niet opgeven, al heeft hij ontdekt en toegegeven dat het zich maatschappelijk niet laat organiseren, meer nog: dat het gevaarlijk is dat te willen. In het zwijgen van Christoph verstommen de vragen naar: Wie hoort er bij? en: Hoe meet je het elitaire van de elite? Zij zijn immers niet te beantwoorden, zeker niet als het gaat over zoiets ongrijpbaars als cultuur en moraal. Bovendien werkt sociologisch het mechanisme dat Bonhoeffer in zijn essay 'Na tien jaren' zo scherp had geanalyseerd: de macht van de een heeft de domheid van de ander nodig, het Boven van de enkeling het Onder van de massa. De maatschappelijke

vormgeving van het elite-beginsel, concluderen we, is gevaarlijk. En wat de moraal betreft: daarin is ieder uiteindelijk even deskundig. Maar desondanks (en hier houdt Bonhoeffer zijn gelijk) – men moet dat dan ook *willen* zijn. Daarom kan wat maatschappelijk gevaarlijk is, persoonlijk zeer gezond zijn: ambitie, verstaan als een soort speelse wedstrijd met jezelf, ten overstaan van anderen. De beste willen zijn, het beste willen weten. Maar laat niemand dat te vaak hardop zeggen en willen organiseren; dan wordt de speelse prestatiedrang tot ernstige prestatiedwang. En daar zijn al genoeg mensen ziek van geworden.

Dan, in de tweede plaats het individualisme. Ook Bonhoeffer was een ik-zegger. Hij zei ook vaak 'wij', als hij het over zijn gezin (en later over de kerk) had, maar juist dat gezin had hem tot individuele mondigheid en onafhankelijkheid gebracht, en tot (dat is individualisme moreel vertaald:) verantwoordelijkheid. De mythe van het Subject als souverain Heer van zijn Wereld, eveneens van burgerlijke komaf, had Bonhoeffer van meet af aan doorzien en in zijn dissertatie van 1927 al aan de kaak gesteld als een vorm van hoogmoedige en agressieve zelfoverschatting. Bovendien heeft hij de duizeling ervaren, en het gevoel van uiteenvallen gekend. Een existentialistische wijze van spreken, ontleend aan het taalgebruik van de jaren twintig en dertig, die tot uitdrukking brengt hoe de moderne mens dol wordt van de duizend rollen die hij spelen moet, en hoe hij verpletterd dreigt te worden onder de maatschappelijke complexiteit die in haar massiviteit het ik tot vraag verheft. En in elk geval de idee van een ontplooiende, alzijdig ontwikkelde, harmonische persoonlijkheid!

Maar Bonhoeffer – en daarin was hij burger op zijn best – heeft ondanks de bedreiging waaraan zij is blootgesteld de idee van de individualiteit niet willen opgeven en heeft haar (verdreven als zij is uit de sociologie en de filosofie) in elk geval willen verankeren in de theologie. 'Het laatste geheim van elk mens heet God; dat moeten we aan hem overlaten', aldus Renate in het drama-fragment. En in het gedicht dat Bonhoeffer in de gevangenis schrijft met de titel 'Wie ben ik?' horen we aan het slot, na een vertwijfeld zoeken naar een antwoord op deze vraag: 'Wie ik ook ben, Gij kent mij, U behoort ik toe, o God!'. Het ik-als-heerser, het

ik-als-illusie; Bonhoeffer heeft hen doorschouwd als burgerlijke misgeboorten, zonder Marx of de rollen-sociologen daarvoor te hoeven raadplegen. Maar hij heeft daarmee geen afscheid willen nemen van het ik-als-geheim. En daarin kunnen we hem volgen. Want dit ik-als-geheim, verstaan als notie op het grensgebied van moraal en religie, limiteert het vrijheidsbegrip van het liberalisme (kunnen doen wat je wilt), maar garandeert tegelijkertijd de autonomie van de ander. Het sluit elk kolonialisme van het ik-als-heerser uit, of het nu de economische aanslag op de Derde Wereld of de politieke en sociale aanslag op de persoonlijke levenssfeer in het Westen betreft. Het vormt een naar alle zijden kritische grondslag van de rechten van de mens.

Vervolgens noemen we de rationaliteit. Daarmee bedoelen we dan niet het verstandelijk-psychologische, maar de redelijkheid als procedure-regel in het nemen van morele en politieke beslissingen, welke zich de burger sinds de 17e eeuw als standaard heeft aangemeten; hetzelfde, wat Bonhoeffer bedoelde met de aan Harnack ontleende 'intellectuele eerlijkheid', die hij zich in het liberale, verlichte milieu van zijn ouderlijk huis had eigen gemaakt. De meest 'christelijke' periode van de *Navolging* betekende in dit opzicht burgerlijkheid op zijn smalst: Bonhoeffer bracht toen liever een intellectueel offer dan dat hij de gehoorzaamheid aan Christus verbrak! Deze redelijkheid rust in de kunst van het uitstel, de durf tot de open vraag, de bereidheid om af te zien van het eigen gelijk ter wille van het in overleg overeengekomen algemeen belang. Zo'n houding (we herkennen haar terug in de Bonhoeffer van de theologische brieven over de mondige wereld en de religieuze mens) is niet als resultante van de zedelijke moed van enkelingen te beschouwen, maar als de morele voorwaarde voor het moderne samenleven in een maatschappij die gefundeerd is in de rechtsordelijk vastgelegde overtuiging dat het argument in het ongedwongen gesprek en niet het geweld van de vuist beslist; zij hoort thuis in de publieke moraal. Bij Bonhoeffer heette zij *Redlichkeit*, de angelsaksen noemen haar *fairness*, wij zouden haar gewoon fatsoen kunnen noemen, of – met G. Manenschijn – mondig burgerschap. Deze verstaat daaronder de bereidheid van de staatsburger om het maat-

schappelijk spel van geven en nemen waarin hij sowieso betrokken is ook te willen spelen, in het systeem van vrijwillig aanvaarde beperkingen dat de democratische rechtsstaat daarvoor ontworpen heeft. Deze wil veronderstelt de innerlijke kracht zich van zijn eigen zwakheid te willen laten overtuigen. Dat lijkt ons ook het tegood van het Westen (in de ruimste zin van het woord: we beschrijven hier immers niets anders dan de vooronderstellingen van de antieke rethorica): dat het zich van zijn tekort het tegood wil laten overtuigen. Met een woord van Raymond Aron: 'Authentiek westers is hij, die slechts dit van onze beschaving aanvaardt: de vrijheid die zij geeft om haar onder kritiek te stellen en de kans die zij biedt haar te verbeteren.' In een drietal korte overwegingen hebben we zo aangeduid waarin het burgerlijke op zijn best dat wij in Dietrich Bonhoeffer zagen belichaamd waard is overgenomen en op zijn beurt overgeleverd te worden. Maar er is meer boven water gekomen in ons verhaal over Bonhoeffer en zijn burgerlijkheid: hij heeft ook de grenzen van het burgerlijke ervaren en onder ogen willen zien. En dat zowel wat betreft zijn eigen sociale klasse, als ten aanzien van de westerse cultuur in haar geheel. Ook daaruit valt voor ons enige lering te trekken.

Reeds in Barcelona registreerde Bonhoeffer de schokken in de cultuur, en hij deed dat des te lijngevoeliger naarmate ze heftiger werden. De economische crisis, de bewapeningswedloop, de koloniale uitbuiting, het racisme – Bonhoeffer's denken vormt de diagnostiek van het ziektebeeld van de burger, die zijn einde nabij lijkt te zijn. In de oecumenische beweging en in de achterbuurten van New York en Berlijn treffen we Bonhoeffer aan, gegrepen door één zorg: die om het slachtoffer, gedwongen tot één conclusie: het Westen is op sterven na dood. De jaren in Finkenwalde staan in zekere zin voor de nooit ondernomen, maar altijd gewenste reis naar India: Bonhoeffer zoekt een plek buiten de ten dode gedoemde burgerlijkheid. Hij vindt die ook, in de navolging van Christus, in een radicaal christendom dat hij probeert uit te graven uit de fundamenteën van het 'christelijke Westen'.

Dit christelijk geloof is vanaf die tijd (aan het begin waarvan Bonhoeffer's 'bekering' geplaatst kan worden) wezen-

lijk gebleven voor diens houding tegenover de westerse cultuur. Ook wanneer hij behalve het tekort het tegood van het burgerlijke gaat herontdekken, in de *Ethiek* en in de *Fragmenten uit Tegel*, blijft het als het criterium fungeren waarmee hij schiftend oordeelt en ... in ere herstelt. Vanaf mei 1944 (de Doopbrief) dwingt zijn inzicht in de basis-intuïtie van het christelijk geloof (de zelfontlediging van God) hem tot de overtuiging dat het burgerlijke eerst sterven moet om werkelijk vrucht te kunnen dragen. De weg voor een wereld en een mens waarop de burger niet zichtbaar meer een stempel zet, tenzij in dat ene woord mondig, is vrij gemaakt.

In dit alles is het christelijk geloof relativerend, zowel kritisch als bevestigend, tegenover het burgerlijke aanwezig en werkzaam. Het burgerlijke – zo concluderen wij – is nimmer het één en het al; het christelijke is er ook nog. En al zal men nimmer haarscherp de burgerlijke vorm van de christelijke inhoud kunnen scheiden: het één valt niet samen met het ander. De kerk kan altijd de cultuur, de christen altijd de burger voorbij, en het christelijk geloof stelt (we hebben het aan Bonhoeffer kunnen zien) mensen ook in staat dat te willen. We citeren nog eens Bonhoeffer's woord uit 1934, in verband met zijn India-plan: 'Er moeten nog andere mensen op deze aarde bestaan, zulken die meer weten en kunnen dan wij. En het is eenvoudig bekrompen om er dan niet heen te gaan om van hen te leren.' Een christen-burger reist verder dan Rome of Athene, omdat hij behalve daar ook in Jeruzalem thuis hoort.

Behalve op de grenzen van de burgerlijke cultuur als geheel, stuit Bonhoeffer ook op die van zijn klasse. We herinneren ons de dialoog van Christoph en Heinrich in het drama, die uiteindelijk een monoloog moest blijven: de kloof tussen de klassen bleek tenslotte niet te overbruggen. En ook ten aanzien van de daarna ontwikkelde theologie van de mondigheid zou men zich kunnen afvragen of hier niet ten onrechte een burgerlijke norm aan heel de feitelijke wereld wordt opgelegd. De theoloog die het universele heil van Christus en zijn betekenis voor heel de bewoonde wereld wil doordenken, blijft zo uiteindelijk toch maar een klassegebonden intellectueel.

Bonhoeffer is niet de eerste die op deze problematiek is ge-

stuit. De theologen die meer dan hem Marx hadden gelezen (hij heeft het nimmer gedaan) of sterker toenadering tot het socialisme hebben gezocht (zoals Karl Barth) zijn hem in dit klassenconflict voorgegaan. Maar misschien kunnen we zeggen dat Bonhoeffer dit conflict het diepst heeft doorleefd, wellicht omdat hij juist niet tot de 'domkoppen' wilde behoren 'die uit eigener beweging de grond verlaten waarin zij opgegroeid zijn' (aldus Christoph in het drama). Bonhoeffer is evenmin de enige gebleven die onder zijn klassebegrenzing heeft geleden. H. D. van Hoogstraten bijvoorbeeld, die in Jezus' er-zijn-voor-anderen naar Bonhoeffer het wezen van het christelijk geloof ziet uitgedrukt, beschrijft ongetwijfeld in naam van veel moderne theologen zijn persoonlijke worsteling met zijn eigen burgerlijke erfenis, waarin de transcendentie van het eigen ik naar zijn mening onmogelijk is geworden zodat de ander onbereikbaar blijft. Hij neemt tenslotte opnieuw een woord van Bonhoeffer tot uitgangspunt om zijn huidige positie tegenover het burgerlijke te bepalen: dat waarin Bonhoeffer zegt te bidden voor de nederlaag van zijn land, opdat het daarmee betalen zal voor het lijden dat het de wereld heeft aangedaan. Van Hoogstraten roept naar analogie van dat woord op tot het verraad van het eigene, uit naam van de solidariteit met de ander; tot verraad van de burger, uit naam van de solidariteit met de arbeider; tot verraad van het Westen, uit naam van de solidariteit met de Derde Wereld.

Voor een dergelijk 'verraad' is veel moed nodig en allesbehalve lafheid. Toch vragen we ons af of deze her-solidarisering met de ander, die om een moeizame losweking uit het burgerlijke vraagt, in zijn veeleisendheid toch niet te weinig cist. We denken daarbij aan Bonhoeffer, die in zijn gebed voor de val van zijn vaderland juist zichzelf als patriot bij uitstek beschouwen wilde, we denken ook aan het woord dat hij de majoor in de roman in de mond legt, als hij oproept een weg tot de ander te vinden 'zonder zichzelf op te geven'. Het komt er op aan de grenzen van het burgerlijke te overstijgen, zonder het burgerlijke daarmee achter te laten.

Een dergelijke onderneming blijft een eenzaam gebeuren; de kritische denker is een enkeling. Jean-Paul Sartre heeft

in zijn *Pleidooi voor de Intellectuelen* de gedachte naar Gramsci als zou een burgerlijk denker de overstap naar het proletariaat kunnen maken en als 'organisch intellectueel' in dienst ervan kunnen treden een monstrum genoemd; men is en blijft – en wat heeft Sartre daar zelf onder geleden – met al zijn vezels aan zijn klasse gebonden en zal nooit meer elders kunnen wortelschieten. Maar al te tragisch hoeft hij daar niet om te doen. Zeker, de intellectueel is alleen, dat is zijn noodlot. Enerzijds zal hij zich, wanneer hij zich solidariseert met de ander, altijd een buitenstaander blijven, die er nooit werkelijk bij hoort. Sartre verwoordt (ook uit eigen ondervinding) letterlijk dezelfde ervaring als Bonhoeffer: die van het ondervonden wantrouwen, die van 'jouw soort kennen we'. Tegelijk staat de nadenkende burger in zekere zin buiten zijn eigen klasse: de particuliere belangen en dito ideologie van de burger zijn in conflict met de universele woorden 'mens', 'waarheid', 'kennis', waarvan de doordenking, mits de denker tenminste wetenschap bedrijft, zijn taak is. De waarheid wordt hem zelden in dank afgenomen, maar zij moet toch gezegd worden. Zo is de intellectueel universalist van professie, maar blijft hij particularist naar klasse.

Het kenmerkende van Sartre is nu dat hij deze tegenspraak en dit isolement niet wil 'opheffen' maar hen (al is het noodgedwongen) wil laten bestaan. De functie van de moderne intellectueel is naar zijn mening juist dat in hem plaatsvervangend de cultuur zich van dit conflict bewust wordt, terwijl bij de bekrompen bourgeois hoogstens een ongemakkelijk gevoel bestaat en bij de arbeider blinde woede of doffe berusting smeult. Terwijl dezen hun particuliere belangen voor het één en het al kunnen houden, bezit de intellectueel een beroepsmatig geweten: hij is – aldus Sartre – 'de bewaker van de fundamentele doelstellingen' van vrijheid, waarheid, emancipatie enzovoort, kortom: van de universele menswording van de mens. Een zedelijk doel dat ooit in zijn eigen burgerlijke klasse is bedacht, gecultiveerd en te schande gemaakt. De intellectueel (en daartoe mag ook de over het universele heil voor heel de wereld nadenkende theoloog gerekend worden) belichaamt in dit verband de bewustgeworden tegenspraak tussen feit en norm, burgerlijk falen en burgerlijke utopie.

Dat is zijn functie, voorzover hij zijn denken tenminste plaatst binnen de context van de moderniteit; dat is ook zijn noodlot, dat door geen overhaaste solidarisering is te ontlopen. Tenzij hij tot die domkoppen behoort, waarover Bonhoeffer sprak. 'Kaf, dat door de wind verwaait.' De kloof tussen Heinrich en Christoph is niet te dichten. Hun dialoog is een nog onvoltooid drama, waarvan wijzelf de hoofdrolspelers zijn.

Literatuur

- Aron, Raymond, *L'opium des intellectuels*, Paris 1955.
 Berting, J. (e.a.), *Elites. Een publikatie van het Nederlands Gesprekscentrum*, Baarn 1978.
 Bonhoeffer, Dietrich, *Der Tod der Mose*, in: *Gesammelte Schriften*, IV, 613-620.
 idem, *Gedanken zu W. Paton 'The Church and The New Order'*, in: *Gesammelte Schriften*, I, 355-360.
 Clements, Keith W., *A Patriotism for Today. Dialogue with Dietrich Bonhoeffer*, Bristol 1984.
 Felling, A., Peters, J., Schreuder, O., *Burgerlijk en onburgerlijk Nederland. Een nationaal onderzoek naar de waardenoriëntaties op de drempel van de jaren tachtig*, Deventer 1983.
 Guépin, J. P., *De beschaving*, Amsterdam 1985.
 Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.
 Haffner, Sebastian, *Anmerkungen zu Hitler*, München 1981.
 Hoogstraten, Hans Dirk van, *Niet zonder risico. Over geloof en marxisme. Een persoonlijk verslag van een groeiend inzicht*, Baarn 1979.
 Holk, L. J. van, *Elites: wat is er tegen? Een essay*, Kampen 1983 (2e druk).
 Manenschijn, G., *Eigenbelang en christelijke ethiek. Rechtoordigheid in een door belangen bepaalde samenleving*, Baarn 1982.
 Poll, K. L., *De hollandse oorlog. Aartsburgers en antiburgers*, in: NRC Handelsblad (Weekeditie voor het buitenland), 14 januari 1986.
 Rothuizen, G. Th., *Marx en Bonhoeffer, 1-4*, in: Gereformeerd Weekblad, 16 februari 1979 e.v.
 Sartre, Jean-Paul, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris 1972.

Frits de Lange

Een burger op z'n best

Dietrich
Bonhoeffer

Ten Have / Baarn