GROND ONDER DE VOETEN
BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER

F. de Lange

- Wat is burgerlijk? Een plaatje, een patroon (niet op dinnnagel!).
  idealtype . 22.
  ('typisch burgerlijk')

GROND ONDER DE VOETEN

- Wat wil ik met dit woord? → 1. B. zelf (MONOGRAFIE) brengt het te spreken.
  Dubbele agenda: → 2. Ik beschrijf er (voordeel gesprek)
  historische horizon
- Barth 101 W. / 144 / 122 (SC) — B. INTERPRETATIE.
  (studie Rechten) (Barthus)
  - contra Feil '21 → '19.
  [B. als barthianen].
- Fenomenologie
  * intuïtie
  * samenhang geheel-delen ('Gestalt')

- biografie- + theologie
  Kritiek op B. interpretatie:
  1. teveel man/theologie uit één stuk ⟷ salami-methode
     (→ reifs regressie)

  2. teveel verenging tot individuele biografie
     ⟷ cultuurgesch.

  → tegen religiocentrisme/hagiografie

In object (DB) en methode (Feil):

S.T.	[chr. 176] christologie	–	fenomenologie
	theologie	–	biografie
	openbering	–	ervaring
K.G. →	God	–	geschiedenis [Jelsma: Schuilhoeken v. God; Heilsgeschiedenis]
P.T. →	[SC, 131] Kerk	–	cultuur [avant-garde proprium]
B.V. →	[ESF, 1980/1] Bijbel	–	wereld.

* Was über diese Welt hinaus geht, will für diese Welt dasein" = extra nos/pro nobis.

- Burgerlijk-christelijk
  ⟷ secularisatie-theorie.

[ihzelf: pneuma-tologie]
Systeem.
(i.p.v. hermeneutische studie).

- Tweerijken-leer: 79; 397[281]; 413[235] (N)

Foto omslag: Dietrich Bonhoeffer in Londen na zijn terugkeer uit de Verenigde Staten, juni 1939.

ISBN 90.6651.040.4

Uitgeverij Van den Berg, Kampen - 1985

THEOLOGISCHE ACADEMIE
UITGAANDE VAN DE JOHANNES CALVIJN-STICHTING
TE KAMPEN

GROND ONDER DE VOETEN
BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER
EEN THEOLOGISCHE STUDIE

PROEFSCHRIFT
ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid,
aan de Theologische Academie,
uitgaande van de Johannes Calvijn-stichting te Kampen,
op gezag van de rector drs. K.A. Schippers,
hoogleraar in de Praktische Theologie,
in het openbaar te verdedigen
op vrijdag 31 mei 1985 des namiddags te drie uur
in de aula van de Theologische Hogeschool,
Oudestraat 6 te Kampen

door

Frederik de Lange

geboren te Vriezenveen, 15 april 1955

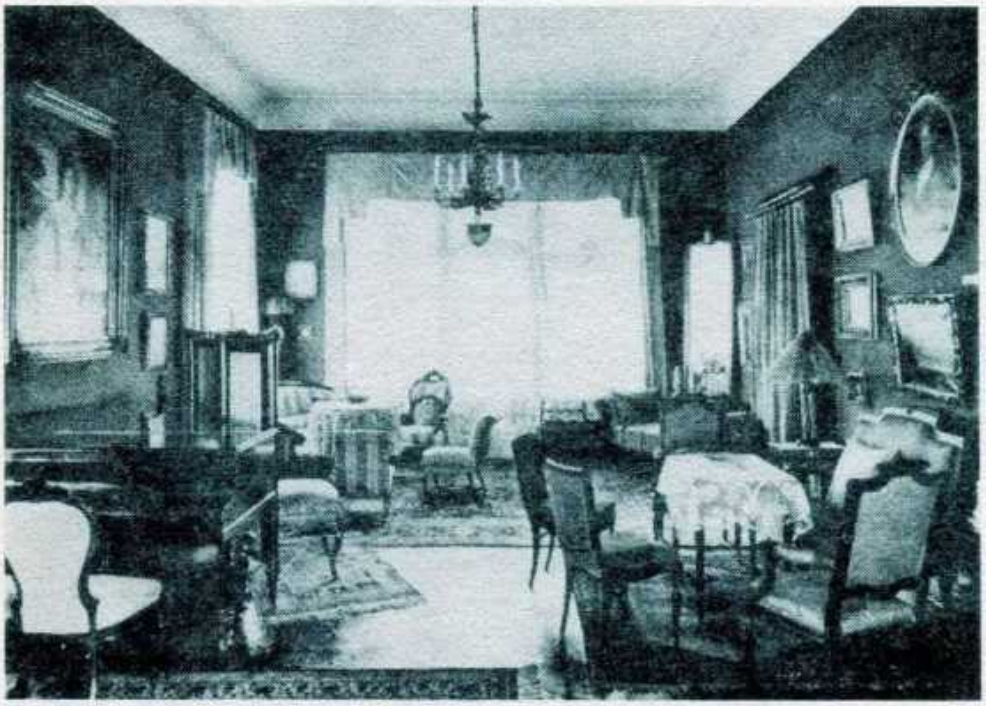
Promotor: prof. dr. G.Th. Rothuizen
Coreferent: dr. O. Jager

"Es ist uns einmal rücksichtslos der Boden unter den Füssen weggezogen worden - sagen wir besser das bürgerliche Parkett ."

Dietrich Bonhoeffer (1928)

"Ich stamme aus einem sogenannten guten Haus, d h aus einer alten angesehenen Bürgerfamilie, und ich gehöre nicht zu denen, die sich schämen, das auszusprechen Im Gegenteil "

Dietrich Bonhoeffer (1943)



Woonkamer familie Bonhoeffer, Wangenheimstrasse

WOORD VOORAF

Nu ik met dit proefschrift mijn 'reguliere' theologische studie heb beëindigd, past mij een woord van dank.

Allereerst aan het curatorium van de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen, dat mij in de gelegenheid gesteld heeft om als wetenschappelijk assistent aan deze instelling aan deze dissertatie te werken. Ik heb er, ook als student, een fijne tijd gehad. Daar hebben docenten en studenten voor gezorgd, maar ook de geleding die ten onrechte 'onderwijs ondersteunend' heet, maar beter 'onderwijs dragend' genoemd kan worden; en dan denk alleen nog maar aan de bibliotheek en de pedellerie.

Deze studie houdt zich bezig met Dietrich Bonhoeffer. Een fascinerend man, een intrigerend theoloog. Zo veelzijdig en veelkleurig, dat men er wel eens aan wanhoopt. Het is mijn promotor, prof. dr. Gerard Th. Rothuizen geweest, die mij op het spoor van Bonhoeffer gezet èn gehouden heeft. Nu, na een aantal jaren intensief contact in de sectie Ethiek, Evangelistiek, Encyclopedie en Massacommunicatie aan de Theologische Hogeschool begrijp ik beter wat hem in deze 'honnête homme' fascineert: hij is er zelf één. Ik ben hem veel schuldig - evenals ook aan dr. Okke Jager. Wat Bonhoeffer over zijn leermeester Harnack schreef, geldt ook voor de mijne: dat er in hem een christelijke "Selbstbescheidung in Theologie und Leben" te bespeuren valt, die anderen wellicht eerder zou moeten sieren. Van beiden heb ik veel geleerd, en dat ook theologisch. Vooral dit: dat wij vaak midden in de theologie belanden, wanneer wij haar grenzen overschrijden.

Prof.dr. Eberhard Bethge en zijn echtgenote, Renate Bethge-Schleicher, dank ik voor de hartelijke en altijd bereidwillige wijze waarop zij mij, hetzij in gesprek of briefwisseling, hetzij door het ter beschikking stellen van bronnen, van dienst zijn geweest bij het onderzoek. Zij, wier leven zo nauw met dat van Dietrich Bonhoeffer verweven is, hebben mij, lid van een generatie voor wie hij 'geschiedenis' is, tot diens erfenis verplicht.

Zeer erkentelijk ben ik drs. Gerrit Douma, studiecoördinator aan de Theologische Hogeschool. Hij heeft met zijn intensieve en gewetensvol uitgevoerde correctie en coördinatie een grote rol gespeeld bij de afronding van dit proefschrift. Over 'plaatsbekleding' gesproken. De afstand Parijs-Kampen liet zich met hem gemakkelijk overbruggen. Klaas-Willem de Jong dank ik voor zijn typewerk. Behalve op zijn vingervlugheid heb ik ook vaak een beroep op zijn geduld moeten doen.

Aan de deskundigheid en welwillendheid van Bernhard Ensink en Jacqueline (alsook, opnieuw Gerard) Rothuizen dank ik de Zusammenfassung resp. Summary. Waarvan van harte acte.

Ik eindig met een woord van dank aan hen zonder wie mijn leven ondenkbaar zou zijn. Allereerst noem ik mijn vader en moeder. Zij zullen trots zijn op hun zoon. Welnu, ik ben dat op hen en draag daarom dit boek aan hen op. Dan mijn reisgenoten en metgezellen door dik en dun: Nettie, Stefan en Mirjan, Zij zijn het, die mij van het leven doen houden.

Tenslotte een woord aan de lezer. Van Nietzsche stamt de uitspraak: "Die Wissenschaft gibt dem, welcher in ihrer arbeitet und sucht, viel Vergnügen, dem, welcher ihre Ergebnisse *lernt*, sehr wenig." Wat het eerste betreft, heb ik hem gelijk moeten geven. Ten aanzien van het laatste gun ik hem dat niet.

Sceaux, april 1985.

I N H O U D S O P G A V E

GEBRUIKTE AFKORTINGEN		XIII
DEEL I	I N L E I D I N G	
HOOFDSTUK 1	DE THEOLOGIE EN 'BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER	1
1 1	Een wijkende horizon?	1
1 2	Burgerlijkheid in de hedendaagse theologie	3
1 3	Bonhoeffer's Lof der Burgerlijkheid	4
HOOFDSTUK 2	THEOLOGIE IN GESPREK	7
2.1	Interpretatie als gesprek	7
2 2	Het haperende gesprek en het verschil in horizon	8
2 3	Probleemstelling	10
DEEL II	W A T I S B U R G E R L I J K ?	
HOOFDSTUK 1	METHODISCHE OVERWEGINGEN	15
1 1	Het gebruik van een woord	15
1 2	Burgerlijkheid als levensvorm	18
1.3.	De burger als menstype	19
1 4	Een ideaaltypische beschrijving	21
HOOFDSTUK 2	DE BURGER IN BEELD	24
2 1	Het woord burger'	24
2 2	De moderne burger	26
2 3	De burgerlijke samenleving	28
2 4	Burgerlijke klassen	31
2 5	De burgerlijke levenshouding	33
2 5 1	Een wankel evenwicht (psychologie van de burger)	33
2 5 2	Ik temidden van mijn wereld (filosofie van de burger)	36
2 5 3	God, voor het niet-zeker-weten (theologie van de burger)	39
2 6	Het burgerlijk tijdvak en de crisis van de burgerlijke cultuur	41
2 7	Het duitse Bildungsbürgertum	43
EXCURS HOOFDSTUK 3	BIJVOORBEELD THOMAS MANN	49
DEEL III	B U R G E R L I J K H E I D B I J B O N H O E F F E R	
HOOFDSTUK 1	GROND ONDER DE VOETEN (DE FAMILIE BONHOEFFER)	65
1 1	Burgerlijkheid en traditie	65
1 2	Burgers van Hall	66
1 3	De vader (Karl Bonhoeffer 1868-1948)	68
1 4	Opvoeden tot mondigheid	77
1 4 1	Een wereld op zich	77

1.4.2.	Het huis	78
1.4.3.	'Besitz und Bildung'	79
1.4.4.	Tucht, vrijheid en verantwoordelijkheid	80
1.4.5.	Zwijgen voor het geheim	84
1.4.6.	Een beeld, een broeder	87
1.4.7.	Kerk en christendom	90
1.4.8.	Het gezin: oefenplaats van menselijkheid	92
1.5.	Een paar lijnen in het portret (de burger Bonhoeffer?)	94
HOOFDSTUK 2	GOD EN HET GELUK (BERLIJN, 1906-1927)	98
2.1.	De eerste wereldoorlog en de keuze voor de theologie	98
2.2.	Harnack en Barth - de crisis van de theologie en de theologie van de crisis	101
2.3.	De jonge generatie	107
2.4.	Bedreigde 'Bildung'	111
2.5.	De vereenzaamde mens ('Sanctorum Communio')	117
2.5.1.	De keuze van het thema	117
2.5.2.	De methode	119
2.5.3.	De redding van het 'persoonlijke'	122
2.5.4.	Een nieuwe gemeenschap?	128
HOOFDSTUK 3	HET BURGERLIJK PARKET (BARCELONA, 1928-1929)	137
3.1.	Op eigen benen	137
3.2.	Crisisbewustzijn	139
3.3.	Een liberale barthiaan	144
3.4.	Een burgerlijk nietzscheaan	147
HOOFDSTUK 4	DE VERVLOEKTE AKKER (NEW YORK-BERLIJN, 1930-1933)	150
4.1.	Duizeling	150
4.2.	De ontdekking van de ander	153
4.3.	Solidariteit	159
4.4.	De concrete mens ('Akt und Sein')	163
4.4.1.	Het thema: de antropologie	163
4.4.2.	Het 'ik'? 'Een zorgwekkend geval'	165
4.4.3.	Dragen en gedragen worden	168
4.5.	Er op of er onder (of: de ene mens is de andere niet)	170
4.5.1.	Zelfhandhaving	170
4.5.2.	Een vrome illusie (afscheid van een mensbeeld)	173
4.5.3.	De arme Lazarus	175
4.6.	'Wij weten niet wat wij doen moeten' (2 Kron. 20,12)	177
4.7.	De mens-als-God ('Schöpfung und Fall')	180
HOOFDSTUK 5	RIJP VOOR AFBRAAK (BERLIJN-LONDEN-FINKENWALDE, 1933-1939)	184
5.1.	Fascisme en burgerlijkheid (of: ondergang en apotheose)	184
5.2.	Een laatste waarschuwing ('Der Führer und der Einzelne')	190
5.3.	De breuk met de cultuur	193
5.4.	Afscheid van de burger?	199
5.5.	Burger van twee werelden ('Nachfolge')	203

5 5 1	Het beeld van Christus	204
5 5 2	Wereldvreemd	206
5 5 3	Een frontale aanval	210
5 5 4	De onderhouden schepping	212
5 5 5	Buiten de poorten van de stad (nog steeds: solidariteit)	214
HOOFDSTUK 6	BONDGENOOTSCHAP (NEW YORK-BERLIJN, 1939-1943)	219
6 1	Burgerlijk verzet	220
6 2	Bonhoeffer als deelgenoot	229
6 3	Wij duitsers (Nach Zehn Jahren)	233
6 4	Inbeslagneming (Ethik)	241
6 4 1	Christus en de goeden	242
6 4 2	Het weggelopen kind	245
6 4 3	Het voorlaatste en het natuurlijke	255
6 4 4	Oben und Unten (de mens in de mandaten)	263
HOOFDSTUK 7	DE MONDIGE WERELD (TEGEL, 1943-1945)	272
7 1	Overleven	272
7 1 1	Bonhoeffer en Breytenbach	272
7 1 2	Bildung , gevaar en dood	273
7 2	Mijn eigenlijke wereld' (Fragmente aus Tegel)	277
7 2 1	Dankbaarheid en berouw	277
7 2 2	Een eilandje menselijkheid	282
7 2 3	De dominee als dichter (het literaire medium)	284
7 2 4	Een monoloog (het drama)	286
7 2 5	Het werkelijke leven (de roman)	294
7 3	De burger voorbij?	305
7 3 1	De mensen, zoals zij zijn	305
7 3 2	Een graankorrel in de aarde ('Gedanken zum Tauftag')	309
7 3 3	Tenslotte komt het op de mens aan	318
	E P I L O O G	327
NOTEN		329
GERAADPLEEGDE LITERATUUR		455
ZUSAMMENFASSUNG		467
SUMMARY		471

GEBRUIKTE AFKORTINGEN

1 Werken van Bonhoeffer

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

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

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

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

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

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

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

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

GS Gesammelte Schriften Herausgegeben von Eberhard Bethge

I Erster Band OKUMENE Briefe Aufsätze Dokumente 1928 bis 1942, Dritte Auflage, München 1978 (1958)

II Zweiter Band KIRCHENKAMPF UND FINKENWALDE Resolutionen Aufsätze Rundbriefe 1933 bis 1943, Zweite Auflage, München 1965 (1959)

III Dritter Band THEOLOGIE - GEMEINDE Vorlesungen Briefe Gespräche 1927 bis 1944, Zweite Auflage München 1966 (1960)

IV Vierter Band AUSLEGUNGEN - PREDIGTEN 1931 bis 1944, Dritte Auflage, München 1975 (1961)

V Fünfter Band SEMINARE - VORLESUNGEN - PREDIGTEN 1924 bis 1941 Erster Ergänzungsband Herausgegeben von Eberhard Bethge in Zusammenarbeit mit Otto Dudzus, München 1972

VI Sechster Band TAGEBUCHER - BRIEFE - DOKUMENTE 1923 bis 1945 Zweiter Ergänzungsband, München 1974

2 Werken over en rondom Bonhoeffer

DB *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer Theologe Christ Zeitgenosse, München 1983 (5e druk) (1967)

B *idem* Dietrich Bonhoeffer; in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, Reinbek bei Hambrug 1976

FP Wie eine Flaschenpost Okumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge Herausgegeben von Heinz Eduard Tödt in Zusammenarbeit mit Hans Pfeifer, Ferdinand Schlingensiepen und Ilse Tödt, München 1979

MW Die Mündige Welt

I Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers. Vorträge und Briefe, München 1959 (3e druk).

II Weissensee - Verschiedenes, München 1956.

III Weissensee 1959, München 1960, München 1960.

IV Weissensee 1961, München 1963, München 1963.

V Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928-1945, hrsg. von Jørgen Glentøj, München 1969.

Begegnungen

Wolf-Dieter Zimmermann (hrsg.), Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, 1969 (4e druk).

STELLINGEN

1. De burgerlijke utopie bevat meer dan burgerlijke ideologie.

2. De mening van H.D. van Hoogstraten "dat de medemenselijkheid of naastenliefde in zijn burgerlijke uitleg alle transcendentie heeft verloren" (vgl. Hans-Dirk van Hoogstraten, Niet zonder risico. Over geloof en marxisme. Een persoonlijk verslag van een groeiend inzicht, Baarn 1979, 26) vindt in de burgerlijkheid van het gezin Bonhoeffer haar ontkenning. Dietrich Bonhoeffer's gedachte van het 'er-zijn-voor-anderen' mag dan niet enkel (met van Hoogstraten, idem) als tegengesteld aan het burgerlijke, maar ook als bij uitstek burgerlijk worden verstaan.

3. De veronderstelling van G.P. Hartvelt in zijn artikel 'Paul Tillich: de moed om te zijn; een reisverslag' (vgl. Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Kampen 1984/3, 181-197, 181), dat Bonhoeffer's theologie wellicht een uitzondering is op de regel dat de ervaringen van 1914/18 trendsettend zijn geweest voor de westeuropese theologie van deze eeuw, verdient correctie.

4. Bonhoeffer's dissertatie Sanctorum Communio laat zich mede verstaan als een poging een bijdrage te leveren aan de zelfhandhaving van de persoonlijkheidscultuur, die hij in zijn academische klasse had leren kennen en die tijdens de republiek van Weimar met de ondergang werd bedreigd.

5. Bonhoeffer's christologie is fenomenologie.

6. De in 'Nachfolge' waar te nemen paradox tussen de oproep om te blijven, en die om uit te treden uit de civiele ordeningen, is niet met Hanfried Müller (Von der Kirche zur Welt, 241) te herleiden tot de inconsequente verhouding tussen het eerste (synoptische) en het tweede (paulinische) deel, maar ligt opgesloten in de eschatologische hoogspanning, waaronder en waarin het boek geschreven is.

7. Bonhoeffer's 'Ethik' verplicht de burger tot de christen en omgekeerd. Door deze wederzijdse apologie is het boek meer dan ideologie.

8. Het door Bonhoeffer in Tegel geschreven drama- en romanfragment staat, naar inhoud en vorm, niet in tegenstelling tot zijn latere 'theologie van de mondige wereld', maar bereidt deze voor.

9. Bonhoeffer's stelling uit 1935, dat Christus het subject is van de Psalmen, doet niets af aan het eigen karakter van het Oude Testament maar onderstreept het op christelijke wijze.
(Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Christus in den Psalmen, in: Gesammelte Schriften, II, München 1965 ^{2}, 294-302)

10. De N.B.G.-vertaling van 'πολιτεύεσθε' in Fillippenzen 1,27 met 'gedraagt', onderwaardeert de burgerlijke implicaties van het christelijke leven volgens het Nieuwe Testament.

11. Een reformatorische interpretatie van Luther's tweerijken-leer waarbij het religieuze en het politieke van elkaar gescheiden worden, is met een verwijzing naar de belangrijke rol die de keurvorst van Saksen heeft gespeeld bij de voortgang van de reformatie te bestrijden.
(Vgl. Heiko A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982, 33 vv.)

12. De positie van het vak evangelistiek binnen de vakgroep Systematische Theologie, zoals aan de Theologische Hogeschool der Gereformeerde Kerken te Kampen het geval, is behalve historisch verklaarbaar ook theologisch verdedigbaar. Behalve op de toegenomen noodzaak van externe, systematisch-theologische geloofsverantwoording temidden van een door wetenschap gestempelde, geseculariseerde westerse cultuur, kan men hiertoe ook verwijzen naar Abraham Kuyper's Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid (Kampen 1909, 2e druk, III, 456 vv.; 550 vv.). Daar is de stof voor de evangelistiek, behalve in de diaconiologische groep (in de Organische Laïek), ruimschoots voorhanden in de dogmatologische groep (met name in de Apologetiek).

13. De op een amsterdamse muur geschreven tekst 'Jezus redt', door anderen aangevuld tot 'Jezus redt het niet', tenslotte door derden voltooid als 'Jezus redt het niet alleen' is geloofsleer in graffity; hij weerspiegelt zowel in zijn wisselende inhoud, alsook in zijn wordingsgeschiedenis het trinitarische geheim van resp. Kerst, Goede Vrijdag en Pinksteren.

14. De 'Lecture non sacrifielle du texte évangélique', die René Girard in het kader van zijn cultuurtheorie onderneemt, is te beschouwen als een poging verder te gaan op het spoor van de door Bonhoeffer beoogde 'niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen'.
(Vgl. René Girard, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Paris 1978, 266 vv.)

15. De eschatologie fundeert, rechtvaardigt, roept op tot, bemoedigt en relativeert de christelijke ethiek. Zij kan zelf echter nooit als ethiek dienen.
(Vgl. Trutz Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, Band 1, 147)

16. De kerkelijke vredesbeweging zou duidelijker kerkelijk en krachtiger vredesbeweging zijn, naarmate ze haar werk minder als kruistocht en meer als schuldbelijdenis verstond en profileerde.
(Vgl. Keith W. Clements, A Patriotism For Today. Dialogue With Dietrich Bonhoeffer, Bristol 1984, 124 v.)

17. De theologische bemoeienis met het verschijnsel randkerkelijkheid vraagt, behalve om aandacht voor culturele processen als de secularisatie, ook om analyse van machtsstructuren in de kerkelijke gemeente, waarbij de verhouding tussen kern- en randgroepen onderzocht dient te worden.
(Vgl. J. Hendriks, De compositie van de gemeente, in: Buitensporig geloven. Studies over 'randkerkelijkheid', onder redactie van Dr. J.M. Vlijm, Kampen 1983, 186-205)

18. Preken is troosten.

19. Het beleidsvoornemen van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, inhoudende dat haar financiële steun aan o.m. de Eglise Réformée Néerlandaise te Parijs met ingang van 1988 zal worden stopgezet, dient om pastorale, apostolaire en oecumenische redenen te worden ingetrokken.

20. Een predikant verricht zijn werk des te geloofwaardiger, naarmate hij meer de illusie weet te wekken dat hij alle tijd heeft.

21. Het cultuurpessimisme dat zich van iemand meester zou kunnen maken na lezing van Bonhoeffer's verzuchting dat men in de trein "kaum zwei, drei Menschen ein Buch lesen sieht", wordt met een rit in de Parijse metro, op spitsuur ingeklemd staand tussen lezende Fransen, geloochenstraft.
(Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, II, 417)

Stellingen behorend bij het proefschrift van F. de Lange, Grond onder de voeten. Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer, Kampen 1985.

* die Welt von Gestern '(Stef Zweig) - le monde | hermafrodiet'
'Der Krieg 14-18'' - la grande guerre
- le soleil - die Sonne

+ 'errores corrigat benevolens lector'

DEEL I INLEIDING

HOOFDSTUK I DE THEOLOGIE EN BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER'

1 1 Een wijkende horizon?

Een van de eerste omvattende Bonhoeffer-studies was die van Heinrich Ott, Wirklichkeit und Glaube Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers Zij verscheen in 1966 (1) Tegelijk is het één van de weinige studies gebléven waarin uitdrukkelijk rekenschap wordt afgelegd van de wijze waarop de theologie van Bonhoeffer dient te worden geïnterpreteerd Het is Ott niet enkel te doen om een zindelijke interpretatie van Bonhoeffer s werk, maar vooral ook om de theologische actualiteit ervan Hij zet dan ook in met een schets van de theologische discussie van dat moment - met als brandpunten: het atheïsme-debat (de dood-van-God-theologie), de controverse Barth-Bultmann en de oecumenische dialoog - en wendt zich dan tot Dietrich Bonhoeffer, als "eine der hoffnungsvollsten Gestalten (vielleicht als die hoffnungsvollste) des modernen Protestantismus" (2) Ott verwacht veel van Bonhoeffer (3) Maar hij ziet zich daarbij voor twee moeilijkheden geplaatst Allereerst: het fragmentarische en experimentele karakter van Bonhoeffer s theologie, dat een eenduidige en omvattende interpretatie van zijn werk nagenoeg onmogelijk maakt Vervolgens - en daar gaat het ons hier vooral om - Bonhoeffer zelf is niet meer onder ons om aan het theologische gesprek-van-de-dag deel te nemen Maar zowel wat het eerste betreft (Bonhoeffer s theologie vertoont "eine seltene innere Einheitlichkeit" constateert Ott (4)) als ten aanzien van het tweede zijn de problemen gemakkelijk op te lossen: al hebben we enkel nog Bonhoeffer s *erfenis* in handen, hijzelf is "sachlich gesehen noch unser Zeitgenosse" (5) Want als theoloog spreekt hij onze taal, ziet zich geconfronteerd met dezelfde problemen antwoordt vanuit eenzelfde achtergrond - kortom: "seine Situation, *sein Horizont ist der unsrige* (curs fdl)" (6) Tot een Horizontverschmelzung - volgens de filosoof Gadamer een beslissend moment in elk verstaansgebeuren - hoeft het met Bonhoeffer, hoewel hij strikt genomen tot het verleden behoort, niet te komen Hij is onze theologische tijd- en zaakgenoot (7) Hoewel het verstaansproces altijd het karakter van een dialoog tussen tekst en uitlegger draagt, ligt dat in het geval Bonhoeffer er dik bovenop: hij lijkt immers nog onder ons "Die Interpretation darf also Bonhoeffer nicht zu einem Toten machen Denn in einem exemplarischen Sinne lebt er noch" Theologisch meepraten betekent: Bonhoeffer als gesprekspartner ontmoeten, "gleich als ob er noch unter uns wäre" (8)

Zoals gezegd: Ott schreef dit in 1966 We wenden ons nu tot een recentere Bonhoeffer-interpretatie. Een tekst van de bevrijdingstheoloog Gustavo Gutièrrez uit 1979, opgenomen in een nummer van Concilium met als thema: Christendom en burgerlijkheid' De titel van het artikel luidt: De grenzen van de moderne theologie; een tekst van Dietrich Bonhoeffer (9) De toonzetting is hier heel anders dan bij Ott Al acht Gutièrrez Bonhoeffer een theoloog die de uitdagingen van de moderne wereld met open vizier tegemoet heeft

willen treden, voor een antwoord erop kunnen we bij hem niet terecht (10). Waarom raakt Bonhoeffer slechts aan de grenzen van dit antwoord? Dat hangt samen, aldus de bevrijdingstheoloog, met het burgerlijk perspectief waarmee Bonhoeffer naar geschiedenis en maatschappij keek. En Gutièrrez heeft hierbij met name het oog op de theologie van de mondige wereld die Bonhoeffer tijdens de laatste fase van zijn gevangenschap in Tegel heeft ontwikkeld (11).

De moderne wereld moet eindelijk eens door de christenen in volwassenheid worden aanvaard: dat is de kern van Bonhoeffer's mondigheidstheologie, en Gutièrrez kan er alleen maar mee instemmen. Maar - en hier stuiten we dan op de grenzen van Bonhoeffer's denken - dat "de volwassen geworden mensheid zich vestigt in een wereld van verdrukking en armoede *komt niet binnen zijn horizon op* (curs. fdl)" (12). Gutièrrez constateert een gebrek aan maatschappij-analyse bij Bonhoeffer, hetgeen er toe heeft geleid dat hij niet heeft ingezien dat de moderne maatschappij en het moderne denken de burgerlijke klasse tot historisch subject hebben, "dat wil zeggen een sociale klasse, die de economische en politieke macht heeft overgenomen van de traditionele sectoren, en die een productie-methode heeft ontwikkeld, die nieuwe klassen voortbrengt" (13). Dat God tegenover de macht van de mondigheid slechts als lijdende en machteloze God in de moderne wereld aanwezig is - een baanbrekende intuïtie - heeft Bonhoeffer zo niet tot middelpunt van zijn theologie kunnen maken in de verwijzing naar de slachtoffers van die mondigheid. En bij de laatsten zal Gurièrrez ongetwijfeld denken aan Peru of aan de derde wereld in het algemeen.

Kunnen we Bonhoeffer nu dus als theologisch gesprekspartner afschrijven? Heeft Heinrich Ott hem misschien schromeloos overschat in zijn betekenis voor het moderne protestantisme? Neen, zegt ook Gutièrrez. Want in de grootsheid waarmee hij de historische grenzen van zijn onderneming heeft benaderd, en in de waarneming van de mogelijkheid van een ander perspectief (dat van de "Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Slechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnten, kurz der Leidenden", om het met Bonhoeffer zelf te zeggen (14)) kan hij ons de weg wijzen, als Mozes naar Kanaän. Verder niet weliswaar, want voor de overwinning op de "burgerlijke mentaliteit" kunnen we bij hem niet terecht: de moderne wereld wordt t.a.v. haar economische basis en haar sociale en ideologische niveau's door Bonhoeffer niet onder kritiek gesteld (15).

Twee teksten over Bonhoeffer. 1966 en 1979; Europa en Latijns-Amerika. "Bonhoeffer ist sachlich gesehen noch unser Zeitgenosse" tegenover "de historische grenzen van zijn onderneming"; "sein Horizont ist der unsrige", tegenover een "... komt niet binnen zijn horizon op". Wat kunnen we concluderen? Tweeërlei, denken we, en aan elke conclusie willen we een vraag ontlenen. Allereerst: Bonhoeffer's historische en theologische horizon lijkt steeds verder terug te wijken. Is er nu dan niet een 'Horizontverschmelzung' noodzakelijk wanneer we ons met de interpretatie van zijn theologie willen bezighouden? Wat bedoelt Gadamer, aan wie Ott de term ontleende er eigenlijk mee? En: wat moeten we dan verstaan onder de historische en theologische horizon van Bonhoeffer? De tweede conclusie sluit hierbij aan. Gutièrrez bracht Bonhoeffer's horizon op de noemer van diens burgerlijkheid. Blijkbaar acht hij deze term

bij uitstek geschikt om de verschuiving van perspectieven tussen Bonhoeffer en hemzelf onder woorden te brengen Doet hij dit - zo verbinden we aan deze conclusie onze vraag - terecht? M a.w tot hoever reikt hier de draagkracht van het woord burgerlijk ?

1 2 Burgerlijkheid in de hedendaagse theologie

Niet alleen Gutièrrez bezigt de term burgerlijk' Men komt haar in de theologie steeds vaker tegen (16) Als theologische tijdschriften de seismografen van de theologie kunnen worden genoemd, dan is het al genoemde thema-nummer van 'Concilium een veelzeggende graadmeter De introductie van het begrip in de theologie zal ongetwijfeld samenhangen met het gastrecht dat het marxisme binnen haar poorten verworven heeft Maar ook de toenemende rol van de menswetenschappen in de theologie zal er toe hebben bijgedragen dat we bij een kleine greep uit wat recente literatuur struikelen over het woord burgerlijk

J B Metz is - in het besef dat het burgerlijk tijdvak ten einde is - op zoek naar een theologie "jenseits bürgerlicher Religion", evenals ook E Schillebeeckx die "de verburgerlijking van het christelijk leven en van de kerken" aangrijpt als veld voor een tweede reformatie, even omvangrijk en ingrijpend als de eerste (17) O Jager wijst erop dat voor de theologie "het wezenlijke gevaar (blijkt) te schuilen in de verburgerlijking", terwijl G Th Rothuizen van mening is: "Zonder burgerlijkheid ( ) komt een mens niet rond - of minder parmantig gezegd - valt hij over de rand en gaat er áan" (18) Daarin wordt hij weer tegengesproken door H M Kuitert, die burgerlijke moraal achterhaalde moraal vindt (19)

Maar niet enkel de systematisch-theologische, ook de theologie-historische discussie benut de term D Schellong, bijvoorbeeld, in zijn onderzoek van de 19e eeuwse, duitse theologie (20) Of C.W Mönnich, die de hoofdlijnen van de geschiedenis van het protestantisme beschrijft in termen van burgerlijke emancipatie (21) Of G W Neven, die in de europese cultuur vanaf de 16e eeuw "de verburgerlijking van de christelijke vrijheid" ontwaart (22)

Zelfs de bijbelse vakken ontkomen niet aan een confrontatie met het woord: " ik meen dat de bijbel anti-burgerlijk is in de strikte zin van het woord", schrijft J Bonsen (23)

En tenslotte: ook de praktische theologie kan niet om het begrip heen G Heitink constateert echter: "Daarbij lijkt het begrip burgerlijk mij voorlopig meer ideologisch bepaald dan dat het empirisch kan worden geverifieerd " (24) Zou het woord burgerlijkheid dan ondanks zijn véélvuldig gebruik, toch niet altijd even zórgvuldig behandeld worden?

Ook de actuele Bonhoeffer-interpretatie neemt steeds vaker het woord 'burgerlijk in de mond (25) Naast Gutièrrez noemen we nogmaals J B Metz, naar wiens mening Bonhoeffer, tezamen met Karl Barth, in zijn theologische religiekritiek "das zutiefst Bürgerliche an der Religion erkannt" en op de gevaren ervan gewezen heeft (26) Bonhoeffer s pleidooi voor een religieloos christendom wijst volgens Metz op "die Ahnung von der Heraufkunft einer nachbürgerlichen christlichen Religion " (27), terwijl Bonhoeffer s ontmaskering van de goedkope genade in de Nachfolge "die trostlose Gnade der bürgerlichen Religion" aan het licht brengt (28) Op deze wijze vindt Metz in Bon-

hoeffer een reisgenoot in zijn zoektocht naar een religie aan gene zijde van het burgerlijke Maar wat moeten we dan met het verwijt van J Bonsen, dat Bonhoeffer's beschuldiging aan het adres van Barth, als zou deze een 'openbaringspositivisme' huldigen, op een misverstand van de burgerlijke ten aanzien van de dialectische (is: niet-burgerlijke) theologie berust (29)? Temeer wanneer Chr. Gremmels en H Pfeifer het hoofdstuk in hun studie over Bonhoeffer dat de theologie van de mondige wereld behandelt de titel "Kirche in der nachbürgerlichen Zeit" hebben kunnen meegeven (30)?

Bonhoeffer: een burgerlijk theoloog? (Bonsen); een theoloog op de grens van, maar nog steeds aan deze zijde van de burgerlijkheid? (Gutièrrez); een theoloog aan gene zijde van de burgerlijkheid? (Metz) - Spraakverwarring of meningsverschil? Of ligt de oorzaak van de geschetste tegenspraken niet alleen bij de interpretatoren en hun onhelder gebruik van het woord 'burgerlijk', maar misschien ook bij Bonhoeffer zelf? Hoe verhield hij zich tot het burgerlijke? En wat verstond hij eronder? Hoe burgerlijk is dan zijn theologie?

1 3. Bonhoeffer's 'Lof der Burgerlijkheid'

In 1978 verschenen de 'Fragmente aus Tegel': het drama- en het romanfragment, door Bonhoeffer tijdens zijn gevangenschap in Tegel geschreven. Renate en Eberhard Bethge wijzen er in hun inleiding op, hoe aan de uitgave ervan aarzelingen zijn voorafgegaan. De eerste tien jaar na Bonhoeffer's dood kwam de gedachte aan publicatie niet eens op. De Bonhoeffer-interpretatie concentreerde zich op diens 'zuiver' theologisch werk, en autobiografisch materiaal werd enkel aan de openbaarheid prijsgegeven voorzover het direct betrekking had op die theologie. Wie interesseert zich bovendien voor het privé-leven van een theoloog? En wat zou die interesse voor het verstaan van zijn theologie kunnen opleveren?

Maar biografie en theologie zijn niet te scheiden - en bij Bonhoeffer al helemaal niet Dat werd duidelijk na de verschijning van Bethge's indrukwekkende beschrijving van het leven en het werk van zijn vriend. Een vrucht van dit inzicht bleek de hernieuwde, met veel biografisch materiaal vermeerderde, uitgave van de gevangenisbrieven ('Widerstand und Ergebung') in 1970, voor het eerst door Bethge in 1951 uitgebracht. Maar ook in 1970, werd de publicatie niet dan na aarzelingen ondernomen (31) In 1974 volgde de uitgave van de zesde band van de 'Gesammelte Schriften', eveneens tot de nok toe gevuld met autobiografische stof In zijn voorwoord schrijft Bethge dan: "Die Milieubestimmtheit Bonhoeffers, seine psychologische Determinanten werden sichtbar", en hij constateert: "So charakterisiert diesen Band weniger die Frage: Was hat dieser Mann gesagt?, als vielmehr die andere: Wer ist er gewesen?" (32) Hij acht het niet toevallig dat er nu Bonhoeffer-studies verschijnen die de psychologie van de man analyseren (zoals die van M.F M. van den Berk (33)), en hoopt dat Bonhoeffer's theologie er beter verstaanbaar van wordt, "nachdem der zeitliche Abstand von Bonhoeffer heute manch einem kaum mehr überbrückbar scheint" (34). De afstand groeit en Bonhoeffer wordt steeds minder tijdgenoot Kennis van Bonhoeffer's biografie en haar historische bedding is niet meer de luxe van een voyeur, maar een verstaansvoorwaarde voor zijn theologie

De Fragmente aus Tegel gaven voor het eerst volledig (35) inzicht in de familiekroniek die Bonhoeffer in de gevangenis is begonnen te schrijven Hij herwint er zijn verleden mee, door met literaire middelen de hem vertrouwde, burgerlijke cultuur te herscheppen die de oorlog en haar aanstichters hem hadden ontnomen Bonhoeffer haalt met behulp van deze Lof der Burgerlijkheid (zo luidt de ondertitel van de italiaanse uitgave (36)) zijn verloren horizon terug. Een liefdesverklaring noemt Bethge het (37), waarin Bonhoeffer zonder onderscheid (maakt liefde niet blind?) het milieu waaruit hij stamt uittekent: het duitse Bildungsbürgertum van eind 19e, begin 20e eeuw, dat - en hier betrof het zijn eigen familie - kon bogen op tradities die teruggingen tot de 13e eeuw en wortelden in de trotse stadsburgerij van de vrije rijkssteden

Hoe moet men deze schetsen benaderen? Moet men hen als een regressie geschouwen tot op een niveau dat Bonhoeffer zelf theologisch en biografisch al lang ontgroeid was (38)? In hoeverre draagt een analyse ervan bij tot een beter beeld van de auteur? Maken ze hem niet burgerlijker dan hij in werkelijkheid was (39)? Bespeurt Bonhoeffer ook zelf niet de begrenzingen van zijn klasse-achtergrond en lukt het hem in zijn latere theologische fragmenten niet deze te transcenderen (40)? Onze nieuwsgierigheid naar het thema Burgerlijkheid bij Bonhoeffer is door de 'Fragmente aus Tegel gewekt Maar daardoor niet alleen Want wat moeten we bijvoorbeeld denken van de jonge Bonhoeffer die in zijn dissertatie Sanctorum Communio' (1927) opmerkt "dass unsere Kirche bürgerlich sei" en dat de toekomstige kerk dat beslist niet zal zijn (41)? En hier gebruikt hij het woord allerminst in vleiende zin! Van de Bonhoeffer uit Barcelona (een jaar later) moet Bethge kwijt: "Erstaunlich wie bürgerlich die Zeitanalyse in den Vorträgen ausfällt . " (42) En de verwarring neemt alleen maar toe wanneer we Bonhoeffer in het Berlijn van 1932 horen zeggen (in zijn colleges theologiegeschiedenis) dat Paul Tillich het achterliggende tijdvak als burgerlijk gekenmerkt heeft en het "bereits als erledigt" heeft beschouwd, maar dat het niettemin één van de meest interessante periodes is geweest (43) Dan, in 1936, lijkt er wéér een andere Bonhoeffer te zijn opgestaan Wat bedoelt hij als hij dan de opmerking maakt: "Man kann nicht mehr wie früher, in seiner bürgerlichen Existenz zugleich eine christliche Existenz führen " (44)? Kon dat vroeger dan wel, en waarom nu niet meer? De opmerking schijnt hij 4 jaar later in elk geval vergeten te zijn als hij in zijn 'Ethik weer een pleidooi voert voor het goed-burgerlijke, en constateren moet: " das Gute - in seinem bürgerlichen Sinne - verfiel dem Gelächter" (45) Geen wonder dat hij dan in het drama en de roman van Tegel "eine Rehabilitierung des Bürgertums" ondernemen wil (46)!

Een vluchtige blik op, een losse greep uit Bonhoeffer en de burgerlijkheid Maar reden genoeg om door te vragen naar de plaats van het burgerlijke in de biografie en de theologie van Dietrich Bonhoeffer Dat willen we ook in deze studie doen. Als theoloog, en dan binnen het kader van de evangelistiek, voorzover dat vak zich nadrukkelijk rekenschap probeert af te leggen van de vraag naar de verhouding van het christelijk geloof tot de moderne westerse cultuur temidden waarvan het beleden wordt

Maar hoe verhouden zich nu biografie en theologie tot elkaar en wat is de plaats van zo'n onderzoek naar de burgerlijkheid bij Bon-

hoeffer binnen de theologie? We grijpen voor de beantwoording van deze vragen terug op de wijze waarop Heinrich Ott zich rekenschap heeft afgelegd van zijn interpretatiemethode en de vragen die wij daar, na de confrontatie met Gutièrrez, bij hebben moeten stellen. De centrale begrippen die hierbij een rol spelen (zoals 'horizon' en 'gesprek') zijn ontleend aan de hermeneutiek van H.G. Gadamer In het nu volgende willen we wat uitvoeriger bij zijn verstaansleer stilstaan, in de hoop de vraag naar het theologisch kader waarbinnen ons onderzoek geplaatst moet worden en waaraan het tegelijk zijn belang ontleent, preciezer te beantwoorden. We komen dan als vanzelf tot een probleemstelling.

HOOFDSTUK 2 THEOLOGIE IN GESPREK

2 1 Interpretatie als gesprek

De interpretatie van teksten uit het verleden - aldus Gadamer - lijkt op het voeren van een gesprek (1) Deze weinig opzienbarende constatering staat aan het einde van een lang en diepgravend onderzoek naar de vraag: hoe is 'verstaan mogelijk? Twee momenten van deze afgelegde weg willen wij hier er uit lichten

In de eerste plaats: wij kunnen pas iets verstaan wat uit het verleden tot ons komt vanuit de filosofische grondervaring dat ons mens-zijn eindig is Tot dit inzicht komen we immers wanneer we beseffen dat ons iets overkomt dat we van te voren niet kenden en in de hand hadden: een echte geschiedeniservaring (2) Het verleden overkomt ons, het overspoelt de korte spanne tijds die wij met onszelf opvullen Zo kan 'interpreteren' nooit betekenen: een onafhankelijk subject (de onderzoeker) krijgt een willekeurig object (het historisch fenomeen) in zijn greep - zoals een 19e eeuws natuurwetenschapper dat nog met de natuur meende te kunnen doen Neen, men is tegelijk object en subject van verstaan, en men staat midden in de geschiedenis waarvan men een klein fragment zou willen interpreteren. En dat geldt ook van het te onderzoeken historisch moment: dat het tegelijk object en subject is, weerloos moet wachten totdat iemand het opnieuw ter sprake brengt, maar tegelijk in staat zich als onderdeel van een traditie onweerstaanbaar op te dringen

Vervolgens (want daarom is het de theoloog veelal te doen): niet als historicus, maar als hermeneut wenden we ons tot het verleden, als het ons allereerst gaat om teksten die we willen verstaan, eerder dan om gebeurtenissen die we willen duiden M.a w.: het gaat ons om overlevering die ons in de gedaante van taal verschijnt en ons zo toe-spreekt. Een tekst als object beschouwen en zo alleen, betekent dan ook: hem monddood maken Gadamer benadrukt dan ook het subjectkarakter van een stuk tekst uit het verleden: " sie ist *Sprache*, d.h sie spricht von sich aus wie ein Du Ein Du ist nicht Gegenstand, sondern verhält sich zu einem " (3) Maar let wel: " so *wie* ein Du"; d.w z de hermeneutische ervaring is geen gesprek maar lijkt erop Want de auteur van de tekst (en hier moeten we Ott tegenspreken) hebben we niet meer onder ons en het zal ons ook niet lukken deze 'objectief , a h w achter de tekst, te herscheppen Het 'Du achter de tekst zal altijd de trekken van het 'Ich' ervoor vertonen, omdat de tekst zelf onderdeel geworden is van een overleveringsgeschiedenis waarin zowel 'Ich als Du' betrokken zijn geraakt Zelfs al verplaatst men zich in de situatie van de ander, dan nog zal men deze ander in zijn anders-zijn verstaan in het bewustzijn dat men *zich* in de situatie van de ander verplaatst heeft (4)

We kunnen dus niet doen gleich als ob Bonhoeffer noch unter uns wäre Maar dat neemt niet weg dat Ott terecht de interpretatie van de theologie van Bonhoeffer als een dialoog schetst We kunnen veel aan de fenomenologie van het gesprek ontlenen, als het er om gaat een verstaansproces te begrijpen, aldus Gadamer "Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung " (5) Want wat is bijvoorbeeld het doel van een hermeneutische onderneming? Net als in een gesprek

gaat het er in een interpretatie ook om "dass jedes Verstehen und jede Verständigung eine Sache im Auge hat, die vor einen gestellt ist " (6) Het gaat er in beide gevallen om dat men het eens wordt over iets Hermeneutiek is geen vrijblijvend onderonsje, maar een zakelijke onderneming waarbij men gemeenschappelijke belangen heeft Zo gaat het in de theologie om de zaak van het christelijk geloof En voorzover de theologie zich als hermeneutische wetenschap verstaat, kunnen we zeggen dat het haar te doen is om een antwoord op de vraag: wie is God voor ons vandaag? Zowel de vraag als het antwoord erop kommen niet uit de lucht vallen Christenen komen wat beide betreft niet uit zonder de bijbel, en zo is theologische hermeneutiek in de eerste plaats een gesprek' met de Schriften Maar niet uitsluitend Zij treedt ook in gesprek met de theologische traditie Want christenen van alle tijden en plaatsen hebben op hun wijze in omgang met de bijbel binnen hun eigen ervaringshorizon dezelfde vraag (wie is God voor ons vandaag?) gesteld en beantwoord

Al met al een indrukwekkende 'Uberlieferungszusammenhang (Gadamer), waarbinnen we ook de theoloog en christen Dietrich Bonhoeffer ontmoeten "Was mich unablässig bewegt," schrijft ook hij, "ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist " (7); "Wer ist Gott?"; "Was ist eigentlich christlicher Glaube?"; "Was glauben wir wirklich?" - allemaal vragen die hem evenzeer hebben bewogen als zij ons nu nog doen (8) Dáárom gaan we met hem een gesprek' aan, vanuit (in de terminologie van Gadamer) de "Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile" dat het zin heeft om de vraag naar God te stellen en er een antwoord op te zoeken binnen de christelijke traditie Kan Bonhoeffer ons hier verder helpen? D.w z met zijn manier van vragen stellen en zijn zoeken naar een antwoord? Voorwaarde is in de eerste plaats dat wij ons door hem verder willen laten helpen: openstaan voor datgene wat zijn teksten ons te zeggen hebben Maar ook dan zijn we nog lang niet verzekerd van een moeiteloze conversatie

2 2 Het haperende gesprek en het verschil in horizon

We benaderen een tekst nooit blanco We brengen verwachtingen met ons mee en lezen de tekst bij voorbaat al op een bepaalde 'zin' die wij ons van zijn geheel hebben voorgesteld Maar vanaf het moment dat we de eerste regel gelezen hebben valt de tekst ons in de rede en begint het 'gesprek' De tekst brengt zijn eigen zin ter sprake, stukje bij beetje Hij corrigeert, bevestigt, of werpt de opvattingen van de lezer omver Hij verplicht ons telkens opnieuw een poging te ondernemen de betekenis van de gehele tekst te construeren (9) De hermeneutische cirkel wordt rond, "die Bewegung des Verstehens vom Ganzen zum Teil und zurück zum Ganzen" wordt in gang gezet (10). In het ideale grensgeval zal er zo sprake zijn van een "volkommene Einheit von Sinn" 'We begrijpen het!', zeggen we dan; wijzelf zouden de schrijver van de tekst kunnen zijn

Maar meestal is het tegendeel het geval Het gesprek' hapert Vol vertrouwen zijn we (bijvoorbeeld een theologische) tekst genaderd Bekende woorden uit een lange traditie komen ons tegemoet, en toch: we begrijpen niet wat er wordt bedoeld Omdat daar misschien - zo overkwam het ons zojuist bij Bonhoeffer - het woord 'burgerlijk

in de weg staat "Woorden als burgerlijk roepen allerlei beelden op die het gesprek bemoeilijken", zegt J B Metz, die het zelf veelvuldig gebruikt (11) De woorden en zinnen rijgen zich niet tot een zinvol patroon aaneen Het is aldus Gadamer, "die Erfahrung des Anstosses ( ) den wir an einem Text nehmen - sei es dass er keinen Sinn ergibt; sei es,dass sein Sinn mit unserer Erwartung unvereinbar ist." (12) Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer wij - gewend negatief over het burgerlijke te oordelen - opeens van een liefdesverklaring horen spreken Of wanneer wij - levend in een na-burgerlijk tijdvak - niet meer weten wat dat is: burgerlijkheid De tekst plaatst ons zo in een merkwaardige mengeling van gevoelens van vertrouwdheid en bevreemding (13) En dáár en dán verkrijgt het 'gesprek' eerst hermeneutisch karakter: "In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutiek" (14) De breuk in het verstaan vraagt er om geheeld te worden, terwille van de zaak waarom we het 'gesprek' zijn aangegaan. En als eerste stap in deze richting gaan we dan na waar de storing in de communicatie vandaan komt. Waardoor hapert het gesprek?

Om tal van redenen misschien Bijvoorbeeld omdat de tekst slordig en inconsistent in elkaar zit Dan rest ons niets anders dan hem terzijde te leggen (15) Maar waarom zou het aan de tekst liggen en niet aan onszelf? Wij staan immers niet neutraal tegenover de tekst en bovendien: wij staan tegenóver hem In beide gevallen speelt ons onze subjectiviteit parten: het behoort nu eenmaal tot ons mens-zijn dat we "begrenzt und auf mannigfaltige Weise bedingt" zijn (16) We leven en denken, lezen en verstaan vanuit een bepaalde en beperkte historische en maatschappelijke situatie En de term die Gadamer voor deze stand van zaken wil reserveren kennen we al: het begrip Horizont "Wir bestimmen den Begriff der Situation eben dadurch, dass sie einen Standort darstellt, der die Möglichkeit des Sehens beschränkt Zum Begriff der Situation gehört daher wesenhaft der Begriff des Horizontes. Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfasst und umschliesst, was von einem Punkte aus sichtbar ist " (17) Het is een metafoor die Gadamer overneemt uit het filosofisch spraakgebruik, waarin zij sinds Husserl en Nietzsche wordt benut om zowel de gebondenheid en de bepaaldheid van het denken als de mogelijkheid tot verbreding van het geestelijk blikveld aan te duiden Wie geen 'horizon bezit, ziet niet verder dan zijn neus lang is en waardeert enkel het voor de hand liggende Wie er wel één heeft, kan het nabije zowel overzien alsook in bredere verbanden plaatsen. Iemand s horizon ligt dus niet bij voorbaat vast door zijn historische en maatschappelijke geconditioneerdheid, maar de reikwijdte ervan kan en moet aldus Gadamer "ausgearbeitet" worden, bijvoorbeeld in de studie van de geschiedenis, het 'gesprek met de traditie Want het worstelen met dezelfde vragen als die we daar aantreffen overspringt de eigen ervaringscontext en schept een gezamenlijk blikveld dat gedeeld wordt door allen die aan dit gesprek deelnemen: de interpretatoren zowel als de tekst En in deze zin wil Gadamer van een '*hermeneutische horizon*' spreken uitgangspunt voor het zakelijk gesprek met de traditie: "die Gewinnung des rechten Fragehorizontes für die Fragen die sich uns angesichts der Uberlieferung stellen" (18) Deze hermeneutische horizon zegt Heinrich Ott met Bonhoeffer te delen: de ideale uitgangspositie voor de theologische dialoog, omdat de voorwaarden ervoor "in besonderer Reinheit" aanwezig zijn.

De horizonten zijn versmolten tot één (19).

Maar wat moet er gebeuren wanneer dit niet het geval is? Wanneer de horizonten van tekst en interpreet (bijvoorbeeld die van Bonhoeffer en die van ons) ten opzichte van elkaar verschuiven? Dan moeten we opnieuw het woord 'horizon' invoeren, maar nu in andere zin: voorafgaand aan en de basis vormend voor wat we zo even de hermeneutische horizon genoemd hebben Ook dan gebruikt Gadamer het, "insbesondere, wenn wir den Anspruch des historischen Bewusstseins meinen, jede Vergangenheit in ihrem eigenen Sein zu sehen, nicht von unseren zeitgenössischen Massstäben und Vorurteile aus, sondern in ihrem eigenen *geschichtlichen Horizont.*" (20) Voorwaarde voor het verstaan van een tekst is immers altijd dat men zich rekenschap aflegt van de historische en maatschappelijke context waarin hij is ontstaan? 'Horizon' is dan de metafoor die het totaal van deze context, alsook de grenzen die deze context oplegt aan de inhoud van de tekst en het blikveld van de interpreet, alsook het perspectief van waaruit beide de wereld bezien, op het oog heeft

Er moet dus heel wat gebeuren voordat er een 'gesprek' vanuit een gedeelde hermeneutische horizon kan plaatsvinden Zij smelt niet zonder noeste voorarbeid inéén "Daher ist es die beständige Aufgabe, die voreilige Angleichung der Vergangenheit an die eigenen Sinnerwartungen zu kennen Nur dann wird man die Überlieferung so hören, wie sie sich in ihrem eigenen anderen Sinne hörbar zu machen vermag " - "Aus diesem Grunde gehört notwendig zum hermeneutischen Verhalten *der Entwurf eines historischen Horizontes*, der sich von dem Gegenwartshorizont unterscheidet (curs fdl) " (21)

2 3. Probleemstelling

Gutièrrez tegenover Ott: 1979 tegenover 1966 De horizonten verschuiven, maar het is ons nog steeds om dezelfde zaak (die van het christelijk geloof) te doen. We achten daarom nog steeds het gesprek met de theologie van Bonhoeffer van belang, maar zien ons nu met het voorwerk daartoe geconfronteerd: een schets te geven van de historische en maatschappelijke context waarbinnen hij theologiseerde, 'Entwurf eines historischen Horizontes' Dat is het eerste wat we ons in deze studie voornemen te gaan doen, en we zullen onze handen er aan vol hebben. Niet dat we deze context hier uitputtend en alomvattend zouden kunnen beschrijven, dat is onmogelijk Maar we wagen het erop, met Gutièrrez, deze historische horizon van Bonhoeffer s theologie met het begrip 'burgerlijk' te duiden, in de overtuiging dat daarmee enkele wezenlijke momenten in het maatschappelijk en historisch krachtenveld waarbinnen hij leefde en dacht zijn omschreven. We voeren hiermee een sterke vereenvoudiging - onmisbaar hulpmiddel van wetenschappelijke arbeid - in: slechts een paar hoofdlijnen worden benadrukt en uitgetekend, terwijl vele andere op de achtergrond blijven of juist tegen de achtergrond van déze lijnen naar voren worden gehaald. "Übersicht gewinnt nur, wer vieles übersieht." (22)

Naast vereenvoudigingen leggen we ons ook beperkingen op. Het ontwerp van een historische horizon is immers geen doel op zich, maar middel: slechts van belang voorzover het een functie vervult voor de interpretatie van de theologie van Dietrich Bonhoeffer Een noodzakelijk tussenstapje ("nur ein Phasenmoment", zegt Gadamer (23)) op weg

naar een zakelijk gesprek in ons geval over de vertolking van het christelijk geloof Niet meer, maar ook niet minder We kunnen er niet om heen, en nu Bonhoeffer s horizon een andere dan de onze geworden lijkt te zijn moeten we ook flink de tijd er voor nemen Dat willen we hier ook doen Even verdwijnt de zaak van het christelijk geloof dan naar de achtergrond, om ruimte te scheppen voor het stellen van vragen aan Bonhoeffer die er op uit zijn "um ihn kennenzulernen, d.h um seinen Standort und seinen Horizont zu ermessen Das ist kein wahres Gespräch, d h es wird darin nicht die Verständigung über eine Sache gesucht, sondern alle sachliche Inhalte des Gespräches sind nur ein Mittel, um den Horizont des anderen kennenzulernen." (24) Terwille van het gesprek in kerk en academie verlaten we beide even en zoeken Bonhoeffer thuis op "Wenn ich Ihnen nun mal hier meinen Hintergrund zeigen könnte!", schrijft Bonhoeffer op 27 10 1936 aan Erwin Sutz, nadat hij bij deze thuis op bezoek is geweest "Das würde wahrscheinlich noch einen Schritt weiter zum gegenseitigen Verständnis führen " (25) We nemen de uitnodiging aan en delen de verwachting die Bonhoeffer er bij uitspreekt. Het zal blijken dat dan de kennismaking vergemakkelijkt zal worden door het gebruik van het woord burgerlijk

Niettemin is dit alles slechts overgang tot en voorwerk voor het eigenlijke hermeneutische gesprek met Bonhoeffer s theologie Niet minder, maar ook niet meer Deze dialoog (over wat Bonhoeffer s antwoord op de vraag naar wie God voor hem toen en daar was voor dat van ons hier en nu betekent) wordt door anderen gevoerd Maar desondanks kunnen we het niet laten; we mengen ons er in. Telkens maar even weliswaar, daar wij ons voelen uitgedaagd door Bonhoeffer zelf, bijvoorbeeld als hij zijn burgerlijkheid samen ter sprake brengt met het christelijk geloof of wanneer hij veronderstelt dat de komende kerk niet burgerlijk zal zijn (26) Dan verplaatst zich de context van ons gesprek van 'thuis weer naar academie en kerk We houden ons dus in, en beperken de inhoud van het gesprek tot voorzover het de betrekking van het christelijk geloof tot de *burgerlijkheid* aangaat, èn voorzover het hierin de burgerlijkheid *bij Bonhoeffer* betreft Maar toch zijn we dan volop in gesprek geraakt, er zelf in betrokken. Dan blijken wij opeens ook stilzwijgend een opvatting over burgerlijkheid te hebben die het wel of niet eens is met wat Bonhoeffer er onder verstaat Meestal dat laatste als we tenminste deel hebben aan het cultureel en theologisch klimaat van nu, waarin het burgerlijke nauwelijks nog op instemming kan rekenen zonder dat hierbij echter helder wordt wat onder dit burgerlijke wordt verstaan Ons begrip van burgerlijkheid lijkt m.a w één van die "undurchschaute Vorurteile" te vormen, "deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht" (27) In de dialoog met de theologie van Bonhoeffer stuit nu vooroordeel op vooroordeel, het zijne op het onze Hoe nu verder?

Gadamer benadrukt keer op keer dat het een misvatting is te denken dat de "wesenhafte Vorurteilshaftigkeit alles Verstehens" een belemmering zou kunnen vormen in het hermeneutische proces (28) Zij maakt immers verstaan eerst mogelijk want is met ons mens-zijn gegeven Verstaan is niet het ontkennen van je eigen vooroordelen, het uit je eigen horizon stappen, maar het doen ineenvloeien van andermans en eigen horizon, waarbij deze twee zich net zo lang voortdurend

en wisselend tegen elkaar zullen aftekenen ("Abheben" (29)), totdat de ene gemeenschappelijke en ongedeelde hermeneutische horizon als gespreksbasis is ontstaan. Vooroordelen kunnen hierbij voor- en nadelen hebben, het verstaan in de weg staan maar ook eerst mogelijk maken, emotionele gevoelsblokkades vormen, maar ook als scherpe, intuïtieve greep dienst doen. In een kritische hermeneutiek, aldus Gadamer, komt het er nu op aan, de ware van de valse vooroordelen te scheiden (30). Hoe vindt deze schifting plaats? Door ons van onze vooroordelen bewust te worden, ons te leren beheersen, zodat wij niet de te interpreteren tekst telkens voor de voeten lopen. Uit het oogpunt van fatsoen lijkt het in eerste instantie wat vreemd wanneer wij in de kennismaking met Bonhoeffer eerst zelf uitgebreid het woord nemen (zoals wij hieronder zullen doen), maar uiteindelijk zal het eerlijker en dus ook fatsoenlijker zijn eerst zelf onze kaarten open op tafel te leggen. Wij zouden Bonhoeffer eens kunnen laten buikspreken Het hermeneutische gesprek vraagt van ons een luisterhouding, waarbij wij onze eigen vooroordelen niet ontkennen maar uitspreken om ze vervolgens onbezwaard te kunnen opschorten (31) Tijdelijk weliswaar, want het is de bedoeling van de dialoog dat in een wisseling van vraag en antwoord beider vooroordelen op het spel worden gezet, zodat tenslotte "eine Verwandlung ins Gemeinsame hin" plaats vindt, "in der man nicht bleibt was man war" (32). Spreken (en dan ook alleen *zelf* spreken) en luisteren (en dan ook alleen *luisteren*): dat is het model voor een zindelijke dialoog.

Resumerend en concluderend komen we tot de volgende *probleemstelling* voor deze studie:

Het thema 'Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer' omvat een tweetal onderling samenhangende aspecten. In de eerste plaats: burgerlijkheid als *moment uit de historische horizon* van de theologie van Bonhoeffer. Vervolgens: burgerlijkheid als *onderwerp van gesprek* in de dialoog met de theologie van Bonhoeffer over de vertolking van het christelijk geloof. De dialoog beperkt zich dan tot Bonhoeffer's eigen opvatting over de betekenis van het burgerlijke voor het christelijk geloof (zijn 'vooroordeel') binnen zijn eigen historische en maatschappelijke context

De volgende opgaven nemen we ons voor:

a We zullen allereerst voor onszelf de vraag: Wat is burgerlijk? moeten beantwoorden (ons '*vooroordeel*')
b. Dan zullen we met behulp van dit begrip de historische en maatschappelijke achtergrond van waaruit Bonhoeffer leefde en werkte schetsen (zijn '*historische horizon*')
c. Vervolgens willen we nagaan hoe het burgerlijke, dat als 'historische horizon' van en als 'vooroordeel' in Bonhoeffer's theologie aanwezig is, zich verhoudt tot ons eigen vooroordeel omtrent burgerlijkheid en haar verhouding tot het christelijk geloof (het '*gesprek*'). Maar hier beperken we ons sterk: nl. tot Bonhoeffer's *eigen* vertolking van het christelijk geloof binnen *zijn* 'historische horizon' toen en daar.

De onderdelen a, b en c worden afzonderlijk tot thema gemaakt, maar komen ook verspreid aan de orde. Er laat zich constateren, dat eerst a, dan b zich in deel II van de studie concentreren (II.2 1. - II.2 5., resp. II.2.6 en II.2 7 en de excurs II.3.), terwijl opnieuw b (want daar is het ons vooral om te doen) en vervolgens c in deel

III aan de orde komen

DEEL II W A T I S B U R G E R L I J K ?

HOOFDSTUK 1 METHODISCHE OVERWEGINGEN

1 1 Het gebruik van een woord

Het woord 'burgerlijk lijkt eerder thuis te horen in een pamflet dan in een wetenschappelijk werk, eerder op straat dan in de academie Het lijkt meer wapen dan begrip, meer strijdleus dan argument Bliksemafleider voor samenballende emotie, geen instrument van heldere analyse De affectgeladenheid: dat is het eerste dat ons opvalt bij het gebruik van het woord burgerlijk

Het tweede: de veelal negatieve lading die eraan geschonken wordt De burger - drager der burgerlijkheid - staat onder kritiek. "Het burgerlijke, zo schijnt het, is het verachtelijke, het banale, het middelmatige, het corrupte " - "Nichts is bürgerlich was Kraft, Bedeutung und Zukunft hat " (1) Zomaar twee uitspraken die gemeen hebben dat het er in uitgesproken oordeel onomkeerbaar is

Welke beelden roept de burger zoal op, en welke eigenschappen worden hem toegedicht? De burger is de egoïst, de machtswellusteling, de imperialist, zelfverzekerd en berekenend uit op overheersing (2) Maar hij is ook de benepen en geborneerde denker de te voorzichtig levende mens die risico s mijdt en bang is voor het onbekende, eerder rijp voor medelijden dan voor verguizing De burger is kapitalist en kantoorklerk, bourgeois en burgerman. Zijn naam, aldus Iring Fetscher, wordt tot samenvatting van de dienstklopper, de stijve hark, de egoïst, het geborneerde mannetje - en hij voegt er veelbetekenend aan toe: enzovoort. Want wat verbindt zo'n reeks meer dan de gedeelde minachting?

De kritiek op de burger is niet van vandaag of gisteren We kunnen er al ruimschoots voor terecht in de 19e eeuw, waar zij één van de centrale themata van het culturele leven vormde (4) Behalve namen als Marx, Nietzsche en Kierkegaard kunnen ook die van Ibsen, Strindberg, Tolstoi, Dostojevski en van Gogh genoemd worden Zowel in de romanticus als in de socialist de bohemièn als de expressionist vond de burger een tegenstander En hoewel deze eeuw (die tegelijk das bürgerliche Jahrhundert genoemd kon worden) wat de burgerkritiek betreft de kroon spant kunnen we voor de minachtende klank in burgerlijk veel verder terug Al in het adellijke Frankrijk van de 17e en 18e eeuw moest men goed op zijn woorden letten, of men kreeg te horen dat zijn taalgebruik vulgair, dus burgerlijk' rook (5) Ernst Nolte voert ons nog verder terug, door de negatieve karakterisering van het woord haar oorsprong te laten vinden in de hoogmoed van de adellijke krijgsman, die verachtelijk op de spaarzame levenswijze van de burger neerzag (6) De adel dus als eerste criticus en tegenpool van de burger Maar in zijn voetspoor volgen geestelijkheid boeren, kunstenaars en jeugd om maar een greep te doen Want de burger roept overal zijn antipode op, tot bij de fascisten toe "Der Bürger is an allem Schuld", schreef de nationaalsocialist M H Boehm in 1933 en hij sprak daarmee alleen maar zijn Führer na, die in Mein Kampf al gesproken had van een machteloos geworden burgerij en het "Ende der bürgerlichen Welt" (7)

En kent ook de theologie niet haar burgerkritiek? We hebben Kierkegaard al genoemd, maar wat te denken van Karl Barth? Betekent voor hem de verburgerlijking van het evangelie niet dat de mens uit zelfverdediging en drang tot zelfbehoud zich aan het Woord onttrekt en zo het eigenlijke subject is van de door Barth zo verguisde natuurlijke theologie (8)? Maar ook Paul Tillich willen we niet vergeten, die in 1926 de geest van de burgerlijke maatschappij omschreef als de 'in zichzelf rustende eindigheid', en in een dwarsdoorsnede van heel de samenleving de fronten aanwees waar men zich van deze (juist religieus gezien) verfoeilijke levensvorm af ging keren (9) Te onzent konden we bij H.C Touw terecht die (op Karl Barth georienteerd) De burgerlijkheid der kerk' aan de kaak stelde, en bij (de al evenzeer door Barth beïnvloede) K.H Miskotte, die aan de burgerlijkheid verweet dat zij "de radicale diepten der Heilige Schrift verbloemd" had (10)

Zo gezien lijkt H J Heering er niet ver naast te zitten als hij opmerkt dat in de 20e eeuw zich niemand burgerlijk meer durft te noemen (11) Maar toch een beetje Want al gebeurt het dan minder vaak en hartstochtelijk dan in vroeger tijden (12), toch wordt het burgerlijke ook nu nog positief bejegend, zelfs van harte ondersteund "Ich wünschte einen Bürger zu sein", sprak Th Mommsen aan het eind van de 19e eeuw, maar H J Baden zegt hem dat midden in de 20e eeuw nog na De burger leeft nog in hem, en "bekennt sich zu diesem Titel und trägt ihn mit Stolz" (13) Hij erkent weliswaar ook de kritiek op het burgerlijke, maar acht deze slechts van toepassing op de caricatuur die het jammergenoeg vaak van zichzelf heeft gemaakt Lyrisch spreekt Baden dan ook over de burger die deze kritiek in zich verwerkt heeft, als zou in hem de "Pleophanie des Seins" aanschouwelijk worden (14) Dat is geen passie meer, dat is religie

Minder hoogdravend, maar even beslist nam bij ons J Huizinga het in de jaren voorafgaande aan de tweede wereldoorlog, onder de dreiging van het fascisme, op voor de burger en hij deed dat ook nadien (15) Zijn leerling Jan Romein, hoewel historicus als marxist, moest erkennen dat de burgerlijkheid de nederlander in het bloed zit, en sprak vervolgens zijn liefde ervoor uit: "Wij houden van die burgerlijke mens, omdat wij het zelf zijn " (16)

Ook in de theologie staat Bonhoeffer met zijn 'Lof der burgerlijkheid' niet alleen A.A. van Ruler bijvoorbeeld stond naast hem toen hij vol hield dat "de burgerlijkheid als enig mogelijke vorm der christelijke existentie achtergronden en uitzichten heeft" De burger is het best mogelijke incognito voor de christen en omgekeerd: de ware christen is de beste burger (17) En dezelfde Miskotte, die we zojuist tegen het burgerlijke hebben horen ageren, kunnen we er ook vóór laten spreken: "De burgerlijkheid, tussen de extremen zo schamel, als evenwicht blijkbaar zo labiel, blijft ons beste deel, is onze hoogste cultuur, is het zuiverst doorgloeide ethos en met-dit-al toch slechts een weerglans en een opgericht teken, dat het moreel van een volk hangt aan de kennis van Christus" (18) "slechts " - maar wat brengt Miskotte er een pathos voor op de been!

Zelfs in 1981 moet de filosoof Strasser erkennen dat, al zullen we 'De burger voorbij' moeten, we de burgerlijke deugden niet kunnen missen (19) Daar wordt hij door de zgn volksmond enkel in bevestigd: spreekt die niet over burgerzin, burgerplicht en burgertrouw?

De nederlander laadt het woord 'burgerlijk' negatief; dat is de weinig verrassende uitkomst van een enquête die Annie Romein-Verschoor raadpleegde Maar wat te denken als zij er eveneens als betekenis van het woord 'burgerlijk in leest: "alles wat een goed staatsburger betaamt, dus bescheiden, welgemanierd en hulpvaardig optreden, met name tegenover vreemden" (20)? En zelfs onder hen die niets meer van het burgerlijke moeten hebben, heeft men grote kans dat men bij een woord als 'burgerlijke ongehoorzaamheid' op ondersteuning rekenen kan De burger ligt nog niet achter ons, mogen we concluderen Burgerlijkheid' is in elk geval een begrip dat in onze ervaringswereld nog steeds een rol speelt, of we willen (verdediging) of niet (kritiek) De burger wordt gebrandmerkt en geridderd, maakt zowel aanspraak op algemene eerbied als op algemene verachting (21) Dat constateerde Menno ter Braak (aan wie we dit ontlenen) ook: "De burgers zijn de kroon van de staat, de voetveeg der aristocratie, het haatobject der arbeiders; citoyen, civis Romanus, bonhomme, Spiessbürger, bourgeois (.) de burger is voor alles goed " (22)

Gaat de betekenis van het woord zo niet geheel op in de functie ervan? "Le bourgeois c est celui qui n'a pas mes idées!" riep Jules Renard uit (23) Het begrip zou niet alleen veel kunnen betekenen maar ook niets. En we zouden dan met P Hijmans voor kunnen stellen het woord de komende honderd jaar in de ban te doen, en het te vervangen door zo nauwkeurig mogelijke adjectieven die zo eenduidig zijn, dat ze zich zo weinig mogelijk voor generalisaties lenen (24) Hijmans wijst behalve op de wetenschappelijke, ook op de praktisch-politieke consequenties die het stopzetten van het semantisch destructie-proces dat het woord 'burgerlijk in deze eeuw heeft ondergaan, zou kunnen hebben "Beseffen de gedachteloze gebruikers van het verachtende bourgeois-burgerlijk eigenlijk wel, dat vele tientallen miljoenen weerloze arme drommels met deze termen naar hun gruwelijke massadood zijn gestuurd?" (25) Hij zal daarbij niet alleen, maar toch vooral aan Stalin gedacht hebben en het politieke systeem dat 'burgerlijk' gelijkstelt aan andersdenkend' Het woord schept blijkbaar niet alleen mist, maar doet ook bloed vloeien

Toch denken we om minstens vier redenen dat we het woord 'burgerlijk' ook in de wetenschap, niet kunnen missen We zouden met Annie Romein-Verschoor, die eerst ook alleen maar een "onontwarbare woordkluwen" voor zich zag, kunnen proberen "er zoiets als een indeling van te maken en te begrijpen bij welke voorstelling van het begrip zij aansluit" (26) Zo wordt het woord 'burgerlijk' object van *taalwetenschap*, die de grote schoonmaak, door Huizinga in de politieke en culturele terminologie voorgestaan (27), behulpzaam zou kunnen zijn Het alibi-gebruik van het woord burgerlijk zou op deze manier de pas kunnen worden afgesneden In de tweede plaats: dat het woord uiteindelijk ongeveer alles kan betekenen, houdt nog niet in dat het dan ook "en dus niets" betekent (28) Juist een zo omvattend gebruik als van het woord burgerlijk gemaakt wordt, doet vermoeden dat hier niet slechts sprake is van een moment, maar van een ferment van de westerse cultuur dat alle delen ervan doortrokken heeft. De burgerlijkheid is zo object van cultuurwetenschap in de ruimste zin van het woord, waaronder de *geschiedeniswetenschap* en de *sociologie* in het bijzonder Vervolgens: dat het woord zoveel tegenstrijdigheden en onduidelijkheid in zich bergt, zou ook zijn oorzaak kunnen vinden

in de tegenstrijdigheden en onduidelijkheid van het historisch fenomeen 'burgerlijkheid' zelf Geen taalkundig of logisch probleem dus, maar één op het niveau van de werkelijkheid zelf, waar in het algemeen wetenschap zich op pleegt te oriënteren Onduidelijkheid misschien, omdat het burgerlijke niet in een wel te omlijnen historisch tijdvak achter ons ligt, maar zich nog in onszelf verscholen houdt, "omdat wij het zelf zijn" (Jan Romein) Heeft de burgerlijkheid nog niet meer greep op ons dan wij op haar? Tegenstrijdigheid misschien, omdat er een fundamentele ambivalentie verscholen ligt in de burger zelf? Hinkt hij niet op twee gedachten? Draagt hij niet een Januskop? Het zou bij uitstek een zaak voor de filosofie zijn om hier helderheid te verschaffen Tenslotte: dat het affect dat aan de term verbonden is het logisch gehalte ervan lijkt te overstemmen, kan behalve op emotionaliteit ook op moraliteit duiden De affectiviteit van de anti-burgerlijkheid kan haar oorzaak vinden in de normativiteit die eigen is aan de burgerlijkheid zelf Maakt het burgerlijke immers geen aanspraak op het goede leven? En houdt het burgerlijke zich daadwerkelijk ook aan die pretentie of blijft het in werkelijkheid daar ver bij achter (29)? Wie 'burgerlijk' zegt, bevindt zich in de wetenschap van de moraal: de ethiek.

1 2. Burgerlijkheid als levensvorm

Burgerlijkheid als object van taalwetenschap, sociologie, geschiedeniswetenschap, filosofie en ethiek: een theoloog die zich met haar bezighoudt is noodzakelijkerwijs dilettant (30) Dat brengt zijn eigen problemen met zich mee. We staan voor de opgave een omschrijving te vinden die ruim genoeg is om het wisselende en veelkleurige gebruik van het begrip 'burgerlijk in zich op te nemen, maar tegelijk smal genoeg om niet betekenisloos te zijn (31). Als uitgangspunt daartoe nemen we een tweetal conclusies die we in het verlengde en op grond van het voorgaande - een schets van het gebruik van het woord - kunnen formuleren. In de eerste plaats: 'burgerlijkheid' is een omvattend woord dat, als adjectief gebruikt, heel het substantief kleurt. Wat er allemaal niet burgerlijk genoemd wordt! Cultuur, maatschappij, moraal, levensstijl, levensgevoel, theologie en religie, filosofie en ideologie. Maar ook: het wetboek, het huwelijk (waarbij het burgerlijk huwelijk' weer heel wat anders betekent dan: 'Het huwelijk is burgerlijk'!), de staat, de klasse, het tijdvak, de eeuw. Enzovoort We willen deze omvatting in onze omschrijving verdisconteren en spreken daarom, met een wat formele en algemene term, van burgerlijkheid als 'levensvorm'.

> Het begrip 'Lebensform (32) gaat terug op Schleiermacher, die het hanteerde om het duurzame resultaat van de creatieve invloed van de enkeling op de samenleving te omschrijven W Wundt benutte het vervolgens in zijn 'Ethik' als synoniem van de maatschappelijk geïnstitutionaliseerde zede die in de individuele moraal haar neerslag vindt E Spranger nam de term - in aansluiting op de levensfilosofie van W Dilthey - weer in bredere zin op, om de verschillende wijze waarop zich waarden in een cultuur kunnen verwerkelijken zowel cultuur-filosofisch alsook individueel-psychologisch te kunnen omschrijven. Nadat het in de pedagogiek (H Nohl, W Flitner, K. Erlinghagen) en ook in de

godsdienstfilosofie nog een zijdelingse rol had gespeeld, nam de filosoof L Wittgenstein het begrip weer op het gebruikend "for his own purposes" (G Hallet) Zonder zich rekenschap af te leggen van de geschiedenis die het woord inmiddels had afgelegd, laat hij het de rol vervullen het sociale wezen van verschillende taalspelen te omschrijven Taal is een door regels gestructureerde menselijke activiteit D w z : " das Sprechen der Sprache (ist) Teil einer Tätigkeit, oder eine Lebensform" (Philosophische Untersuchungen, par 23)
Wij wijzen er hier allereerst op dat, waar, hoe en door wie het begrip hierboven ook wordt gebruikt, het overal eenzelfde functie vervult: een globale samenhang te construeren tussen maatschappelijke institutionalisering en individueel handelen Wij sluiten ons bij deze traditie aan In de tweede plaats merken we de verschillende wijze op waarop het begrip inhoud heeft verkregen: vanuit de cultuurfilosofie (Schleiermacher), de ethiek (Wundt), de antropologie (Spranger), de taalfilosofie (Wittgenstein) Het begrip is blijkbaar in staat evenver te reiken als het woord 'burgerlijk We constateren dit feit en beperken ons in het vervolg tot een gebruik van het begrip levensvorm "for our own purposes"

*Leven*svorm': want ook het burgerlijke heeft als grondstof het biologische substraat dat ten grondslag ligt aan alle leven, ook aan het menselijke. Maar - aldus Norbert Elias, die dat moet constateren na een omvattende cultuurhistorische studie - : "Der Mensch ist ein aussenordentlich modellierbares und variabeles Wesen" (33) Daarom ook: levens*vorm*' Burgerlijkheid is zo het resultaat van een historisch proces waarin mensen actief hebben ingegrepen in het (samen)leven, maar zij is tegelijk de gegeven structuur die zij voor zich vinden wanneer ze geboren worden; vastgelegd in economische, politieke en sociale instituties, in denkschema s, ervaringspatronen en taalstructuren, die slechts ontkend kunnen worden op straffe van sociale excommunicatie (34)

Onder burgerlijkheid willen we nu voortaan die levensvorm verstaan (en hier beginnen we het begrip al wat meer kleur te verlenen), die te beginnen vanaf de 13e eeuw gaandeweg het gezicht van de westeuropese cultuur is gaan bepalen We geven toe: veel is daarmee nog niet gezegd, behalve dan dat we het burgerlijke historisch en geografisch hebben gelocaliseerd Dat is ook weer niet niets. Maar met een inhoudelijke invulling van het burgerlijke wachten we nog tot we, behalve van burgerlijkheid als levensvorm', ook van de burger als menstype gesproken hebben (35)

1 3 De burger als menstype

De tweede conclusie die we naar aanleiding van onze schets van het gebruik van het woord burgerlijk willen trekken is het feit dat het opvallend veel en snel personaliserend wordt benut Al gauw spreekt men (en dat deden wij ook) over 'de burger als men diens burgerlijkheid bedoelt Burgerlijkheid bezit blijkbaar een gezicht, en roept een gestalte op (36) We zien iemand voor ons, of het nu de 19e eeuwse gewetenloze groot-industrieel is, de man in de fantasieloze gekleede jas, met hoge hoed en paraplu of de 18e eeuwse regent, met gepoe-

derde pruik, in frak en kuitbroek (37) Dit kan een viertal redenen hebben Ten eerste kan het - even onschuldig als legitiem - een stijlmiddel vormen, gebruikt ter afwisseling van het betoog, de abstractiegraad wat verlagend (38) In de tweede plaats kan het een moedwillige constructie zijn om woede, dan wel eerbied een duidelijk object te verlenen Men slaat liever een gezicht, dan dat men scheldt op een begrip. En al vecht men tegen windmolens, met blijft ze voor ridders aanzien In de derde plaats (en dit bedoelen wij als wij in het volgende over de burger als menstype gaan spreken): het kan een perspectiefwisseling zijn, toegepast op hetzelfde fenomeen, op methodische gronden, ingegeven door en steunend op een sociologie die individu en maatschappij niet als twee afzonderlijk te beschouwen eenheden beziet, maar als twee verschillende perspectieven op dezelfde mens (39) Zo verschijnt bij een voortdurende wisseling van blikrichting een maatschappelijk patroon van onderling samenhangende verschijnselen ("Interdependenzgeflecht") voor ogen, dat zich in het historisch proces voortdurend wijzigt (40) We kunnen - en we volgen hier Norbert Elias - pas goed een beeld van de samenleving, als wij dat wat wij voor ogen hebben beschouwen als momentopname in het dialectisch proces van wederzijdse beïnvloeding van individu en maatschappij M.a w : *de burger schept de burgerlijkheid; het burgerlijke vormt de burger*. Het menstype schept de levensvorm; de levensvorm brengt het menstype voort (41) Er is echter nog een vierde reden waarom men al gauw personaliserend van 'de burger' gaat spreken Misschien is het de burger zelf wel, als gestalte, als persoon, die zich aan ons opdringt, zich zó poneert dat wij er niet meer onder uit kunnen. Wie weet is het kenmerkend voor *deze* levensvorm, dat er zich een individueel en onafhankelijk subject in opwerpt, ja misschien is het al 'burgerlijk' om een menstype te willen onderscheiden (42) We moeten ervoor oppassen dat wat we te bewijzen hebben, niet al bij voorbaat onze vooronderstelling is Zo spreekt Elias van de 'homo clausus', de individuele mens als schepper van zijn wereld, die vaak kritiekloos tot uitgangspunt van sociologisch onderzoek wordt gemaakt, zodat het netwerk van vervlechtingen waarin dit individu maatschappelijk gevangen zit uit het zicht verdwijnt Hij suggereert dat er aan deze voorstelling een mens-ideaal ten grondslag ligt, dat als methodisch 'a priori' geprojecteerd wordt op het scherm van de cultuurgeschiedenis waarvan het zelf een product is. Het zou wel eens een burgerlijke zelfoverschatting kunnen zijn de burgerlijkheid als universele categorie en de burger als menstype van alle tijden te willen zien (43) Wij willen daarentegen beide slechts beschouwen tegen de achtergrond van hun historische en maatschappelijke context Want is de griekse 'polites' niet een andere dan de romeinse civis'? En wat hebben deze beiden weer gemeen met de moderne europese burger van de Nieuwe Tijd? En wat heeft hier een 16e eeuws stadsburger gemeen met een 18e eeuws regent, en die op zijn beurt weer met een 19e eeuws groot-industriëel? En hoeveel stemmen een nederlands en een duits burger overeen? Evenveel als een duits academisch 'Bildungsbürger' en een duits neringdoend kleinburger?

1 4 Een ideaaltypische beschrijving

Wie burger zegt moet vragen: wie? waar? wanneer? Maar desondanks pretendeert het gebruik van het woord burger een zekere algemeenheid: het geeft een zekere karakteristiek van de west-europese geschiedenis over een tijdvak van een aantal eeuwen Zo zijn wij hier geïnteresseerd in het duitse, laat 19e/ begin 20e eeuwse Bildungsbürgertum , maar we willen tegelijk nagaan wat deze klasse in dit land en dit tijdvak tot Bürgertum' heeft gestempeld Dat lijkt een onmogelijke opgave Met S Strasser moeten we zeggen: " het type burger smelt in het proces van de geschiedenis" (44), en we kunnen daar nog aan toevoegen dat het zich daar ook niet uit laat losweken Maar dezelfde Strasser gaat desondanks "op zoek naar iets dat *alle* vormen van de specifiek burgerlijke houding bepaalt" (45) Zijn oplossing van hetzelfde probleem als waar wij ons hier voor geplaatst zien, geeft een goede toegang tot beantwoording van onze vragen Hij gaat nl bij Max Weber te rade en wil zijn beschrijving van de burgerlijkheid de methodische status van ideaaltype verlenen Wij willen hem daarin volgen (46)

Een ideaaltype aldus Weber, "wird gewonnen durch einseitige *Steigerung eines* oder *einiger* Gesichtspunkte und durch Zusammenschluss einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen *Einzel*erscheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen *Gedanken*bilde " (47) We maken hierbij de volgende aantekeningen Weber legt in zijn werk alle nadruk op het onderscheid tussen denken en theorie enerzijds en de empirie van geschiedenis en maatschappij anderzijds dat men bij de bestudering van cultuurverschijnselen in acht moet nemen Men moet zich hoeden voor het naturalistische vooroordeel (48), als zouden wetenschappelijke begrippen regelrecht de aanduiding zijn van empirische fenomenen en theorieën het directe resultaat zijn van een deductie uit de verschijnselen Al bergen geschiedenis en maatschappij dan ook samenhang in zich, het zijn *mensen* die er met hun denken ordening in aanbrengen, zin en betekenis aan verlenen, telkens vanuit andere gezichtspunten al naar gelang hun interesses Zij worden daarbij geholpen door de sociale wetenschappen (zoals elke wetenschap "denkende Ordnung der empirischen Wirklichkeit" (49)) die hen de theorie leveren

Weber, zelf zo n wetenschapper vraagt nu naar de logische structuur en status van het begrippenarsenaal waarvan de sociale wetenschappen gebruik maken Wat is bijvoorbeeld de theoretische status van een begrip als 'kapitalisme ? Wel, antwoordt hij het is een ideaaltypische constructie die door de onderzoeker geschapen wordt om bepaalde samenhangen in de cultuur aan het licht te brengen Een coherent Gedankenbild , waarmee men de eigensoortigheid van tal van economische processen "pragmatisch veranschaulichen und verständlich machen" kan (50) Een ideaalbeeld als grensgeval gebruikt om er de werkelijkheid aan te meten en mee te vergelijken, zodat belangrijke bestanddelen uit haar empirie a h w oplichten (51) Dit ideaaltype ("einem in sich widerspruchslosen Kosmos gedachter Zusammenhänge", zegt Weber (52)) zal in werkelijkheid nooit als zodanig kunnen worden teruggevonden Het is een utopie (53) Het wordt als een trans-

parant raster op de empirie gelegd en brengt zo aan het licht of en in hoeverre er *werkelijk* sprake is van de samenhangen die in het ideaaltype alleen maar *gedacht* zijn Het werkelijkheidsgehalte zit in de functie en niet in de inhoud ervan Is er op deze manier geen enkele congruentie te vinden tussen empirie en ideaaltype, dan weet men dat de veronderstelde samenhangen verzinsels zijn; is er wél sprake van overeenkomst dan heeft het ideaaltype zijn dienst vervuld: de verschijnselen kunnen nu dichtbij of verder weg van het ideale grensgeval gesitueerd worden, en ten opzichte van elkaar in een verhelderende theorie een plaats ontvangen Het ideaaltype vervult op deze manier zowel een heuristische als ook een uitbeeldende functie: we ontdekken immers van te voren niet vermoede samenhangen en kunnen nu beter een historisch en maatschappelijk fenomeen in kaart brengen Vaak zullen we dan aan één zo'n ideaaltype niet genoeg hebben, en er meer moeten construeren om andere, maar evenzeer betekenisvolle aspecten van een bepaald verschijnsel aan het licht te brengen

Deze korte aanduidingen zijn hopelijk voldoende om duidelijk te maken wat we bedoelen als we spreken van een ideaaltypische beschrijving van de burgerlijkheid

- De 'burger' en zijn 'burgerlijkheid zijn een *gedachtenconstructie* die we ontwerpen vanuit onze specifieke interesse in bepaalde fundamentele samenhangen nl de wijze waarop men het leven vorm geeft en het mens-zijn typeert - van onze moderne westerse cultuur Zij staat in dienst van ons 'vooroordeel' omtrent Bonhoeffer's 'historische horizon'
  Zij is *samengesteld* uit een hoeveelheid voorhanden empirisch-historisch materiaal, afkomstig uit literatuur-onderzoek, waarvan de keuze om bepaalde elementen meer of minder, en andere in het geheel niet te benadrukken, voortkomt uit bovengenoemde interesse
- Deze elementen zijn *geordend* in een zo logisch mogelijke samenhang die gebaseerd is op de verwachting dat het denken en handelen van mensen een zekere consistentie vertonen.
- Het ideaaltype wordt zo als *middel* gebruikt om na te gaan of en in hoeverre de moderne cultuurgeschiedenis van het westen met het woord 'burgerlijk' te omschrijven valt, met als uiteindelijk doel de historische horizon van Dietrich Bonhoeffer ermee in kaart te brengen

Wat staat ons nu te doen? Het geraamte staat inmiddels ('levensvorm', menstype') en ook op de juiste plaats (West-Europa, Nieuwe Tijd), maar mist nog vlees en bloed Dat zal nu moeten veranderen Het beeld van de burger dat wij van plan zijn te schetsen, blijft natuurlijk wat bleek en bloedeloos, want algemeen Maar hoe meer we de omtrekken tekenen van de wijze waarop hij in het Duitsland van de 19e en 20e eeuw in de academische klasse gestalte heeft aangenomen, des te meer kleur zal het vertonen We volgen hiertoe de volgende weg:

Allereerst willen we nog wat meer stilstaan bij het woord burgerlijk' zelf, in de hoop dat wij daaraan voor een meer inhoudelijke beschrijving het een en ander ontlenen kunnen

Vervolgens richten we onze aandacht op de geboorte van de moderne burger, in de overtuiging dat deze contrasterende tekening, tegen de achtergrond van een zo wezenlijk andere als de feodale van de middeleeuwen, duidelijk de karakteristieken van de burgerlijke levensvorm zal doen uitkomen

Wij blijven dan de weg van de burger in de geschiedenis vervolgen als we komen te spreken over (de idee van) de burgerlijke samenleving en de positie van de burgerlijke klassen daarin De burgerlijke levensvorm wordt blijkbaar dan zo algemeen dat zich er een hele samenleving door laat kenmerken maar ook weer niet zo algemeen dat iedereen zomaar op de naam burger aanspraak maken kan

De daarop volgende paragraaf probeert een schets van de burgerlijke levenshouding te geven, door achtereenvolgens de wijze waarop de burger met z n psyche omgaat; de manier waarop hij zijn leven beschouwt; en zijn houding ten opzichte van het christelijk geloof kort weer te geven

Daarna wenden we ons weer tot de geschiedenis, door de burgerlijkheid in de 19e eeuw te volgen: niet voor niets spreekt men, de tijd na het midden van die eeuw aanduidend, van het burgerlijk tijdvak' Is het dan niet vreemd dat men aan het einde van diezelfde eeuw de *crisis* van de burgerlijke cultuur meent waar te nemen?

De ruim gekozen gezichtshoek verkleint zich dan als we de blik wenden tot het duitse Bildungsbürgertum Gaandeweg naderen we dan het punt waar Dietrich Bonhoeffer in beeld verschijnt Maar we willen niet eerder met hem en zijn burgerlijkheid kennis maken, dan nadat we - bij wijze van excurs - aandacht hebben besteed aan Thomas Mann en diens burgerlijkheid bij uitstek representatief voor het duitse Bildungsbürgertum van de eerste helft van deze eeuw

HOOFDSTUK 2 DE BURGER IN BEELD

2 1 Het woord 'burger

"Diejenigen die den Begriff des 'Bürgers' erfanden waren selbst keine 'Bürger' " - tot deze paradox ziet Nolte zich genoodzaakt als hij de stadscultuur van het oude Griekenland, waar de wortels van ons begrip 'burgerlijk liggen, wil beschrijven (1) 'Politai' noemden de stadsaristocraten zich - als grootgrondbezitters en strijders slechts een minderheid vormend van de bevolking van de 'polis' - , en grensden zich daarmee af van hen die wij nu eerder burger' zouden noemen: ambachtslieden en handwerkers, de banausoi' die maar weinig achting genoten (2). Alleen zij die hun handen vrij hadden, slaven het werk lieten doen en leefden van grondrente, mochten zich 'burger van de 'polis' noemen: op basis van een verzekerd economisch bestaan konden zij vrijelijk deelnemen aan het politieke leven (3) Het economische proces zelf was van dat laatste uitgesloten: dat hoorde thuis in de privé-sfeer ('idia), en speelde zich af binnen het bereik van de 'oikos' onder gezag van de heer des huizes, de 'oiko-despotes Onder zijn heerschappij voltrekt zich de reproductie van het leven, de slavenarbeid zowel als de vrouwendienst, geboorte alsook dood Het noodzakelijke en het vergankelijke blijft in de privé-sfeer Maar het eigenlijke leven, dat wat al deze moeiten waard maakt, is de politiek: dat wat vrije burgers gemeenschappelijk (koine') hebben, wat zich niet binnen de muren van de 'oikos maar op de agora' afspeelt, waar zij als gelijken (homoioi) elkaar ontmoeten terwille van het stadsbelang, en waar de besten ('aristoiai) tenslotte hun eer behalen (4)

De verbinding tussen de publieke en de privé-sfeer bestaat er dus slechts via het personele Deelname aan het politieke leven was het privilege van een economisch zelfstandige minderheid De autonomie van de burger rustte hier in de autarkie van de oikodespotes' (5). De polisburgerij vormde een herenklasse tegenover de rechteloze massa van vrouwen, boeren, slaven en soldaten. Desondanks werd 'burgerlijk' gelijkgesteld aan 'menselijk' En was daar niet reden toe? "Nur in ihren Reihen konnte ein persönlich gestaltetes und frei in der Polis wurzelendes Menschentum gedeihen " (6)

Met de heerschappij neemt Rome tegelijk het woord burger' van de Grieken over De 'polites' wordt civis Romanus , maar behoudt de wezenlijke kenmerken van zijn voorganger Nog steeds is de heer des huizes (pater familias'), als economisch zelfstandige, autonoom rechtspersoon binnen de 'civitas' Hij alleen is eigen baas (homo sui juris') en heer over allen die zich in zijn machtsbereik bevinden: de 'clientes' en 'plebei', horigen en rechteloos volk (7) Wel vindt er nu een verbreding plaats van burgerrechten van polis' naar staat. Vanaf 212 na Chr (vastgelegd in de Constitutio Antoniana) omvatte het burgerrecht alle vrije inwoners van het Romeinse Rijk, en zij allen mochten zich 'civis Romanus noemen (8) Het probleem dat hier ontstaat: het tegelijkertijd vrij burger én onderdaan ('subjectus') zijn, zal tot in de moderne staat toe onopgelost blijven

De uitsluitend politieke lading van het woord 'burger ondervindt een wezenlijke uitbreiding in de europese middeleeuwen Hier

ontstaat dan letterlijk onze burger Het woord gaat terug tot in de 4e eeuw en heeft een germaanse wortel Bisschop Ulfila bracht het woord onze taalkring binnen, toen hij de bijbel in het Gotisch vertaalde Hij koos het woord Baurgs (Borgs) voor het griekse polis en voor de 'polites het afgeleide 'Baurgia : burger De etymologie van het woord baurg of Burg' gaat terug op ver-bergen, zodat het woord burger een zich bergende, een geborgene betekent (9) Een burg , volksburcht, was in de middeleeuwen immers de versterkte, beveiligde woonplaats waarbinnen in tijden van nood de omwonenden een toevlucht konden vinden Er ontstonden langzamerhand handelsnederzettingen bij, en de europese stad was geboren (10) 'Burgensis schijnt oorspronkelijk elke mannelijke inwoner ervan genoemd te zijn, voorvader van: de Bürger , bourgeois , 'burgher of 'burgess , borghese (11) En in tegenstelling tot hun griekse of romeinse naamgenoten betrof het hier ambachtslieden en kooplui, die in de stad hun economisch centrum vonden Van nu af aan was de sfeer van de arbeid niet meer inferieur aan het burgerlijke, maar er onlosmakelijk in opgenomen (12) En binnen de poorten van de stad kon men vervolgens ook rekenen op (niet alleen economische) vrijheid, recht en bescherming

Stadsbewoner = burger Deze gelijkstelling hield echter niet lang stand Want al gauw ontstond er onderscheid tussen 'burgers', 'gasten (bevoorrechte vreemdelingen), en ingezetenen' of 'inwonenden : zij die politiek geen deel hadden aan het stadsbestuur maar wel waren onderworpen aan het stadsrecht Burger werd men (zoal niet door geboorte dan toch) door het betalen van inschrijvingsgelden en belastingen (13) Dat J Huizinga tenslotte onder burgerlijk wil verstaan: "al wat tot het stedelijk leven behoort" (14) duidt echter aan dat burger en stad sindsdien onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn Maar anders dan in de Oudheid en Romeinse tijd betekent de accentverlegging in de functie van de stad ook een verschuiving in de betekenis van het woord burger Nu de steden in het opkomend kapitalisme, behalve bescherming en recht bieden, vooral centrum van handel zijn, krijgt het woord 'burger' behalve politieke steeds meer economische connotaties (15) Nog sterker treedt dit aan de dag wanneer, als resultaat van de monopolisering van de politieke macht door, en concentratie ervan in de moderne staat, de vrije stadsburger niet meer dan onderdaan is De politieke betekenis van het woord bourgeois - oorspronkelijk rechtstitel voor de vrije, gepriviligeerde burger - slinkt, en wordt overgenomen door het woord citoyen : de burger als staatsburger De ene burger draagt nu twee gezichten: die van de bourgeois (de burger als econoom) en die van de citoyen (de burger als politicus) (16)

Op die laatste titel (citoyen) kan de burger, aanvankelijk onderdaan van een absolute staat, nog weinig trots zijn Onderdanigheid is geen burgerdeugd Het woord 'citoyen wordt dan ook nog maar weinig gebruikt, totdat Rousseau de burger wakker schudt, en hem wijst op de politieke lading van het woord: de volgende fase in de emancipatie van de burgerij En met Rousseau klaagt Diderot dat de franse steden vol burgers zitten maar dat er zich slechts weinig citoyens onder bevinden (17) Zo banen beiden etymologisch de weg tot de franse revolutie van 1789, ten gevolge waarvan elk lid van de natie zich voortaan vrij en gelijk staatsburger mocht noemen, net

als zijn oude griekse naamgenoot uit de polis

Zouden we de lotgevallen van het woord 'burger' nog verder vervolgen tot in de 19e en 20e eeuw toe, dan zouden we geen wezenlijke nieuwe betekenisvelden meer op het spoor komen (18) Zodat wij een tweetal conclusies mogen trekken: het begrip 'burgerlijk is onlosmakelijk verbonden met de stedelijke cultuur (en dat al sinds de oudheid) (a); het bezit naast een sociale, ook een politieke en een economische betekenis (en dat laatste alleen sinds de middeleeuwen) (b)

2.2. De moderne burger

De burger en de burgerlijke samenleving enerzijds, de middeleeuwer en de feodale orde anderzijds: zij kunnen beschouwd worden als twee tegenover elkaar staande menstypen en levensvormen. Toch ontstonden de eersten in de schoot van de laatsten. De middeleeuwse steden vormden de kiemcel, het opkomend geld- en handelskapitalisme de voedingsbodem En wat nu precies de bevruchtende oorzaken zijn geweest is moeilijk te achterhalen, in elk geval niet op één noemer te brengen. Het feit doet zich voor dat vanaf ongeveer de 13e eeuw vanuit noord-italiaanse steden als Florence en Milaan zich gaandeweg elementen van een nieuwe maatschappijordening gaan verspreiden over heel West- en Noord-Europa (19). Het belang van de handel neemt toe, en daarmee de rol van het kapitaal Er wordt voor de markt geproduceerd en niet meer naar behoefte. Het net van handelsbetrekkingen wordt steeds wijder, het produktieaanbod neemt toe en wordt steeds gemengder Het geld wordt eerste economische categorie, zoals voordien de grond; de stad wordt levenscentrum tegenover het land; wetenschap en techniek gaan het winnen van de theologie; de burger (koopman, bankier, ambachtsman, geleerde) gaat het gezicht van de samenleving bepalen, meer dan de adel en de geestelijkheid De moderne burger treedt de geschiedenis binnen "Soviel ich sehe", schrijft Werner Sombart, "tritt uns der 'Bürger in seine Vollendung zuerst entgegen in Florenz um die Wende des 14 Jahrhunderts: während des Trecento ist er geboren " (20)

We zullen de meest wezenlijke veranderingen die zich hebben voltrokken in deze overgang van de feodale naar de burgerlijke samenleving kort proberen te schetsen We beginnen dan met ons te realiseren dat de feodale orde volgens hiërarchische beginselen was gestructureerd Een pyramide met adel en geestelijkheid aan de top en horige boeren aan de basis De betrekkingen tussen de mensen onderling worden omvat door een metafysische orde - als natuurlijk ervaren - die zowel de sociale, alsook de economische en politieke verhoudingen betreft. Het individu vindt vanaf zijn geboorte een vaste plaats in een netwerk van asymmetrische verhoudingen (21). Iedereen is er afhankelijk De horige boer is als dagloner procucent van economische waarde, als lijfeigene politiek onderdaan, als arme voorwerp van religieuze plichten, terwijl zijn persoon-zijn samenvalt met het geheel van deze betrekkingen Voor de top van de pyramide geldt hetzelfde, alleen dan omgekeerd (22)

De burger breekt deze verhoudingen open. Er ontstaat een heel ander patroon van menselijke betrekkingen Het meest in het oog springt de *verzelfstandiging van het economische*, de bevrijding van

de sfeer van de reproductie van elke sociale, politieke of religieuze binding (23) Op de markt (hoe anders dan de agora !) laat de burger alle natuurlijke banden van geboorte en afkomst achter zich, en wordt onderdeel van een net van menselijke betrekkingen dat berust op zijn homo economicus'-zijn, en daarop alleen Hij is er bezitter, producent of verkoper van waren, en wordt gedwongen te abstraheren van de andere aspecten van zijn mens-zijn, omdat zij niet te gelde kunnen worden gemaakt (24) Een drietal gevolgen van deze ontwikkeling willen we noemen Allereerst vindt er een *liberalisering* van de menselijke betrekkingen plaats De stadslucht die de burger inademt, maakt vrij: vrij van de gebondenheid aan de grond want nu aangewezen op eigen vaardigheid en kapitaal; vrij van gebondenheid aan een heer, want nu op voet van gelijkheid de stedelijke samenleving doelbewust vormgevend Ook de burger vindt economische macht tegenover zich; maar dan niet als natuurlijk gegeven, doch potentiëel te betwisten als formeel gelijkwaardige concurrent Ook de burger moest een eed zweren; echter niet als daad van onderwerping, maar als gelijkberechtigde in eigen belang Tussen vrije burgers heersen, zo kunnen we met Strasser concluderen, idealiter symmetrische relaties (25) Vervolgens: een *individualisering* van de menselijke betrekkingen De oude banden van stam, familie en gezin verbrokkelen naarmate het economische verzelfstandigt en gaat domineren De eenheid van leven valt uiteen in verschillende, onderling heterogene gebieden, waartussen het individu zelf voortaan een samenhang zal moeten scheppen De enkele mens wordt het integratiepunt waarin alle levenssferen (de politiek de economie, het sociale) samenkomen (26) Geen wonder dat de renaissance-mens behalve de trots op zijn autonomie ook de wanhoop aan zijn eenzaamheid kent Het is zwemmen of verdrinken (27) De moderne burger levert zo een paradoxale gestalte op Enerzijds kan men een mens vol zelfvertrouwen en ondernemingslust waarnemen, met een sterke drang tot zelfstandigheid en vrijheid (P Smits doet dat (28)), terwijl men anderzijds met Dieter en Karin Claessens diens grondhouding als "Lebensangst" moet kenmerken: het gevoel van een voortdurende bedreiging, zonder de beschutting van een (al is het ook feodale) orde (29) Tenslotte: een *rationalisering* van de menselijke betrekkingen In de economie vooral maar daar niet alleen Het economische handelen behoeft geen legitimatie meer in de religie of in de politiek, maar vormt een structuur met een geheel eigen logica gericht op de zelfhandhaving van de burger als economisch subject Die is alleen mogelijk als de uitkomst van zijn ruilhandelingen gunstig voor hem uitvalt: hij moet winst maken Al zijn denk- en daadkracht spant de burger daarvoor in Op zichzelf is dat niet iets specifiek burgerlijks (30) Maar het bijzondere van het door de burger gedragen westerse kapitalisme is tegelijk het kenmerkende voor de burgerlijke rationaliteit: de ontdekking (en de uitbuiting van die ontdekking) dat een voortdurend herhaalde winst op den duur rendabeler is dan het eenmalig en gewelddadig binnenhalen van een opzienbarende buit Zijn winststreven heet: rentabiliteit (31) Zijn rationaliteit berust op de inschatting die gemaakt wordt van de reacties die de eigen handelingen teweeg brengen bij anderen, die net zo berekenend te werk gaan Kansberekening wint het van geweldspolitiek, boekhouding van avontuur De burger bezint zich, eer hij begint In de economie vooral maar daar niet alleen Max Weber heeft de aan-

dacht gevestigd op het rationaliseringsproces dat de westerse cultuur tot in haar verste uithoeken heeft doortrokken: de 'onttovering van de wereld in wetenschap, kunst, architectuur, recht en religie (32) De burger is een redelijk denkend mens

2 3 De burgerlijke samenleving

Vlak voor de franse revolutie verschijnt het strijdschrift van Abbé Sieysès: "Qu est ce que le tiers état?" De *derde* stand: tot nu toe had de burgerij tegenover adel en geestelijkheid niets eigens kunnen inbrengen om zich te onderscheiden Haar zelfverstaan berustte in de eerste plaats op de ontkenning van het feodale systeem. Sieysès wil daar verandering in brengen Zijn pamflet zet met drie vraag-en-antwoorden in: '1 Wat is de derde stand? - Alles! 2 Wat is zij tot nu toe geweest? - Niets! 3. Wat verlangt zij? - Iets te worden!' (33) De revolutie van 1789 maakt ernst met deze aanspraak Niet enkel economisch, maar ook politiek is de burgerlijke klasse zo toonaangevend geworden dat men zelfs van een 'burgerlijke maatschappij gaat spreken Voor het eerst gebezigd door A Ferguson (1767) en A Smith (1776) wordt deze aanduiding enkele tientallen jaren later opgenomen door G.W F. Hegel, die haar - als 'bürgerliche Gesellschaft' - een essentiële rol laat spelen in zijn maatschappijtheorie (34) De emancipatie van de burger schijnt voltooid te zijn De stadsburger is staatsburger geworden en zijn geloofsbelijdenis is voorgoed zwart op wit gesteld in de 'Déclaration des droits de l'homme et du citoyen' (1789) Maar in hoeverre beschreef de inhoud daarvan werkelijkheid en in hoeverre bevatte hij wensdromen? We beperken ons hier tot een typische beschrijving van de idee die aan de burgerlijke samenleving ten grondslag ligt

Hoofdkenmerk daarvan is de scheiding van de sociale, politieke en economische levensgebieden en de wijze waarop deze scheiding gestalte krijgt in de onderlinge afgrenzing van de publieke en de privé-sfeer Jürgen Habermas, die in zijn studie over de categorie 'Offentlichkeit' in de burgerlijke samenleving uitvoerig hierover komt te spreken, wijst erop dat hier, anders dan in de antieke en middeleeuwse cultuur, de sfeer van de economie niet meer aan de 'oikos' gebonden is maar aan de markt (35) Dit brengt met zich mee, dat het economisch handelen, en in het bijzonder het scheppen van voorwaarden voor het ruilverkeer, een zaak van algemene interesse is geworden en niet meer van huishoudelijke aard. De economie - die weliswaar privé-zaak blijft - wordt zo politiek relevant: men moet overleggen, afspraken maken, en gezamenlijk de belangen van de burgers behartigen wanneer (eerst het hof en later) de staat hun bewegingsruimte wil beknotten door zich teveel met het economisch handelen te bemoeien Zo doet de burger toch aan politiek: door van de politieke macht te eisen dat zij een a-politieke ruimte schept en in stand houdt, waarbinnen hij zich vrij kan ontplooien Tegenover de staat constitueert zich zo langzamerhand de burgerlijke maatschappij: zaak van algemeen belang. En de burger bespreekt dat laatste behalve op de beurs, ook in clubs, koffiehuizen en pers In deze tussenruimte tussen staat en maatschappij wordt zo de basis gelegd voor wat later 'parlement' zal heten. De "zum Publikum versammelte Privatleute" ontwikkelen een uniek medium om zich met elkaar te onderhouden:

"das öffentliche Räsonnement" het open, ongedwongen gesprek, waarbij men elkaars redelijke en zedelijke argumenten volop de ruimte geeft in het bepalen van het algemeen belang (lees: de randvoorwaarden voor het ruilverkeer) (36)

Habermas benadrukt echter dat deze omgangsvorm zijn oorsprong niet enkel kan vinden in economische interesse "Das Selbstverständnis des öffentlichen Räsonnements ist spezifisch von solchen privaten Erfahrungen geleitet, die aus der publikumsbezogenen Subjektivität der kleinfamilialen Intimsphäre stammen " (37) Men is niet enkel vriendelijk en voorkomend omdat dat de credietwaardigheid zou verhogen; men is het ook omdat men het ingeoefend heeft in het gezin: oefenplaats van menselijkheid Daar waar de economie geen toegang heeft Want in de burgerlijke levensvorm is de sfeer van gezin streng gescheiden van die van de arbeid (38) Weliswaar behoren beide tot de privé-sfeer maar zoals de maatschappij staatsvrij is, zo is het gezin markt-vrij Gezin en economie staan zo tegenover elkaar als privé-privé-sfeer tegenover publieke privéfeer De burger als economisch subject is slechts de halve burger; in het gezin vindt hij de andere kant van zijn identiteit Hier is hij alleen mens , terwijl hij daar autonoom warenbezitter en -producent is In dit "Bereich der reinen Menschlichkeit" kan hij zelfstandig zijn subjectiviteit ontwikkelen (39) Zo ontstaat er in de 18e eeuw naast de politieke economie ook de psychologie. Naast het kasboek houdt de burger een dagboek bij Deze privatisering van het leven valt goed waar te nemen in de ontwikkeling van de woning-architectuur De grote ruimten waarin voordien verwanten en personeel zich bij elkaar en door elkaar heen ophielden, maken plaats voor kleinere vertrekken "Schauen wir in das Innere unserer Wohnungen", zo neemt W H. Riehl in het midden van de vorige eeuw waar "so findet sich s dass das Familienzimmer', der gemeinsame Aufenthalt für Mann und Weib und Kinder und Gesinde, immer kleiner geworden oder ganz verschwunden ist Dagegen werden die besondern Zimmer für einzelne Familienglieder immer zahlreicher und eigentümlicher ausgestattet Die Vereinsamung des Familengliedes selbst im Innern des Hauses gilt für vornehm." (40) In deze binnenwereld schrijft de burger zijn brieven: afdrukken van zijn ziel in ik-vorm geschreven, neerslag van zijn subjectivering (41) En zij worden gelezen ook: want de enkeling wil zijn innerlijkheid spiegelen aan die van anderen, zichzelf bij hen ontdekken Hij weet dat dat kan: zijn huwelijk en gezin leren hem hoe subjectiviteit en socialiteit op elkaar zijn aangelegd Het huwelijk is op liefde gebouwd, en niet op winstberekening; vrijwillig aangegaan, zonder de druk van de markt Zo garandeert het gezin de ruimte voor de alzijdige ontplooiing van de persoonlijkheid, die in de prestatie en specialisatiedwang van de economie gevaar loopt. Hier zijn mensen er vóór, en niet tegen elkaar. En al is er in de pedagogie sprake van autoriteit: zij is er op uit het individu door middel van een zorgvuldige socialisatie opgewassen te laten zijn tegen de toekomstige druk van de samenleving: niet ten koste van, maar ten dienste aan de ontplooiing Voor de burger is zo het gezin de plek waarbinnen zich vanuit de intimiteit de ervaring van humaniteit kan ontwikkelen (42)

" vanuit" schreven we want deze ervaring mag niet aan de grenzen van het gezin ophouden Naast de woonkamer ligt in de bur-

gerwoning de salon. De scheiding tussen intimiteit en publiciteit ligt niet tussen binnen- en buitenmuur, maar vindt plaats onder hetzelfde dak. En het één is hier streng op het andere betrokken. Om opnieuw W.H. Riehl aan het woord te laten: "Der Salon dient aber auch nich dem 'Hause' sondern der 'Gesellschaft', und diese Gesellschaft des Salons ist weitentfernt, gleichbedeutend zu sein mit dem engen, festgeschlossenen Kreis der Freunde des Hauses." (43) De uit de intieme sfeer stammende subjectiviteit wordt in de salon voorwerp van openlijk gesprek, innerlijkheid wordt niet alleen beperkt tot intimi. De gastheer of (wat het meestal was) gastvrouw nodigt breed uit om gezamenlijk 'cultuur' te beoefenen. Er wordt gemusiceerd, er worden brieven voorgelezen, een nieuwe literaire vorm, de roman ontstaat. Kortom: "Hier werden die klassenspezifischen, neuartigen Hochgefühle der bürgerlichen Kultur eingeübt - die *Lust ein Bürger zu sein*." (44) Hier leert de burger 'ik' zeggen. Habermas spreekt van een "literarische Öffentlichkeit", die steeds ruimere cirkels om zich heen trekt, vanuit de salon naar de leeszaal, het theater en de concertzaal: aan de grenzen van de privé-sfeer, zowel op de beurs als in het koffiehuis, scheppen de burgers zo een platform voor het ongedwongen gesprek, dat tenslotte het oefenterrein is gaan vormen voor de burgerlijke politiek (45). De willekeurige en absolute macht van de vorst wordt nu op haar redelijkheid getoetst, in plaats van mokkend gehoorzaamd. 'Veritas non auctoritas facit legem', sprak Th. Hobbes. Een staat die dan tenslotte volgens redelijke (d.w.z.: het argument en niet de dwang beslist) en algemene (d.w.z.: zonder aanziens des persoons, met alleen de 'mens' en niet de klasse voor ogen) criteria geordend is, mag dan met recht een burgerlijke staat heten. Van zo'n staat wil de burger deel uitmaken, omdat hij hem ruimte laat voor zijn sociale en economische autonomie: hij oefent macht uit door macht te begrenzen.

Zo vormt de idee van de burgerlijke samenleving een schijnbaar harmonieuze orde, "einem in sich widerspruchslosen Kosmos gedachter Zusammenhänge" (Max Weber). De burger is er tegelijk 'homme', 'bourgeois', en 'citoyen': sociaal, economisch en politiek in alle opzichten autonoom en mondig. Maar hoe stevig is dit fundament? Hoe identiek is deze identiteit? We kunnen zeggen dat de burgerlijke levensvorm (afgezien nog van zijn werkelijkheid) reeds in zijn idee twee vooronderstellingen aanvaardt, die al zijn harmonie ondermijnen. *Allereerst*: de identificatie van 'bourgeois' en 'citoyen' betekent dat alleen de economisch zelfstandige aanspraak mag maken op politieke mondigheid. Vrouwen, kinderen, loonafhankelijken: zij zijn uitgesloten. Volop burger zijn is zo voorbehouden aan een fractie van de mensheid (46). "Die vielen die nichts haben", aldus een afgevaardigde naar het parlement van Frankfurt (1848), "sind die schlechtesten Wähler. Wenn wir uns auch von jeder Aristokratie trennen können, so doch nicht von der des Verstandes, und der ist in der Regel mit Besitz verbunden." (47) Al was het alleen al omdat kranten alleen door welgestelden betaald konden worden (48)! Alleen hij die niet van een vreemde wil afhankelijk is kan voor zichzelf spreken, en alleen hij die zo voor zichzelf kan spreken weet (is zijn belang niet dat van een ieder: goede voorwaarden voor het economisch verkeer?) wat algemeen belang is (49). Zo betekent

burgerlijk nog lang niet democratisch De knecht werd handwerker, de ambachtsman koopman de koopman patriciër de patriciër rentenier en de rentenier regent Maar de knecht bleef ook knecht - en zo stond tenslotte de heer tegenover het volk als een elite tegenover de massa (50) En de eerste wordt zich pas bewust van zijn democraat-zijn als hij er, ver in de 19e eeuw, toe gedwongen wordt (51) Want hij was het wel Al is de één arbeider en de ander kapitalist, dat hoeft niet zo te blijven Burgerlijke emancipatie betekent (en het liberale blad 'The Nation schreef het nog in 1888) dat de kapitalisten van vandaag de arbeiders van gisteren zijn, en de arbeiders van vandaag de kapitalisten van morgen (51)! Al was het kiesrecht dan nog lang niet algemeen, de toegang tot de markt was dat wel De parlementaire democratie is zo een overwinning van de burgerlijke utopie op de werkelijkheid van de burgerlijke economie

De tweede vooronderstelling: de identificatie van bourgeois en homme impliceert dat humaniteit en socialiteit zich inderdaad kunnen ontplooien in de staats- en marktvrije ruimte van het burgerlijk gezin Maar worden zij in feite door beide (markt en staat) niet ontkend? De banden van gezin naar maatschappij zijn niet te ontkennen: de continuïteit van vader op zoon handhaaft de eigendom; de verhouding man-vrouw blijkt vaak op economische motieven gebouwd, in plaats van op liefde. De echtgenoot is ook de vader, naast intimiteit bergt het gezin ook autoriteit: oefenplaats voor, maar ook afspiegeling van maatschappelijke machtsverhoudingen (52) Bovendien staat de pretentie van alzijdige ontplooiing onder de druk van de maatschappelijke arbeids-deling Een beroep moeten kiezen betekent specialiseren, ver-eenzijdigen Is het zo vreemd dat de vrouw - vrijgesteld van arbeid - het middelpunt vormde van het cultuurleven van de 18e eeuw? Zij was, als gastvrouw in de salons, de hoedster van de burgerlijke cultuur die zich daarbuiten maar met moeite wist te handhaven (53)

Zo verliest de humaniteitsgedachte terrein Aanvankelijk nog politiek instrument in de confrontatie met de staat, dreigt zij gaandeweg te worden opgesloten in de intimiteit die overschiet buiten de directe druk van de economie Kunst wordt een vrijplaats en het gezin een vesting Handhaving van de eigendomsorde van de één kan ten koste gaan van de menselijkheid van de ander, en omgekeerd betekent de vrije persoonlijkheidsvorming van de één een ingreep in de vrijheid van de ander Economisch liberalisme en sociaal humanisme: de burger heeft een Januskop (54)

2 4 Burgerlijke klassen

De burgerlijke maatschappij is de principiële opheffing van de standenmaatschappij Potentieel en formeel bezit ieder er gelijke kansen Maar zoals gezegd: de idee bleef idee En het gat tussen utopie en realiteit, dat aanvankelijk nog gedicht leek te kunnen worden met een optimistische geschiedenisfilosofie, viel op den duur niet meer te ontkennen De opheffing van de standenmaatschappij schiep een nieuwe ongelijkheid: die van de klassenmaatschappij (55)

Het klasse-begrip aldus Max Weber, veronderstelt een economisch systeem van formeel-vrije arbeid, dat eerst door het moderne westerse kapitalisme is geïntroduceerd (56) Binnen dit ene systeem

nemen mensen blijkbaar verschillende posities in: burgerlijke economie en sociologie ontmoeten elkaar in dit ene begrip: klasse Is er binnen de burgerlijke samenleving sprake van een (of meer) burgerlijke klasse(n)? En zo ja, wat zijn dan de kenmerken ervan?

Karl Marx heeft de interne tegenspraken van de burgerlijke maatschappij blootgelegd en in zijn analyse een belangrijke plaats aan het begrip 'klasse' toegekend Bij het eerste hoofdstuk van het Communistisch Manifest (1848) tekent Friedrich Engels aan: "Unter Bourgeoisie wird die Klasse der modernen Kapitalisten verstanden, die Besitzer der gesellschaftlichen Produktionsmittel sind und Lohnarbeiter ausnutzen Unter Proletariat die Klasse der modernen Lohnarbeiter, die, da sie keine eigenen Produktionsmittel besitzen, darauf angewiesen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, um leben zu können " (57) De hele samenleving wordt door deze klassedichotomie, waaraan een economisch belangenconflict ten grondslag ligt, gekenmerkt De arbeider produceert in zijn arbeid meer waarde dan hij betaald krijgt, en de bezitter van de productiemiddelen kan zich deze surplus-productie toeëigenen als winst De hele maatschappij wordt zo opgedeeld in twee vijandelijke kampen, het gemonopoliseerde kapitaal (de beul) enerzijds, de arbeidersmassa's (de slachtoffers) anderzijds De klassenstrijd zou zo ook sociale en ideologische afmetingen krijgen, parallel aan de economische M a w.: subjectief geconditioneerd worden door het objectieve En dat bleek nu in de 19e eeuw steeds minder het geval. Marx heeft zich in zijn theorie daar op in willen stellen, maar is daar niet meer in geslaagd: midden in dit zoeken breekt zijn werk af. In zijn 'Theorien über dem Mehrwert' (1858) verwoordt hij en daarmee verwijdert hij zich van het Communistisch Manifest - het inzicht dat de middenklasse niet, zoals verwacht, vermalen wordt tussen proletariaat en bourgeoisie, maar dat zij integendeel nog in omvang zal groeien, terwijl de arbeidersklasse relatief zal inkrimpen "Dies ist in der Tat der Gang der Bourgeoisgesellschaft", moet hij nu concluderen (58) Dit overeenkomstig de waarneming die Friedrich Engels in 1858 aan Marx doorgaf, dat het engelse proletariaat hoe langer hoe burgerlijker aan het worden was, zodat Engeland naast een verburgerlijkte aristocratie en de bourgeoisie zelf, straks ook nog een verburgerlijkte arbeidersklasse zou gaan bezitten (59). Dat Marx het klasse-begrip op een nogal losse en soms weinig consequente wijze gebruikt (60), pleit in dit opzicht eerder voor dan tegen hem Blijkbaar liet hij zich meer door de empirie in de rede vallen dan vele van zijn navolgers (61) Maar hoe men het ook bekijkt, Marx klassenanalyse laat ons door haar economistisch karakter wat verweesd achter. Zij blijkt niet in staat de onderlinge verhouding van economische, sociale en ideologische factoren in kaart te brengen Blijkbaar kan ook de arbeider burgerlijk zijn, zoals de burger kan proletariseren Wij wenden ons opnieuw tot Max Weber

Want met zijn klassenanalyse komen we voor ons doel verder. Zijn begrip van klasse is principieel pluralistisch van aard en kan daardoor dichter bij de empirie functioneren. Evenals Marx situeert ook Weber klassen binnen de economische orde. " Besitz' und 'Besitzlosigkeit' sind daher die Grundkategorien aller Klassenlagen " (62) Maar hij verstaat dan onder 'klassen': "groepen die binnen een gegeven economische orde overeenkomstige levenskansen hebben

die voortvloeien uit verschillen in beschikking over goederen, of 'Leistungsqualifikationen " (63) Al denkt ook Weber in termen van productieverhoudingen, hij laat niet de meerwaardetheorie de sociologie bepalen, maar de klassen differentiëren aan de hand van de verschillende beloningen die aan een economische positie verbonden zijn Weber legt het accent op de maatschappelijke distributie-mechanismen en komt zo tot een meervoud van klassen, onderverdeeld naar de mate van negatieve of positieve bevoorrechting Het begrip 'sociale klasse' gebruikt Weber dan om een cluster van klassen aan te duiden, die door onderlinge mobiliteitsprocessen (huwelijk, sociale contacten) te onderscheiden maatschappelijke eenheden vormen. Van sociale klassen mag men verwachten dat zij een gemeenschappelijke levensstijl zullen herbergen, en een bepaald klassenbewustzijn zullen ontwikkelen. Weber onderscheidt zo een viertal sociale klassen: de arbeidersklasse, het kleinburgerdom, de bezitsloze intelligentsia en "die Klasse der Besitzenden und durch Bildung Privilegierten" (64) Het zal duidelijk worden dat wij Dietrich Bonhoeffer wat zijn afkomst betreft in deze laatste sociale klasse zullen mogen situeren

Keren we nu terug naar de vraag die we aan het begin van deze paragraaf gesteld hebben We hebben gezien dat de idee van de burgerlijke samenleving niet in staat is gebleken zich algemeen te realiseren, maar dat zij integendeel tendeert naar klassenongelijkheid. Wanneer we nu de twee hoofdkenmerken die Weber aan een sociale klasse toekent (een gelijke mate van maatschappelijke bevoorrechting en op grond hiervan een zekere gemeenschappelijkheid in levensstijl) voor ogen houden dan kunnen we die klassen burgerlijk noemen, die in hun maatschappelijke positie en in hun levensstijl min of meer de burgerlijke levensvorm, zoals wij die hier schetsen, belichamen of op zijn minst zich daarop oriënteren Aanvankelijk duidelijk te omlijnen in handwerkers, kooplieden en geleerden in de laat-middeleeuwse cultuur, verbreedt deze levensvorm zich in de loop van de geschiedenis van het moderne westen, totdat zij tenslotte oriëntatiepunt geworden lijkt van al die klassen die zich tussen boerenstand en adel enerzijds (maar ook die zijn verburgerlijkt) en loonafhankelijke arbeiders anderzijds (en ook zij zijn verburgerlijkt) bestaansgrond hebben verworven (65) Burgerlijke klassen zijn dus niet alleen de klassen die in het bezit zijn van de productiemiddelen Ook zij die, zoals de Bonhoeffers die tot het 'Bildungsbürgertum behoorden, aan dit bezit geen deel hadden maakten er deel van uit (66)

2 5 De burgerlijke levenshouding

2 5 1 Een wankel evenwicht (psychologie van de burger)

Als Norbert Elias in zijn 'Uber den Prozess der Zivilisation' de veranderingen die zich hebben voorgedaan in de gedragspatronen en de psychische structuur van de west-europese mens vanaf de middeleeuwen wil beschrijven, roept hij het beeld op van een oude landweg in een eenvoudige nog weinig gedifferentiëerde samenleving in vergelijking tot een drukke hoofdweg in een moderne grote stad In het eerste geval (laten we maar even aan de weg van Jeruzalem naar

Jericho denken) is het verkeer doorgaans gering en is het grootste gevaar dat een mens kan overkomen dat hij overvallen wordt. Elias concludeert dat het leven op de wegen van zo'n maatschappij voortdurende bereidheid vereist te vechten, en de hartstochten ter verdediging van lijf en goed te mobiliseren. Het verkeer in een moderne stad verlangt echter een heel andere vormgeving van het psychisch apparaat. Het gevaar van een overval is relatief gering, daarentegen moet de wandelaar of fietser goed uitkijken dat hij niet overreden wordt. Om dit te voorkomen wordt van hem (zoals ook van de automobilist) verwacht dat hij zich aan de verkeersregels houdt. "Eine beständige Selbsüberwachung, eine höchst differenzierte Selbstregelung des Verhaltens ist notwendig, damit der Einzelne sich durch dieses Gewühl hindurchzusteuern vermag " (67) Het grootste gevaar vormt hier iemand die zijn zelfcontrole verliest en zijn hartstochten de vrije loop laat.

Met dit beeld probeert Elias te illustreren hoe de burgerlijke mens met zijn psyche omgaat (in een voortdurende houding van zelfcontrole, op verschillende situaties berekend, verfijnde reactiepatronen ontwikkelend) en hoe deze houding samenhangt met de complexiteit van de moderne maatschappij In zijn eigen woorden: "Mit der Differenzierung des gesellschaftlichen Gewebes wird auch die soziogene, psychische Selbstkontrollapparatur differenzierter, allseitiger und stabiler." (68) Elias wijst er op dat de ontbinding van de feodale orde het einde betekent van de vaste hiërarchische sociale bindingen. De maatschappelijke mobiliteit neemt toe, en mensen van verschillende sociale herkomst komen in een nieuwe, directe verhouding tot elkaar te staan. De dwang tot zelfbeheersing neemt toe met de afhankelijkheid van het onbekende gedrag van onbekende anderen (69). De effecten van het individuele handelen moeten voortaan worden overzien en van te voren berekend, hetgeen de bereidheid vereist af te zien van directe vormen van lustbevrediging ('Triebverzicht'). De maatschappelijke standaard, waaraan de enkeling aanvankelijk eerst van buitenaf door uiterlijke dwang werd aangepast, reproduceert zich tenslotte min of meer vanzelfsprekend als zelfdwang, die ook dan actief is, wanneer het individu het bewust niet wenst (70). Het 'Uber-Ich , zoals dat door Freud als een psychische instantie in het individu van rond de eeuwwisseling werd gelocaliseerd, blijkt zo sociogeen van oorsprong te zijn (71). En, schrijft Elias, het is vooral het gezin waar deze maatschappelijk noodzakelijke zelfcontrole wordt ingeoefend (72).

De gevaren die de mens in de feodale tijd bedreigden, zijn als zodanig niet meer aanwezig Het burgerlijk leven van alledag is relatief vrij van uiterlijk geweld nu het gesprek de dwang vervangen heeft "Das Leben wird in gewissen Sinne gefahrloser, aber auch affekt- und lustloser", noteert Elias (73) Alle extreme uitingen van lust en onlust worden geweerd omdat zij de veiligheid en de stabiliteit van de burgerlijke psyche, maar ook die van de maatschappelijke orde bedreigen (74). "Die sichtige Mitte ist der sicherste Lebensweg": sinds Leonardo da Vinci's grootvader het voor het eerst uitsprak is het het parool van elke burger geworden (75). Hij is een man van het midden, en vreest de wisselvalligheden in het leven bijna even sterk als de christen de hel (76) Hij leeft niet meer, zoals de middeleeuwer, in een wereld van grote tegen-

stellingen tussen God en duivel, rijkdom en armoede, leven en dood maar behoort tot een wereld waar de extremen zich op een of andere wijze met elkaar verzoend hebben Hij wikt en weegt en ziet vooruit En daarmee onttrekt de burger zich aan de geheimzinnige macht van het onbekende en weert hij zich tegen het irrationele en onbeheersbare in het leven Hij weet zich te beperken: hij is geen avonturier Hij weet wat hij wil, en wat hij in het leven bereikt heeft, heeft *hij* bereikt (77) De extremen blijven weliswaar, maar worden eerder ontkend dan onder ogen gezien Liefde, leven, dood: in het leven van de burger - aldus Ernst Bloch - een "Katalog des Ausgelassenen" (78) Extase hartstocht, eros: zij bedreigen het wankele evenwicht als representanten van de chaos De burger beheerst óf beperkt zich (79) Hij is vrij, maar zijn vrijheid maakt hem tegelijk onzeker; hij is enkeling, maar op de bodem van zijn autonome subjectiviteit loert de eenzaamheid; hij is een redelijk denkend mens, maar kan daarmee lang niet alles vatten "Het veiligheidsideaal beheerst zijn leven", schrijft S J Popma, "Waar het bereikt is, gluurt de zelfvoldaanheid om de hoek, waar de veiligheid ontbreekt de angst " (80)

Van buiten wordt de burger bedreigd: in de oorlog van allen tegen allen die economie heet Of hij schept zich veiligheid door de bedreiging van het andere in de invloedssfeer van het eigene op te nemen: hij verslaat de concurrent; óf hij schermt zich tegen de bedreiging af door zich in de luwte van zijn innerlijkheid terug te trekken Economische expansie en sociaal isolement zijn twee vormen van burgerlijke zelfverdediging En in al zijn paradoxaliteit viel deze veiligheidsdwang bij uitstek rond de eeuwwisseling waar te nemen, toen tegenover het pluche van het burgerlijk interieur ("De veiligheid van de volle beslotenheid", schrijft Jan Romein onder een foto van zo n woonkamer (81)) het harde staal van het industrieel imperialisme hoogtij vierde

Maar ook van binnen wordt de burger bedreigd. De extremen die hij in zijn leefwereld wil uitbannen duiken in zijn psyche weer op: " der Kriegsschauplatz wird zugleich in gewissen Sinne nach innen verlegt " (82) De affecten, die de burger heeft leren beheersen enerzijds, en de verinnerlijkte maatschappelijke zelfcontrole anderzijds, Es en Uber-Ich , zij dreigen zijn moeizaam opgebouwd evenwicht tussen zich in te vermalen (83) Op twee manieren kan de burger wanneer hem de spanningen te veel worden reageren Allereerst door de innerlijke repressie krampachtig te handhaven, met als uiterste grens de neurose Want in plaats voor dat laatste terug te deinzen, omhelst hij haar heroïsch - als het niet anders kan "Und es waren die schlechtesten nicht, die zur Rettung dieser bürgerlichen Moral lieber Psychosen und Neurosen in Kauf nehmen wollten als die innere bürgerliche Ordnung anzutasten oder zu deren Einsturz beizutragen" schrijft Maurer, die burger' hier als eretitel beschouwt (84) Vervolgens: de burger kan nog een uitweg kiezen, een vluchtweg, door één van de (al dan niet geheime) ontsnappingsmogelijkheden uit de beknellende orde te benutten Zij staan hem toe het onburgerlijke te genieten, zonder het burgerlijke af te zweren (85). Maurer noemt een aantal onschuldig ogende ventielen voor een te hoge burgerlijke druk: het studentenleven, de romantische sentimentaliteit (86); maar hij zou evengoed - en wat minder

onschuldig - de prostitutie kunnen noemen, de onburgerlijke keerzijde van de preutse sexuele moraal van de burger (87). En nog gevaarlijker lijkt ons tenslotte de ontwikkeling (en de geschiedenis heeft haar bevestigd) dat de romantische sentimentaliteit, die in het lied bezingt wat haar in het burgerlijk veilige midden is ontzegd - de 'oorlog' en de 'verte' - , met de droom geen genoegen meer wil nemen, maar werkelijkheid wil worden. Aan het einde van het burgerlijk tijdvak begint de eerste wereldoorlog.

2.5.2. '... Ik, temidden van mijn wereld ...' (filosofie van de burger)

Ook al is niet elke burger een filosoof, hij denkt wel. En voorzover de filosofie "ihre Zeit in Gedanken erfasst" (Hegel), kan zij ook burgerlijk denken. We proberen wat lijnen van deze (wat Groethuysen noemt) "nach einheitlichen Grundmotiven bestimmte Weltauffassung" die de burger in zich draagt, uit te tekenen (88).

Allereerst: *de burger is een zelfstandig man.* Dat de mens van huis uit een niet-autonoom wezen is laat zich gemakkelijk vaststellen als we zien hoe hij ter wereld komt: als kind. Maar als de burger zich al herinnert dat hij dat ooit geweest is: hij is het nu niet meer en wil dat ook niet zijn. 'Autonomie' is een sleutelwoord in zijn levensbeschouwing. Economisch onafhankelijk, en als dat niet lukt, minstens baas in eigen huis. Zo wil hij niet alleen leven, maar ook denken: onafhankelijk van welke autoriteit dan ook. En als hij nog gelooft, dan is dat geloof er terwille van hem. De wereld is een cirkel met de burger als middelpunt. "... ich gönne einem jeden seine lange oder kurze Ahnenreihe, weil ich sie gar nicht brauchen kann, da ich viel mehr trachte mit mir selbst mein eigener Ahnherr zu werden", schrijft W.H. Riehl met - zoals hijzelf zegt - "echten Bürgerstolz" (89). Al doet de burger misschien aan traditie, ook zij is er terwille van hem. Want de burger schept zijn eigen wereld. Hij moet er immers voor werken? De rust van een gezeten burger is dan ook bedrieglijk. Op zijn positie kan hij pas trots zijn als hij haar 'verdiend' heeft. De burgerlijke autonomie lijkt op een zwemmer die - schijnbaar met gemak en ontspannen - onder water alle kracht moet bijzetten om zijn hoofd boven water te houden. 'Ik werk, dus ik besta' zo luidt de antropologie van de burger. Arbeid en identiteit horen er onlosmakelijk bijeen. Elke burger schept zijn eigen schepping en is zijn eigen aanvang. Soms blijft hij daar bescheiden bij, meestal niet. Dan wordt hij slachtoffer van de 'libido dominandi' die hijzelf - man van het midden - zo had verfoeid bij de rijke feodale adel (90). Dan stelt de autonomie van de één grenzen aan die van een ander. Dan ontstaat er de 'Herrschaftsanthropologie' die J.B. Metz zo kenmerkend acht voor de Nieuwe Tijd: "Er ist, indem er unterwirft." (91) Subjectiviteit streeft dan naar souvereiniteit, de burger toont zijn nachtzijde.

Autonomie rust in individuele vrijheid. *De burger is een vrij man.* Wat verstaat hij daaronder? "Freiheit und damit Menschlichkeit heisst nur dann in Beziehungen zu andere Personen zu treten, wenn man es will." - tot deze omschrijving komt C.B. McPherson (92). De vrije markt, de vrije politieke keuze, de vrije huwelijkskeuze - het burgerlijk vrijheidsbegrip regelt de onderlinge menselijke be-

trekkingen door ze *niet* te regelen; door de grenzen aan te geven waarbinnen de autonome burger zich kan ontplooien, zonder daarbij de ontplooiing van een ander in de weg te staan Voorwaarde is dan - om een beeld van G H ter Schegget over te nemen - dat de touwen waar de grazende geiten aan vastzitten zo dienen te worden vastgepriemd, dat de grenscirkels elkaar niet overlappen Maar wat als de lengte van de touwen verschilt (93)? Dat is een zaak van individuele inspanning, vindt de burger Zijn vrijheid is de vrijheid van de één om onder de brug, en de vrijheid van de ander om in een villa te slapen (Anatole France) Hij heeft hierbij niet voorzien dat de vrijheid van de één wel eens ten koste zou kunnen gaan van die van de ander, ja zelfs diens onvrijheid (we denken hier aan hele werelddelen) nodig heeft om zijn eigen vrijheid te kunnen handhaven Hier stuiten we op de grenzen van het burgerlijk vrijheids-begrip, dat uitsluitend de grenzen van de individuele vrijheid wil omschrijven De broederschap van de revolutie wordt in de weg gestaan omdat haar vrijheid en 'gelijkheid' elkaar niet verdragen (94)

De burger is een redelijk denkend mens Hij verwacht van de wereld dezelfde inzichtelijkheid als die waarmee hij zijn eigen denken en handelen wil reguleren Zekerheid - hij heeft haar nodig om niet in zijn vrijheid ten onder te gaan Wat voor zijn economie geldt, geldt ook voor zijn filosofie: hij moet de gevolgen van zijn handelen overzien Het enige hulpmiddel dat hij voor de opbouw van zijn overzichtelijk wereldbeeld tot zijn beschikking heeft, is zijn denken, de enige toets zijn ervaring Zo probeert de burger als rationalist en empirist het onbekende bekend en het onbeheersbare beheersbaar te maken Kennis is macht, het parool van Francis Bacon is het zijne Maar niet de obsessie van de macht, maar het gevoel van bedreiging is het, wat aan zijn kennisdrang ten grondslag ligt Wetenschap is een vrucht van burgerlijke voorzichtigheid, meer dan van machtswellust De vijandschap ten opzichte van de natuur komt voort uit onzekerheid, de agressie uit argwaan tegenover een ons ten diepst verrassend-vreemde werkelijkheid (95) Want zoals de burger zichzelf genoeg is, zo is zijn wereldbeeld dat ook Oók dit legitimeert zichzelf, fundeert zichzelf (96) Dat wil nog niet zeggen dat alle open plekken er uit verdwenen zijn De dood bijvoorbeeld blijft ook voor de burger een donker gat Maar hij komt er mee klaar, niet door er een oplossing voor gevonden te hebben maar door er geen probleem in te zien "Das Leben genügt sich selbst", zegt de burger (97) Hij kan ook best zonder zekerheid in de laatste vragen leven, als hij zich maar mag warmen aan zijn eigen vuur

Tenslotte: *de burger is een zedelijk denkend mens* Hij is spaarzaam, vlijtig, nuchter, welgevoeglijk, stipt, ordelievend, zindelijk, ingetogen, gedisciplineerd en betrouwbaar Men zou van deze deugden kunnen zeggen dat het slechts deugdelijkheden zijn die zijn economie hem voorschrijft (98) - maar zijn ze daarom van minder zedelijk gewicht (99)? Ook al ontleent de burger haar aan zichzelf en is zij zichzelf genoeg: hij héέft moraal (100) Is hij nu ethisch gesproken een egoïst? Uit op winst, ook in de zede? Dat stond vast voor de Rooms-Katholieke kerk, toen zij geconfronteerd werd met de emancipatie van de franse burgerij De burger gold voor haar als een hebzuchtig individu, die alleen

aan zijn eigen belang denkt, alle normen daaraan onderwerpt en het genot van het ogenblik verkiest boven de eeuwigheid (101). Groethuysen neemt het dan terecht voor de burger op. Want diens arbeid, zo schrijft hij, dient niet in eerste instantie hemzelf, maar de zijnen. Hij werkt niet voor zijn actuele genot, maar voor hun toekomst. En als hij de eerzucht en de ambitie kent, dan is het om het bestaan van de zijnen over de grenzen van zijn eigen dood heen veilig te stellen. De burger - hij is gezinshoofd - is een verantwoordelijk en plichtsbewust man, en hij houdt aan zijn vergaarde bezit geen slecht geweten over: het is de opgehoopte toekomst voor zijn kinderen. De opgeheven vinger van de kerk kreeg op deze burger geen vat: hij deed wat goed was in zijn ogen (102). Al is hij bedacht op zijn voordeel, hij is dat voor anderen. Als utilist is hij altuïst. Zijn berekend egoïsme is zelfopoffering. En dat niet alleen in de economie. Want terwijl daar de ethiek aan de grenzen van het gezin zou kunnen ophouden, trekt de politiek - uit op het algemene belang - de grenzen van de moraal wijder. Daar is de burger, terwille van zijn eigen concrete en bijzondere vrijheid, uit op de algemene handhaving van formele regels. De burger abstraheert er (zoals hij dat ook in de wetenschap doet): de ander is er niet in de eerste plaats heer of onderdaan, vriend of vreemdeling, christen of heiden, maar: mens (103). En of de burger daar nu aan toevoegt: 'van nature', of: 'voor God' doet er weinig toe. Hoe een ieder dit mens-zijn in wil richten en verstaan is zijn zaak, als hij er maar ruimte voor krijgt; over de inhoud van de sociaal-politieke moraal laat de burger zich niet uit, tenzij en voorzover de algemene orde zelf in het geding is. Hoe formeel deze ethiek ook uit mag vallen, zij is er niet minder ethiek om, en dat wereldwijd, waar men maar 'mens' kan zeggen.

De plichtsethiek van Immanuel Kant laat zich bij uitstek als vrucht van de burgerlijke levenshouding lezen (104). De algemene zedenwet wordt bij hem zozeer inhoud van het persoonlijk geweten, dat slechts dat handelen noodzakelijk en algemeen geldig is waarvan men tegelijk zou kunnen willen verlangen dat het een algemene wet zou worden (105). Maar is zijn ethiek werkelijk zo formeel als zij oogt? De kern van de burgerlijke humaniteitscultuur, gekoesterd in de kwetsbare sfeer van gezin en 'cultuur', ligt ten grondslag aan, en wordt geponeerd als a priori van de categorische imperatief: "Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftiges Wesen, *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloss als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden." (106) Hier loopt formele, algemene redelijkheid over in inhoudelijke, bijzondere zedelijkheid. Of hinkt hier, in dit "nicht bloss" - "zugleich" toch weer een burger op twee gedachten?

Hoe het ook zij, de burgerlijke cultuur heeft in elk geval meer dan alleen maar economisch 'deugdelijkheden' (Strasser) aan de moraal toegevoegd. Daar waar de mens "an sich selbst einen absoluten Wert hat" (zo Kant (107)) gedijen ook andere waarden die met evenveel recht 'burgerlijk' mogen heten: nuance, schroom, pieteit, respect, ingetogenheid, kuisheid, edelmoedigheid - om er

met C Rijnsdorp maar een paar te noemen (108) Waarden die hun oorspronkelijke voedingsbodem in het burgerlijk gezin hebben, waar de onderlinge betrekkingen niet direct door maatschappelijke machtsverhoudingen worden bepaald, waar men niet slechts functie maar doel kan zijn "Die Entfaltung und das Glück des anderen wird in dieser Einheit gewollt ( ) Die bürgerliche Familie führt insofern nicht nur zur bürgerlichen Autorität, sondern *zur Ahnung eines besseren menschlichen Zustandes* (curs fdl) " (109) De ethiek van Kant - waarvan volgens Walter Benjamin geldt: "wo von Humanität die Rede ist, da soll die Enge der Bürgerstube nicht vergessen werden, in die die Aufklärung ihren Schein warf " (110) - is niet aan de grenzen van het gezin blijven staan Al kwam zij in de economie nauwelijks aan bod, en in de politiek weinig, zij is toch volkenrechtelijk vastgelegd: in de mensenrechten wereldwijd (111) Dat ze met voeten getreden worden komt niet op rekening van henzelf en hun oorsprong

2 5 3 God, voor het niet-zeker-weten (theologie van de burger)

Niet alleen in een schets van de burgerlijke levenshouding, ook in het leven van de burger zelf komt de godsdienst achteraan Het liefst zou hij helemaal zonder willen, het leven in eigen hand willen houden Want wat hij heeft en is, heeft hij immers aan zichzelf te danken? En dat wat zich aan gene zijde van zijn bestaan afspeelt verschijnt voor hetzelfde forum als de economie en filosofie: dat van zijn eigen rede "Das Leben stellt einen in sich geschlossenen Zusammenhang dar, ohne das es eigentlich noch Erklärungen bedürfte die über seine eigenen klar erkannten Grundbedingungen hinausführten " (112) De burger lijkt daarmee op de groninger boer na zijn schepping, die tegen God zegt: Ga van mijn land af! Hij maakt God zowel dak- als werkeloos Voor de middeleeuwer nog tastbaar aanwezig in de dingen zelf, verschuift Hij in het leven van de burger naar de achtergrond Van een onmiddellijk gegeven subject wordt Hij voorwerp van denken; in plaats van het symbool treedt het woord; in plaats van de rite de reflectie; in plaats van de kerkleer de geloofsuitspraak (113) De burger rationaliseert ook zijn religie

Maar er zijn grenzen aan de autonomie Al is het midden het domein van de burger, het begin en het einde vallen buiten zijn greep De weerloosheid ligt voortdurend op de loer En zo kan de burger de religie soms best gebruiken, als hij beveiliging zoekt tegen de overmacht van wat buiten hem om gaat, maar hem tot in zijn binnenste raakt (114) Maar in de burgerlijke geloofsleer blijven dan de omtrekken vaag en de grenzen vloeiend: het te felle licht van de ratio ontmaskert ook het eigen onvermogen

De burgerlijke dogmatiek bevat om te beginnen het leerstuk van het hiernamaals als eeuwige garantie van de eigen individuele subjectiviteit Al wil de burger tijdens zijn leven zelf vader zijn, na zijn einde wordt hij weer kind in het Vaderhuis met vele woningen En is God, als de burger in zijn vaderschap te kort schiet, niet zelf ook de garantie van zijn moraal dat het slechte gestraft en het goede beloond moet worden? Het hiernamaals van de burger bevat

een hemel en een hel. Vervolgens: hij gelooft ook het leerstuk van de schepping. Al is dan de burger zijn eigen aanvang, door te zeggen dat God die zelf heeft gewild, kan hij haar dubbelop rechtvaardigen. Vooral toen de burger nog niet helemaal zeker van zichzelf was, en nog wat ontheemd temidden van de feodale wereld stond, kon hij dit steuntje in de rug van gene zijde best gebruiken. Zijn Schepper was tegelijk zijn Verkiezer. Totdat God overbodig was geworden en de vreemdeling en bijwoner van het begin de gezeten burger is geworden, die het geloof tot de illusie van zijn kinderjaren verklaart (115).. Maar tot zolang heeft hij God niet enkel graag voor en achter zich, maar ook om zich heen. Volgens K.H. Miskotte stuiten we hier op het eigenlijke, ja het enige dogma van de burgerlijke christen: dat van de Voorzienigheid (116). De burger behoeft een garant voor zijn orde en een troost voor het onberekenbare lot - hij vindt beide wanneer hij zegt dat alles uit Gods hand komt. En als de burgerlijke geloofsleer er een zondeleer op na houdt, dan zal zij er wat bleek en bloedeloos uit zien. Want al te schrille contrasten zullen er niet in voor komen; een man van het midden reageert nog maar koeltjes op de grote tegenstellingen van de christelijke traditie (117). Hij is geen engel, maar ook geen beest, zijn wereld is hemel noch hel, maar een beetje van allebei.

De burger individualiseert de religie. Hij is de moederschoot der kerk ontgroeid en staat alleen en onbeschut in zijn geloof. "... das Gefühl einer unerhörten inneren *Vereinsamung des einzelnen Individuums*" (Max Weber) (118) overvalt hem ook religieus. Hij staat alleen tegenover de anderen, maar ook alleen tegenover God. En niemand kan hem helpen: de prediker niet - want hij zal zijn heil zelf moeten verwerven; het sacrament niet - want in zijn onttoverde wereld is geen plaats meer voor magische bemiddeling; de kerk niet - want al kunnen religieuze uitingen gedeeld worden (Schleiermacher), religieuze oorsprongen nooit. De parochiale symbiose, waarin heel het civiele leven tijdens het 'corpus christianum' religieus werd omarmd, is voor hem uiteengevallen. De enige plek waar de verbinding tussen christelijk geloof en dagelijks leven telkens opnieuw gelegd zal kunnen worden, is onder de preekstoel: in de innerlijkheid, onder het beslag van het Woord (119). De ecclesiologie is geen ontwikkeld leerstuk in de burgerlijke dogmatiek, de leer van het Woord Gods wel.

En de christologie? Als zij maar niet teveel op de leest van een twee-naturenleer is geschoeid. Want dat God concreet en eenmalig in de geschiedenis ingrijpt en mens wordt staat de burger, met zijn redelijk en eigenwettelijk begrip van de geschiedenis, tegen. En dat dat omwille van de zonde zou zijn gebeurd, kan de in grijze tinten denkende mens zich helemaal niet voorstellen. Aan lijden en kruis denkt de burger in zijn 'levenspositivisme' (120) liever niet al teveel. Neen, hij spreekt wel graag over Jezus, maar dan over Hem als vreedzaam mens - zoals de burger dat zelf ook is: een autonoom individu, dat zich op voorbeeldige en volmaakte wijze door het leven sloeg. Zo zou de burger zelf ook graag willen zijn. En als hem dat dan niet lukt, kan hij deze Jezus in elk geval nog als opvoedingsideaal aan zijn kinderen ten voorbeeld stellen.

Zoals het christelijk geloof in de burgerlijke levensbeschou-

wing een naar achteren geschoven element is, zo is op haar beurt de eschatologie het sluitstuk in de burgerlijke geloofsleer De burger heeft maar één angst: dat er waarachtig eens iets gebeuren zou en dat deze wereld met al haar ordinantiën zou worden opgeblazen (121) Maar hoe verder de toekomst weg ligt, des te minder greep is er op te krijgen En al beperkt zich de burger liever tot wat voor handen en voor ogen is, zijn blik wil toch verder reiken dan de grenzen van zijn eigen bestaan. Liever dan als Rechter ziet hij God daarom als Voleinder, liever aan het einde van zijn leven dan er midden in. God zelf heeft de fundamenten van zijn bestaan gelegd en mag er dan ook de laatste hand aan leggen, maar het huis zelf wordt steen voor steen door de burger zelf gebouwd " in plaats van het Koninkrijk Gods komt in de prediking de stichting der enkele ziel, in plaats van de toekomst des Heren de veilige rust van het heden, in plaats van de opstanding het rustige sterfbed " (122)

De burger is dus niet bij voorbaat al de atheïst (123) Hij weet soms diep vroom te zijn Maar als hij nog aan God' doet, dan is zijn God een God-voor-het-niet-zeker-weten. Hij wordt getolereerd, voorzover hij de burger niet voor de voeten loopt Hij wordt te hulp geroepen, wanneer de burger de weg niet meer weet Secularisatie is emancipatie van de burger. Maar als de burger aan het eind van zijn latijn is, zingt hij nog graag dat van de kerk

2 6. Het burgerlijk tijdvak en de crisis van de burgerlijke cultuur

Het tijdvak 1890-1914, aldus P J. Bouman, "vormde een hoogtepunt van de burgerlijke cultuur" (124) Dat kunnen we ons voorstellen Industriële revolutie, economische expansie, parlementaire politiek, een zelfbewuste kunst en cultuur: in elke levenssfeer heersten de burgerlijke klassen En midden in de 19e eeuw schreef W H Riehl al: "Unsere ganze Zeit trägt einen bürgerlichen Charakter " (125) Door machtsuitoefening, dat geeft hij er eerlijk bij toe Want - en hier beginnen we al te aarzelen als we spreken over het burgerlijk tijdvak' - wanneer het getal de doorslag zou hebben gegeven, dan zou de tweede helft van de 19e eeuw het 'arbeiderstijdvak hebben moeten heten (126) Bovendien waren ook de boeren de burgers getalsmatig verre de baas (127) De burgerij was een minderheid - maar domineerde daar waar het gelaat van de cultuur wordt bepaald: in de economie, de politiek, de ideologie De burgerlijke wereld was *de* wereld Zij heette dan ook zo: le monde', the society , 'die Gesellschaft (128)

De aarzelingen over het burgerlijk karakter van dit tijdvak nemen toe wanneer we proberen de idee van de burgerlijke samenleving, zoals wij die hebben geschetst, in de werkelijkheid van de 19e eeuw terug te vinden Al duiden de tijdgenoten de dynamiek van de 19e eeuwse handel en industrie, het tempo van de stad, als specifiek burgerlijk aan en terecht - gaan juist deze niet op kosten van de burgerlijke idealen die in de eeuw ervoor nog gekoesterd werden? De autonomie, de vrijheid, het redelijk en zedelijk optimisme van de 18e eeuwer: we vinden ze in de geest van de burger van de daaropvolgende eeuw nauwelijks nog terug De burger is van utopist realist geworden "Het sociale ideaal van de bourgeoi-

sie", aldus Jan Romein over de laat 19e eeuwse burgerij "het bestond niet" (129) Het sociale karakter van de 19e eeuw laat zich met Erich Fromm daarentegen als wedijverig, oppottend, autoritair, agressief individualistisch beschrijven (130) Toont nu pas de burger zijn ware gezicht (131)? Of is hij intussen zo onherkenbaar veranderd dat hij zichzelf niet meer is?

Voor beide conclusies valt wat te zeggen De economie de techniek, de wetenschap - het zijn bij uitstek de terreinen waarop de burger zich thuisvoelt En juist daar vinden de ingrijpende verschuivingen van de 19e eeuw hun oorsprong De industriële revolutie is een burgerlijke revolutie, ongetwijfeld. Maar - zoals de meeste revoluties - één die haar eigen kinderen verslindt "Het is alsof tussen 1850 en 1915 ieder mens vijfhonderd slaven onder zijn bevelen gekregen heeft", schrijft Romein, om er de toegenomen technische capaciteit mee aan te geven (132) Maar kreeg ieder er niet evenveel heren bij? De burger heeft de stijgbeugels opgehouden voor het kapitaal en de techniek, maar werd tenslotte door de bourgeois overreden Dat constateert Maurer met nauwelijks verholen woede en spijt maar, zo kunnen we vragen: de burger was toch van meet af aan 'bourgeois' geweest (133)? Maar wat een verschil!, zou Maurer op zijn beurt weer kunnen antwoorden Wat heeft de kleinwarenproducent nog gemeen met de groot-industrieel? Familiekapitaal met monopoliekapitaal? Privé-onderneming met staatsinterventionisme? De burger nieuwe stijl is een ver familielid van de burger oude stijl, maar zij herkennen elkaar niet al hebben ze dezelfde afkomst (134)
De burger was weliswaar altijd bourgeois', maar wilde ook meer zijn: homme' bijvoorbeeld, en dat tegelijkertijd. 'Mijn zoon, doe met plezier je zaken overdag, maar doe alleen zulke zaken waarbij je 's nachts rustig slapen kunt - deze spreuk sierde de kantoren van de firma Buddenbrooks in Thomas Mann's gelijknamige roman Maar de burger kreeg in de 19e eeuw slapeloze nachten: of omdat hij failliet ging, óf omdat zijn geweten sprak De eeuw van het liberalisme en imperialisme is niet tegelijk die van het humanisme Verzakelijking, concurrentiedwang, specialisatie en loonafhankelijkheid stonden haaks op persoonlijkheidscultuur Maat aller dingen', dat was de mens volgens Sombart voor de burger oude stijl geweest (maar kleurde hier ook het heimwee niet het verleden te rozig?) (135) De 19e eeuw maakt hem tot speelbal van anonieme machten, factor in de winstcalculatie.

En wat liet zij over van de idee van de 'citoyen': mondig staatsburgerschap, verantwoordelijkheid voor en medebeslissingsrecht in de publieke zaak? De raadsheer, de patriciër, de regent - zij waren verleden tijd geworden nu de politiek beheerst werd door het 'Fachmenschentum' (Max Weber) De staat had zich in de idee van de burgerlijke samenleving te beperken tot een minimale regulering aan de grenzen van de burgerlijke privé-sfeer; maar regeren was dagtaak geworden, nu staat en maatschappij in een wederzijdse osmose elkaar steeds meer doordrongen (136) Naar binnen toe moest de staat steeds meer bevoegdheden aan zich trekken om de sociale stabiliteit te kunnen garanderen, en naar buiten toe evenzo om economische invloedssferen (grondstoffenleveranciers en afzetgebieden) uit te breiden en de hieruit ontstane internationale conflicten te

te beslechten (137) Het nationalisme dat oorspronkelijk ten dienste had gestaan van de burgerlijke emancipatie door de machtsaanspraken van de adel te betwisten, groeide uit tot een macht op zichzelf, die met behulp van de burgerlijke techniek haar steeds scherper wordende tanden kon laten zien Tot men elkaar in 1914 op gruwelijke wijze beet

De autonome, vrije, individuele burger was van idee tot hersenschim gereduceerd Autoriteit, dwang, massa - dat zijn eerder de kernwoorden van de 19e eeuw In het tijdvak waarin urbanisering, technificering, burocratisering en uniformisering de menselijke betrekkingen gaan bepalen betekent individualiteit nog slechts eenzaamheid. "De machine heeft alle horizontale en verticale maatschappelijke en familiale bindingen stukgedreund", schrijft Romein in het essay dat de titel De vereenzaming van de mens meekreeg (138) Een sociale koude slaat neer, en wat het ik betreft: dat is "een bijna aandoenlijk, ja zorgwekkend geval" geworden (Thomas Mann) (139) Het gezin, plek waar de autonome subjectiviteit zich moest ontwikkelen, oefenplaats van menselijkheid, schrompelt ineen tot vluchtplaats waar men de buiten opgelopen wonden likt En de proletariër mag nog blij zijn als hij er een gezin op na kan houden (140)! De privé-sfeer verengt zich tot de omtrek van de huiskamer, nu men ook in zijn arbeid meestal geen eigen baas meer is Maar is de burger thuis dan nog veilig? De kringloop van productie en consumptie grijpt steeds dieper in de persoonlijke levenssfeer in en houdt geen halt meer voor de voordeur *Het lukt de burger steeds minder zich als man uit één stuk te betonen*; is hij zakelijk of sentimenteel, man van staal of van het zachte pluche (141)? Wat hij in de ethiek of buitenshuis niet meer klaar kan krijgen, probeert hij op zijn minst nog in de esthetiek van zijn pronkerige huiskamer overeind te houden: de schijn van zijn menselijkheid De 19e eeuw lijkt op de vlucht van het één naar het ander: van werkelijkheidszin naar dromerij, van realisme naar pessimisme, en omgekeerd Net als bij Thomas Buddenbrook bepaalde Adam Smith de zaken, maar las men thuis liever Schopenhauer. Waar kan de burger nog ik zeggen? *Hij leidt een leven in meervoud en valt in stukken uiteen* (142) De 'belle époque' heet ook fin de siècle (143) De burger verloor de grond onder zijn voeten En in het inferno van de eerste wereldoorlog verbrandt hij zijn gezicht

2 7 Het duitse Bildungsbürgertum

Duitsland is het land van boeren en adel, soldaten en beambten - is het ook het land van de burgerij? De duitse burgers zijn "die Zuspätgekommenen", zegt Nietzsche en dat heeft catastrofale gevolgen gehad, voegen anderen er aan toe (144) Het begon veelbelovend in de late middeleeuwen: in de zgn vrije rijkssteden' (waarvan ook Schwäbisch Hall domicilie van de familie Bonhoeffer er één was) ontwikkelde zich een zelfbewuste en trotse traditie van stedelijke cultuur Maar de bloei was meestal van korte duur Handelswegen werden verlegd, en - wat veel dieper ingreep - de 30-jarige oorlog (1618-1648) zorgde voor grote verwoestingen en talloze slachtoffers (de bevolking van Duitsland werd van 20 tot 4 miljoen teruggebracht) die de economische machtsposities en het zelfbewustzijn

van de duitse burgerij volledig knakten. "... und die arme und armselige Zeit nach demselben schuf aus dem stolzen mittelalterlichen Handwerker und Kaufmann - den demütigen deutschen Philister" (145). De politieke emancipatie van de duitste burgerij was in de kiem gesmoord. Duitsland vormde sinds die tijd een bonte lappendeken van kleine onafhankelijke staatjes waarin de adel gemakkelijk zijn machtspositie in handen kon houden. Dat wat het absolutisme in andere landen klaarspeelde - de vorming van een nationale staat - bleef voor Duitsland een hersenschim. Elke grens was een handelsbarrière, elke groothertog een heerser, elk staatje een burocratie en een duur leger te veel. De burger kon plichtsvol beambte, gezagsgetrouw militair, hoogstens bescheiden handwerksman, maar nauwelijks ondernemend kapitalist of ambitieus politicus worden. Zo is het niet toevallig dat de duitser Kant een plichtsethiek en de engelsman Locke het utilisme verdedigde, en dat de fransman Rousseau een verdragstheorie en de duitser Hegel een autoritaire staatsleer ontwierp.

Zoals het - wat de godsdienst betreft - evenmin toeval is dat Calvijn het religieuze gelaat (dat niet alleen: ook het economische (Max Weber)!) van Engeland en Nederland heeft bepaald en Luther dat van Duitsland. Hier treft men een traditionalistisch zich schikken in de gegeven ordeningen tegenover een rusteloze activiteit daar; een staatskerk en een twee-rijkenleer tegenover vrije kerken en de theocratie of een theocratisch aangewende twee-rijkenleer elders; religieuze verinnerlijking tegenover heiliging van het publieke leven. Hoewel men veel te veel zegt wanneer men het lutheranisme verantwoordelijk wil achten voor de relatieve achterstand in de burgerlijke emancipatie, zal men moeilijk de stelling van Georg Lukács geheel kunnen ontkennen, dat het lutherdom "die Unterwerfung unter das Kleinstaatsabsolutismus religiös verklärte und einen geistigen Hintergrund, eine moralische Unterlage für die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rückständigkeit Deutschlands abgab" (146).

Intussen versnelde in het overige Europa de burgerij haar pas. Via een tussenperiode, waarbij de absolute vorsten nog de steun van de burgerij ontvingen in hun gezamenlijke strijd tegen de overige adel, bereikte haar emancipatie een hoogtepunt toen de burgerlijke klassen naast de economische ook de ideologische en politieke machtsposities ingenomen hadden. De 18e eeuw is de eeuw van de Verlichting en de franse revolutie. Ging dit alles nu aan de duitse burger voorbij? De politieke en economische revolutie kon hij voorlopig wel vergeten, maar in die van het denken kon hij volop meedoen - en hij deed dat dan ook: de 18e eeuw is ook de eeuw van Schelling en Schiller, Kant en Goethe. Mag de revolutie in de politiek een franse aangelegenheid zijn geweest en die in de economie een engelse; die in de filosofie en de literatuur is een duitse zaak geworden, die - zo vindt de duitse denker zelf - in kracht niet onderdoet voor die andere twee. Integendeel, zegt Heinrich Heine, zij gaat hen nog te boven. De "zerstörenden, weltzermalmenden Gedanken" van Kant overtreffen de terreur van Robespierre verre. En lach niet, houdt Heine de fransen voor, dit is nog maar een voorproefje: "Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner." (147) Maar Heine's hoop op de burgerlijke revolutie in

Duitsland bleef ongegrond De denker Marx zag hier scherper dan de dichter Met Heine kan ook hij zeggen:"Die Deutschen haben in der Politik *gedacht*, was die andern Völkern *getan* haben Deutschland ist ihr *theoretisches Gewissen* " Maar realistischer dan deze acht hij Duitsland s politieke situatie in vergelijking tot die van het overige Europa een anachronisme, dat door de progressief burgerlijke duitse filosofie alleen maar versluierd wordt "Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historische Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die *ideale Verlänge rung* der deutschen Geschichte." (148) Ook de duitse burger was blijkbaar bij de tijd, maar alleen in zijn denken. Zozeer dat Elias de denkers en dichters van de tweede helft van de 18e eeuw een burgerlijke voorhoede kan noemen, en dat is zelfs nog meer (149)

Omdat de duitse burger niet over de ruimte voor een zelfstandige economische en politieke ontplooiing kon beschikken, zocht en vond hij die in het denken en schrijven. In een kleine sociale laag, die voor het gewone volk een elite vormde, maar waarvoor de aristocratie haar neus ophaalde (zij rook burgerlijk'), ontstond een geheel eigen vorm van sociaal en cultureel bewustzijn Een burgerlijke intelligentsia zonder burgerlijk achterland: "Die schreibende, deutsche Intelligenz schwebt also etwas in der Luft Der Geist und das Buch sind ihre Zuflucht und ihre Domäne, Leistung in Wissenschaft und Kunst ihre Stolz " (150) Al dacht men meer dan men handelde, men presteerde, men kon zich burger voelen Tegenover de oppervlakkigheid van het adellijk ceremoniëel stelde men de verinnerlijking, de diepte van het gevoel, de concentratie in een boek, de 'Bildung van de individuele persoonlijkheid (151)

Maar al had de duitse burger geen deel aan de macht, haar geur kon hij van dichtbij opsnuiven. Hij was denker, maar verdiende zijn brood (al was het niet veel) als beambte. Zo kon hij zich ontplooien in een sfeer van "machtgeschützten Innerlichkeit" (Thomas Mann) (152), als burocratische elite een zuiver burgerlijke traditie ontwikkelen aan de boezem van de aristocratie En hij deed zijn werk nauwgezet: gehoorzaam aan zijn heer, verantwoordelijk tegenover het volk, maar dit alles - zoals Goethe aan het hof van Weimar - om zich daarnaast aan zijn persoonlijke ontplooiing te kunnen wijden Het duitse 'Bildungsbürgertum : een maatschappelijk Neben-Oben (153). Een elite, maar niet heus

> In zijn studie Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips' beschrijft *Hans Weil* zowel historisch als sociologisch de ontwikkeling van de 'Bildungs -idee Hij omschrijft haar als het "Streben nach dem schönen und harmonischen Bilde, nach dem in Schönheit und Harmonie volkommenen Menschenbilde", en ziet het in Duitsland vanaf het einde van de 17e eeuw tot ontwikkeling komen met name via J G Herder en W von Humboldt, door wie het zelfs als cultuurpolitiek ideaal ingang heeft gevonden aan de duitse universiteiten (154)
>
> Als één van de geestelijke determinanten noemt Weil het protestantisme, en in het bijzonder het piëtisme De uit het piëtisme afkomstige predikant Herder beriep zich op Gen 1, 27 (En God schiep de mens naar zijn Beeld') en voorzag het duits-burgerlijke zo van een christelijk fundament Twee accenten onderscheidt Weil in het ene Bildungs'-principe In de

eerste plaats: "Die Bildung als zum Bilde machen", en vervolgens: "die Bildung als Ausbildung vorgegebener Anlagen". Zij sluiten elkaar niet uit, maar laten zich beide terugvinden in de analogie die bij uitstek het beeld van de 'Bildung' is geworden: die van een groeiende en bloeiende plant (155). Tegenover het alles ontledende en vertredende rationalisme stelt de 'Bildung' - vanaf de 18e eeuwse romantiek tot en met de 20e eeuwse levensfilosofie - de organische samenhang, de procesmatige ontwikkeling, de harmonische eenheid der dingen aan het individu ten voorbeeld. En wat spreekt er dan meer tot de verbeelding dan de bloei van een bloem? "Der Duft, der Glanz, der Farbenreichtum, die Abgestimmtheit der Blüte läutert die Sinne des Menschen, zeigt die äusserste sinnliche Fülle in einer geradezu als Offenbarung erscheinenden *Einheit*, in einer Einheit, über die rational nichts ausgesagt werden kann." (156) Het beeld van de bloei drukt enerzijds het natuurlijke, zichzelf ontwikkelende uit, maar vraagt anderzijds ook om de zorg en vormgeving van buitenaf. De tuinman en de te kweken plant, de beeldhouwer en het te scheppen beeld, vinden we zo in de 'Bildung' bijeen.

'Bildung' is gericht op het individu. "Der Gebildete hat direkt nur die eine, gleichsam künstlerische Leistung zu erstreben, nämlich das 'Werde, was du bist', die *Objektivation seiner selbst als figur*, als geformter Individualität, als harmonischer Mikrokosmos." (157) Daar is een enkeling druk genoeg mee. Maar als hij zich ook nog over een maatschappelijk ideaal wil uitlaten (en dat deed von Humboldt) dan bestaat dat - hoe burgerlijk - hierin, dat aan het individu de garanties moeten worden verleend zich ongestoord te kunnen ontplooien. "Kleinräumigkeit" - zo luidde het politieke en maatschappelijke paradigma van de 'Gebildete'. De staat was er ten dienste van de huiskamer (158).

Zoals gezegd: 'Bildung' gaat niet vanzelf. Daar is hulp bij nodig, en die wordt geleverd door 'voor-beelden'. "Das Nennen oder Erwähnen oder die bildhafte Darstellung eines grossen und bedeutenden Menschen soll im Hörer oder Leser das Gefühl für Grösse, Kraft und Schönheit überhaupt wecken und stärken, die Bildung des Menschen soll sich den Vorbildern angleichen." (159) Zo kan opeens Jezus in gezelschap van Goethe terecht komen.

"Die Gebildeten als Elite" - zo noemt Weil het sociologische deel van zijn studie. Al werd men ook nauwelijks als elite beschouwd, men geloofde dat men het was. De 'Gebildeten' als groep achtten zich aan de machtsverhoudingen van de politiek-maatschappelijke rangorde ontheven en opgenomen in een andere, met deze concurrerende, geestelijk-sociale orde. De feitelijke maatschappelijke positie was veelal anders. Maar presenteert zich 'Geist' niet onzichtbaar? Vormt zij zich niet eerst wanneer zij zich onderscheidt van het algemene? Weil spreekt weliswaar behoedzaam, maar desondanks beslist over de 'Bildungs'-elite als geseculariseerde secte. Al deed men het nooit dogmatisch, men hing een geloof aan, al noemde men dit ook 'Stil' of 'Geschmack' (160). Hij ziet dan ook in de

vrijmetselarij en het piëtisme de religieuze voorafschaduwing van de Bildungs -elite: zoals deze was ook zij georganiseerd rondom het 'geheim (161)

Bildung is zo een onvertaalbaar woord Met 'vorming' zit men te dicht in de buurt van vakbekwaamheid terwijl de Gebildete nu juist wars van elke specialisatie is, en met algemene ontwikkeling' denkt men teveel aan feitenkennis terwijl het de Gebildete' te doen is om de integratie van het denken en het voelen in een harmonisch geheel Neen, Bildung is eerder een theologische dan een didactische categorie De eenheid van God wordt erin transparant (162) In de kern van deze uitbouw van burgerlijke humaniteit zetelt zo de religie Goethe s Wilhelm Meister is *het* voor-beeld van de Bildungs -burger "Wir haben nichts als uns selbst!", roept deze uit, aan het begin van zijn Bildungs -weg (163) En daar zal hij het dan, net als elke burger, mee moeten doen Hij heeft zijn eigen geluk onder handen Maar hij wil homme , en geen 'bourgeois zijn: "Der Bürger kann sich Verdienst erwerben und zur höchsten Not seinen Geist ausbilden; seine Persönlichkeit geht aber verloren " En bovendien: wat helpt het hem wanneer hij het beste ijzer fabriceren kan, terwijl zijn eigen innerlijk vol slakken is? Neen, Wilhelm Meister wil een mens worden die niet vraagt wat heb je? , maar wat ben jij? (164) Maar het lukt hem niet: de vlucht uit het burgerlijk bestaan wordt afgelost door die in de kunst Alleen in het theater komt hij tot een harmonische "Ausbildung meiner Natur" (165) Dat is te weinig: het toneel representeert de mens, maar is hem niet; stelt de eenling voor het voetlicht, maar nooit iedereen Maar het is toch niet niets Wanneer het niet in ernst kan, dan toch als spel En kan men ook dat niet serieus spelen? Zoals Goethe het zelf speelde? Met hem kon de duitse Bildungs'-buger "sein Gärtchen zum Paradiese" (166) uit laten groeien, door Goethe wel niet in het theater, dan toch op de boekenplank te hebben Zo trok hij zich terug in zijn innerlijkheid en des te meer naarmate hij politiek en economisch minder te vertellen kreeg Dat eerste bleek na de mislukking van 1848, waar de burger niet voor elkaar kreeg wat Bismarck in 1870 wel lukte: de vorming van een duitse eenheidsstaat Hij werd van bovenaf opgelegd, toen hij van onderen niet bleek te kunnen groeien; de Gebildete ontbrak het sindsdien aan innerlijke binding met zijn staat Het tweede - de economie - werd ook door Bismarck ter hand genomen De industriële revolutie, die even vroeg door Engeland als laat door Duitsland werd ingezet, ontplooide zich na 1870 des te indrukwekkender Waar men in het overige Europa nog langzamerhand aan had mogen wennen overspoelde de duitse burger binnen enkele jaren De motoriek van de geschiedenis werd van de 'Bildungs -burocratie overgenomen door handels- en industriebourgeoisie De bankier en fabrikant gingen bepalen wat cultuur was, en niet meer de denker en de dichter Klassen ontstonden, waar vroeger standen waren De toegenomen sociale en geografische mobiliteit (van hoog naar laag, van stad naar stad) en de mechanisering en massalisering van de cultuur maakten een gesloten levensstijl onmogelijk Eerbiedwaardige oude universiteitssteden bleken nu opeens afgelegen provinciesteden, Heidelberg werd Mannheim en Göttingen Hannover De filosofen legden het af tegen de ingenieurs, en de geschiedenis werd voortaan niet meer ge-

schreven in de studeerkamer, maar geproduceerd in de fabriek - totdat zij tenslotte uit kanonslopen kwam.

Als de 'Gebildete' zich over de drempel van de 20e eeuw heeft kunnen handhaven, dan terwijl zijn historische rol was uitgespeeld (167). Maar zoals de geschiedenis onverwachte gasten heeft (J. Fourastié), zo kent zij ook bewoners die niet van wijken weten.

EXCURS

HOOFDSTUK 3 BIJVOORBEELD THOMAS MANN (1)

"Thomas Mann", aldus Georg Lukács in zijn monografie over deze kunstenaar "ist ein extremer Typus jener Schriftsteller, deren Grösse darin besteht, dass sie 'Spiegel der Welt sind " (2) Welke wereld? Die van Duitsland temidden van Europa in zijn historische wording zijn innerlijke problematiek zijn tragische weg zijn mogelijke toekomstperspectieven. Vanuit welk gezichtspunt? Dat van het duits-burgerlijke, in zijn wijdte en begrenzingen, zijn schuld voor het falen maar ook zijn verantwoordelijkheid voor de utopie

Niet elke schrijver spiegelt zijn wereld. Er zijn ook dromers en zieners scheppers van een tegenwereld en bewoners van de toekomst Maar Thomas Mann wil realist zijn (3) - die de werkelijkheid weliswaar spiegelt, d w z distantie aanbrengt er niet in op- of ondergaat (want hij is kunstenaar), maar dit vanuit een deelhebben aan die werkelijkheid zelf (want hij is burger)

Om dat laatste zal het ons hier voornamelijk te doen zijn: Thomas Mann als burger Of moeten we zeggen: Thomas Mann "auf der Suche nach dem Bürger"? Deze titel geeft Georg Lukács in elke geval mee aan het eerste deel van zijn monografie over de schrijver in wiens werk hij het "vollendete Bild des Bürgerlichen in seiner ganzen Problematik" ziet gerepresenteerd (4) Dat Th Mann's leven en werk zijn betrokken op en doortrokken van de problematiek van de cultuurperiode waaraan hij deel had, is op zich niet opzienbarend te noemen. Te meer niet omdat deze stilist realist geweest is. Maar hij had deel aan en representeerde het duitse 'Bildungsbürgertum en wel het beste deel ervan - en dat is opmerkelijker (5) Dat zegt niet alleen Lukács dat zou ook Thomas Mann zelf graag willen zeggen

Al in 1910 spreekt hij de zin die als maxime voor zijn schrijverschap kan gelden "dass ich nur von mir zu erzählen brauche, um auch der Zeit der Allgemeinheit die Zunge zu lösen " (6) En als hij zich in 1936 in een brief richt tot de filosofische faculteit van de universiteit van Bonn, waarin hij reageert op het bericht dat hij er zich niet langer eredoctor van mag noemen schrijft hij de beroemd geworden zin die hem van meet af aan van Dietrich Bonhoeffer zal onderscheiden: "Ich bin weit eher zum Repräsentanten geboren als zum Märtyrer " (7) Deze bestemming wil hij dan ook in zijn biografie en zijn politieke en literaire werk waarmaken "Wo ich bin, ist die deutsche Kultur" schijnt hij gezegd te hebben toen het 'andere Duitsland voor hem onherkenbaar was geworden en hij uit moest wijken naar de V S. (8). En ook na 1945 is hij zichzelf als vooruitgeschoven post van de duitse cultuur blijven beschouwen (9) Dat wat de cultuur en zijn klasse in het bijzonder, niet meer kan waarmaken beschouwt Thomas Mann als zijn persoonlijke opgave: plaatsbekledend lijdt hij aan de ondergang van de klassieke en romantische cultuur; gaat hij de doodlopende weg van de verdwaalde burger van wanhoops- naar oorlogsstemming; vraagt en zoekt naar overlevingskansen voor de burgerlijke humaniteitsidee Plaatsbekledend: omdat de plek van de burger leeg is, gaat Thomas Mann op zoek naar de burger in zichzelf in de geschiedenis, de politiek, de kunst Om - ook als hij hem er niet meer mocht vinden - in elk geval deze zoektocht ten vóór-beeld te stellen: de 'Bildungs -idee te redden terwijl zij onderging

De burgerlijkheid zat Thomas Mann in het bloed: geboren op 6 juni 1875 als Paul Thomas zoon van Thomas Johann Heinrich Mann, senator en vermogend koopman in de souvereine stadstaat Lübeck, en Julia da Silva-Bruhns, dochter van een duits kolonist en braziliaanse; opgevoed in een hanseatische patricierstraditie die terugging op Thomas overgrootvader die zich in 1794 als graankoopman en burger in rechte in Lübeck had gevestigd, en die via diens

zoon (consul en lid van het stadsparlement) overging op Thomas' vader, welke de familie Mann tot ongekend sociaal, economisch en politiek aanzien bracht (10). De cultuur in huize Mann werd - ofschoon ook de vader londense costuums droeg, russische sigaretten rookte en franse romans las (11) - vooral belichaamd in de moeder; zoals gewoonlijk in de grootburgerlijke traditie. Zij was een voortreffelijk pianiste en zangeres (12), en bracht via haar liederen (maar ook door het voorlezen van Homerus en Vergilius tot de vertellingen van Fritz Reuter toe) het 'Bildungs'-element in een opvoeding, waarvan het zwaartepunt thuis en niet op school lag (13). 'Hoogtepunt van de hoogburgerlijke periode van de familie Mann' - zo kenschetst Viktor Mann (jongste broer van Thomas) zijn vader (14). Het nieuwe huis dat deze liet bouwen legde daar ook rekenschap van af. Het stamhuis aan de Mengstrasse kende weliswaar ook een salon, beschilderd met arcadische taferelen, maar terwijl daar boven de hoofdingang het 'dominus providebit' behalve vroomheid nog een zekere ingetogenheid suggereerde, was dit huis in de pronkzieke stijl van na 1870 gebouwd. De uitbundigheid ervan duidde op verval, het hoogtepunt vormde ook hier tegelijkertijd het omslagpunt. De toekomst behoorde aan Bismarck en aan Pruisen, niet aan de stadspatriciër en zijn vrije rijksstad. Dat gold ook economisch en de firma Mann wordt, met het overlijden van vader Johann Heinrich, in 1891 geliquideerd (15).

Het gezin verhuist naar München en dat wordt door Thomas Mann niet betreurd, integendeel: in dit centrum van cultuur raakt hij eindelijk in zijn element (16). Want niet voor niets had zijn vader de testamentaire beschikking, waarin hij Thomas tot erfgenaam van de firma had aangewezen, veranderd. De opheffing, die ervoor in de plaats kwam, schijnt Thomas Mann van een met angst verwachte last te hebben bevrijd (17). De eenheid van 'Besitz und Bildung', bourgeoisie en artistiek gevulde humaniteit, die hun vader nog belichaamd had, kon in de gebroeders Heinrich en Thomas Mann niet meer tot leven worden gewekt. Zij kozen voor het tweede, toen het eerste zijn agressieve, op expansie en imperialisme gerichte gelaat liet zien. 'Thomas Mann. Lyrisch-dramatischer Dichter' - dát wilde hij worden, en dat stond dan ook onder de brieven die hij als 14-jarige schreef (18). En als burger mislukt hij: hij maakt het gymnasium niet af, werkt een blauwe maandag bij een verzekeringsmaatschappij, reist naar Rome als een verloren zoon die leeft op kosten van de erfenis van zijn vader (19). En zelfs als Pruis stelt hij teleur: de militaire dienst zal hij na twee maanden afgekeurd verlaten (20).

Maar ondertussen is hij kunstenaar: als redacteur van literaire tijdschriften (zoals het satirische 'Simplizissimus'), als auteur van korte verhalen, novellen en ... 'Buddenbrooks'. Maar de doorbraak met dit laatste werk liet nog tot 1901 op zich wachten, en Thomas Mann wordt maar moeizaam volwassen: "Meine Lebensstimmung", schrijft hij later in een terugblik, "setzte sich aus Indolenz, schlechtem bürgerlichen Gewissen und dem sicheren Gefühl latenter Fähigkeiten zusammen." (21) Het is echter niet enkel de leeftijd, maar vooral zijn tijd die maakt dat Schopenhauer, Nietzsche en Wagner van beslissende invloed zijn op de jonge Thomas Mann (22). Het pessimisme, de levensontkenning, de doodserotiek van de eerste, de decadentie én haar ironisering van de tweede, en de romantische theatraliteit van de laatste herkennen we in de hoofdfiguren van Mann's vroege werk, tot en met 'Der Tod in Venedig' toe. Randfiguren zijn het, naar de zijlijn van het burgerlijk leven gemanoevreerd (23). Zij spiegelen de crisis van het vereenzaamde individu, en worden door Thomas Mann nauwgezet beschreven in hun heroïek, hun koortsige nervositeit, hun vlucht van de rede in de zinnen. De kunst, schrijft Eike Middell over de literaire gestalten uit deze eerste periode, is surrogaat geworden voor het leven (24). Hoe ver ligt dan Goethe achter ons, en diens eenheid van kunst en leven! Het individu dat zich in Thomas Mann's vroege vertellingen aan ons toont lijkt zich enkel nog 'wereldloos' in eindeloze, om zichzelf cirkelende bespiegelingen te kunnen handhaven,

terwijl hij die greep heeft op de wereld, de burger-bourgeois slechts in vergrovende, gevoel- en gewetenloze bekrompenheid geschetst kan worden (25)

Maar is er dan zelfs van een spanning tussen kunst en burgerlijkheid individualiteit en leven geen sprake meer? Wel degelijk: men kan zelfs zeggen dat Thomas Mann s werk deze spanning *is*, en dat de grootsheid ervan rust in de spankracht waarmee hij hen beide bij elkaar gehouden heeft Hij schrijft over "den verirrten Bürger" inderdaad; maar met de nadruk op beide woorden (26) Teveel en te vast stond hij nog op burgerlijke bodem. En al vocht hij de legitimiteit van de burgerlijke wereld moreel aan sociaal achtte hij haar nog alleszins stabiel (27) Thomas Mann spiegelde zijn wereld, zonder partij te kiezen voor de kunst tegen het leven, voor de decadentie tegen de degelijkheid voor de esthetiek tegen de ethiek, voor de dichter tegen de burger Hoezeer ook hij nog deel had aan het burgerlijke laat 19e eeuwse Duitsland, toont zijn voorliefde voor de burgerlijk realist Theodor Fontane (28) zijn maatschappelijk en politiek conservatisme en duits-nationalisme (29) zijn verlangen naar aanzien en carrière al was het niet in zaken dan wel in de literatuur (30) Het is dan ook opvallend en Eike Middell wijst daarop - dat ook in zijn vroege werk, hoezeer dat ook getekend is door de crisis van de burger de 'fin-de-siècle -stemming en de zelfondergraving en -vernietiging van de burgerlijke wereld ontbreekt. (31) Voor de rol van ondergangsprofeet was Thomas Mann niet in de wieg gelegd Daarvoor had hij teveel klassiek realisme teveel Goethe en Tolstoi tot zich genomen, - dat hem echter wel voortdurend in conflict bracht met de "Metaphysik der Endzeit" die het werk van (de al evenveel door hem bewonderde) Wagner Nietzsche en Schopenhauer doordrong (32) En dus moeten we opnieuw onze toevlucht nemen tot het woord spanning' om het vroege werk van Mann te omschrijven: die tussen bevestiging en twijfel onaangevochten vanzelfsprekendheid van de burgerlijke wereld van het einde van de 19e eeuw én de wanhoop van de burger die in haar leeft (33) De burgerlijke wereld is ziek, Thomas Mann geeft het toe; maar nog niet ten dode. En wie weet, geneest zij ooit nog eens van haar kwalen De mengeling van ja' en neen' blijft een constante in heel het werk van Mann, en komt tot uiting in de voortdurende afwisseling van realisme en ironie kritiek en moralisme Enerzijds heeft hij het gevoel "ein Spätgekommener und letzter, ein Abschliessender zu sein . " (34), anderzijds kan hij de overtuiging uitspreken (zoals hij dat gedaan heeft, toen hij in de tweede wereldoorlog hoorde dat zijn ouderlijk huis in Lübeck was platgebombardeerd): "Der Untergang eines Zeitalters braucht nicht der Untergang dessen zu sein der in ihm wurzelt und der ihm entwuchs indem er es schilderte." (35)

Deze dubbelheid keert terug in (men zou ook kunnen zeggen: als) het werk waaraan Thomas Mann in 1897 in Rome begint te schrijven en dat hem in 1901 als het verschijnt, in één klap beroemd maakt: de roman Buddenbrooks' met als ondertitel: Verfall einer Familie . Al lijkt Thomas Mann hier nog niet zozeer op zoek naar de burger maar neemt hij veeleer afscheid van hem, ook hier ontmoeten we de spanning tussen bourgeois enerzijds en schöner Menschlichkeit anderzijds, nu in de gestalten van Thomas en Christian Buddenbrook De stof waaruit de roman is geboetseerd, is tot in de details ontleend aan de geschiedenis van de familie Mann In drie geschetste generaties Buddenbrook weerspiegelen zich opkomst en einde van een Lübecker patriciërsgeslacht Maar bovendien - en hierin is de roman vooral verbeelding - is het boek een kroniek en een compendium van duitse grootburgerlijkheid (36) In de stichter van de firma herkent men de sceptische 18e eeuwse rationalist; in zijn opvolger, de consul, de piëtistische kapitalist en in de senator Thomas Buddenbrook de burger met het slechte geweten en de slapeloze nachten, die de grond onder de voeten kwijt raakt (37) "Ach", verzuchtte Thomas Mann eens over het boek, "es ist langweiliges bürgerliches Zeug aber es handelt vom Verfall - das ist das Literarische daran " (38) Het abrupte einde van zijn eigen grootburgerlijke traditie wordt in de roman uitgesmeerd

over een generatie, en ironisch-realistisch in zijn ontbinding beschreven.

Consul Buddenbrook, die de graanfirma in nuchtere koopmansgeest heeft uitgebouwd en in vrome zelfbespiegelingen zijn laatste dagen slijt, vertegenwoordigt een voorbije periode als hij kennis maakt met de rusteloze activiteit van industriële expansie. Sprekend over "den neuen praktischen Idealen und Interessen der Zeit" constateert hij: "... das Gymnasium und die klassische Bildung sind plötzlich Bêtisen, und aller Welt denkt an nichts als Bergwerke ... und Industrie ... und Geldverdienen ..." (39). Hij betreurt dat alles nu ook weer niet bovenmate - want vereist het leven niet praktische voorbereiding? (40) -, maar acht deze ontwikkeling behalve "brav" op den duur ook "stupide" (41). Zijn zoon, Thomas Buddenbrook, ondervindt dat aan den lijve als hij zich moet handhaven in de nieuwe tijd. De stabiele ordening van zakendoen, politiek bedrijven en cultuur genieten, waarvan het burgerlijk 'ik' het integratiepunt vormde, begint te buigen en te barsten. Thomas Buddenbrook wordt in zijn evenwicht bedreigd, en dat zowel van buiten als van binnen (42). Hoewel hij blijft proberen economie, politiek en cultuur met elkaar tot eenheid te brengen, door naast en in zijn "einfachen Sinn für das praktische Leben" (43) "eine persönliche Neigung zum Superfeinen und Aristokratischen" (44) te cultiveren; het lukt hem steeds minder goed.

Van buitenaf bedreigt hem vooral de economie (de politieke revolutie van 1848 is in de roman - en ook hier was Thomas Mann ongetwijfeld realist - beschreven als een storm in een glas water). Als de senator voor het eerst een gevoelig zakelijk verlies moet incasseren en hij, zoals hij het zegt, in volle omvang en aan den lijve "die grausame Brutalität des Geschäftslebens" ervaart, merkt hij dat in dit conflict tussen humaniteit en hoogkapitalisme het laatste - "in dem alle guten, sanften und liebenswürdigen Empfindungen sich vor dem einen rohen, nackten und herrischen Instinkt der Selbsterhaltung verkriechen ..." - aan het langste eind trekt (45). Zelfs de vriendschap houdt geen stand, als hij daarin slechts op een koud en afwijzend wantrouwen stuit (46), en Thomas Buddenbrook moet zijn broer Christian (die juist om deze reden uit het zakenleven is gevlucht) erkennen, dat "jeder Geschäftsmann ein Betrüger" is (47).

En was dit alles slechts een persoonlijke nederlaag voor Thomas Buddenbrook! Maar het was veel meer. Want hij was niet enkel zichzelf: ook zijn vader en grootvader leefden in hem voort (48). Hij had een traditie hoog te houden. "... wir sind nicht lose, unabhängige und für sich bestehende Einzelwesen, sondern wie Glieder in einer Kette, und wir wären, so wie wir sind, nicht denkbar ohne die Reihe derjenigen, die uns vorangingen und uns die Wege wiesen ...", had de consul aan zijn dochter Tony ooit eens geschreven. Hoewel men niet van adel was, wist men wat men aan het voorgeslacht te danken had. En daarom: noblesse oblige, maar dan burgerlijk (50). Maar het kapitaal nivelleert en individualiseert elke aristocratische traditie. In de familie Hagenström ontmoeten de Buddenbrooks de aangepasten aan de nieuwe tijd: hard en zakelijk, gericht op snelle rijkdom, niet meer 'belast' met cultuur of godsdienst - de burger als 'bourgeois' (51). "Ach", verzucht Thomas Buddenbrook dan ook, "ich fürchte da beinahe, dass der Kaufmann eine immer banalere Existenz wird mit der Zeit ..." (52). Maar slechts zij die zich aan deze banaliteit weten aan te passen, lukt het zich te handhaven: de firma Buddenbrooks gaat failliet, de firma Hagenström floreert.

Maar ook van binnenuit wordt Thomas Buddenbrook's wankel evenwicht bedreigd. En wel door zichzelf, nauwkeuriger: door dat gedeelte van zichzelf, dat hij als burger niet kan toelaten in zijn leven. Maar onderdrukken is moeilijk. Vooral wanneer het verdrongene niet ontkend kan worden, maar juist gestalte aanneemt: in Christian, broer van Thomas. Het zwarte schaap van de familie: weigert in zaken te gaan, trekt zich terug in een privé-bestaan, dat keer op keer mislukt. Christian wil het burger-zijn niet op kosten laten

gaan van zijn mens-zijn. Hij ziet daarom af van het eerste ... maar faalt ook in het tweede: hij weet aan de decadentie zelfs geen artistieke meerwaarde te verlenen. Thomas Buddenbrook schijnt de omgekeerde weg te zijn gegaan. In de confrontatie met zijn broer bekent hij: "Ich bin geworden, wie ich bin ... weil ich nicht werden wollte wie du. Wenn ich dich innerlich gemieden habe, so geschah es, weil ich mich vor dir hüten muss, weil dein Sein und Wesen eine Gefahr für mich ist..." (53). Hij had zijn mens-zijn willen realiseren in zijn burgerschap. Maar de rol van senator en zakenman, 'citoyen' en 'bourgeois' bleek menselijk gezien leeg: het leven is uit zijn vormen weggelopen. 'Plicht', 'verantwoordelijkheid', 'beroep', 'Haltung': het zijn enkel nog façades waarachter geen 'ik', integrerend en identificerend, nog verscholen gaat. Thomas Buddenbrook is toneelspeler van zijn eigen leven geworden, die dankzij een opperste zelfbeheersing (een burgerlijke erfenis) enkel voor publiek nog 'zichzelf' kan zijn. Alleen als representant van het burgerlijke is hij nog burger (54).

Zijn laatste confrontatie met zichzelf is er dan ook één - al Schopenhauer lezend - tussen zijn eigen individualiteit en de dood. De toekomst lijkt voor deze burger afgesloten. Hij ziet geen kans meer zichzelf zelfbewust en intact over de grenzen van zijn eigen 'ik' te handhaven, noch aan deze zijde (in zijn zoon), noch aan gene zijde (in een hiernamaals). Hij wil dat ook niet echt meer; zijn individualiteit is hem van lust tot last geworden. Thomas Buddenbrook gaat spreken van "die Gitterfenster seiner Individualität" (55); hij is een verantwoordelijke zonder geroepen te zijn, enkeling zonder zich uitverkoren te weten, een protestant zonder protestantisme (56). Want ook het steuntje in de rug vanuit zijn jeugd is in zijn vertwijfeling een illusie gebleken (57). Slechts de dood zou hem kunnen 'verlossen', d.i. van zijn 'ik': "dieses schwerfällige, störrische, fehlerhafte und hassenswerte *Hindernis, etwas Anderes und Besseres zu sein!*" (58). Met Thomas Buddenbrook sterft zo de burger die heeft gefaald. Zijn zoon Hanno is niet meer dan een burgerlijke misgeboorte. Hij 'deugt' nergens voor, droomt enkel weg in het pianospel van zijn moeder, stelt elke verwachting teleur en sterft als kind aan tyfus. Niet echter zonder bedachtzaam en zorgvuldig een streep onder de laatste bladzijde van de familiekroniek getrokken te hebben, en op de vraag wat dat te betekenen had, stamelend te antwoorden: "Ich glaubte ... ich glaubte ... es käme nichts mehr ..." (59).

De tijd waarin Hanno Buddenbrook had moeten opgroeien, behoort toe aan een ander geslacht: dat van de pruisische soldaat en de bourgeois pur sang (60). "Wo ehemals die klassische Bildung als ein heiterer Selbstzweck gegolten hatte, den man mit Ruhe, Müsse und fröhlichem Idealismus verfolgte, da waren nun die Begriffe Autorität, Pflicht, Macht, Dienst, Karriere zu höchster Würde gelangt ...", schrijft Thomas Mann aan het slot van de roman over de school van Hanno Buddenbrook (61). Maar hij beschreef daarmee evenzeer de tijd waarin hijzelf opgroeide, en waaraan hij deel heeft gehad als dichter, als burger, als duitser.

Als dichter wordt hij burger. De ironie wil dat Thomas Mann door het beschrijven van de zwanezang van de burgerlijke mens in 'Buddenbrooks' in staat wordt gesteld zich een groot-burgerlijke levensstijl aan te meten (hetgeen hij dan ook meteen doet): hij verdient er goed aan. In 1905 treedt hij in het huwelijk (62) met Katja von Pringsheim, dochter van een rijk en kunstminnend professor (63); gaat een villa bewonen (en zal dat, of het nu München, Princeton of Zürich geldt, als "hartnäckige Villenbesitzer" (Hermann Kesten) (64) zijn hele leven lang blijven doen); wordt in datzelfde jaar vader van dochter Erika; en schrijft dan aan zijn broer Heinrich: "Ich verneine und ironisiere eigentlich nur noch aus alter Gewohnheit am Schreibtisch, im übrigen aber lobe, liebe und lebe ich." (65) Thomas Mann is een geslaagd burger geworden, zij het via de omweg van de ontkenning, de distantie en de ironie. Het verhaal van Hanno Buddenbrook gaat blijkbaar toch verder; van

nu af aan is Thomas Mann's burgerlijkheid onverbrekelijk verbonden met zijn kunstenaarschap (66). Al was het alleen al om de vaste, regelmatige werktijden - hij schreef 's ochtends van negen tot twaalf - dat hij in zijn 'Betrachtungen einer Unpolitischen' met instemming Georg Lukács kon citeren, toen deze schreef: "Bürgerlicher Beruf - als Form des Lebens bedeutet in erster Linie das Primat der Ethik im Leben; dass das Leben durch das beherrscht wird, was sich systematisch, regelmässig wiederholt, durch das was pflichtgemäss wiederkehrt, durch das was getan werden muss ohne Rücksicht auf Lust und Unlust. Mit anderen Worten: die Herrschaft der Ordung über die Stimmung, des Dauernden über das Momentane, der ruhige Arbeit über die Genialität, die von Sensationen gespeist wird." (67) Thomas Mann was een burgerlijk dichter geworden.

Hij noemt deze combinatie van kunst en ethos die hij voor zich zelf had willen belichamen - eveneens in aansluiting op Lukács - een bij uitstek *duitse* levensvorm (68). En hij zal zich daar voortaan ook hartstochtelijk toe gaan bekennen, om zo de continuïteit met de traditie weer te herstellen (69). "Ja, ich bin Bürger", belijdt hij met pathos en verklaart bovendien, dat hij er op uit is dit begrip weer in zijn zuiverheid en waarde te herstellen (70). Hij geeft toe dat dit nodig is én dat hij er wat laat mee komt: "Denn es ist wahr", constateert hij, "ich habe die Verwandlung des deutschen Bürgers in den Bourgeois ein wenig verschlafen." (71) Hij kende de ontaarding van de burger in het subjectief-artistieke, de verwekelijking in een verfijnde decadentie, en had haar beschreven. Maar niet zijn verharding, zijn objectief-sociale ontaarding (72), die tussen 1850 en 1900 het gezicht van Duitsland was gaan bepalen (73). De duitse burger is 'Staatsphilister' (dronken van nationalisme, nu hij het te snel en te veel achter elkaar heeft ingeschonken gekregen) en 'bourgeois' geworden, en daarmee ontrouw aan zichzelf. Wat te doen? Er bestaat geen duitse vertaling voor de 'bohémien' en zijn vlucht in een vluchtig bestaan. Neen, zegt Thomas Mann, wij kunnen alleen nog maar ons zelf redden door te worden wat wij zijn: duits burger, en onze oorsprong in de klassiek-romantische "Humanitätsepoche" weer in herinnering roepen. Niet in het boven van de staat (ook 'citoyen' is een frans woord), noch in het beneden van de economie (haalde Duitsland niet slechts haar achterstand in?), noch in de vlucht van het één (het alibi) naar het ander (het geweten), is de duitse burger te localiseren. Hij vindt slechts rust en is zichzelf in het vrije *midden*, daar waar hij 'mens' is. "Deutsche Bürgerlichkeit", schrijft Thomas Mann, "das war immer deutsche Menschlichkeit, Freiheit und Bildung. Der deutsche Bürger, das war eigentlich der deutsche Mensch, und zu seiner Mitte strebte von oben und unten alles, was zur Freiheit und Geistigkeit strebte ..." (74). Dit menselijk midden blijft voor Thomas Mann de kern van zijn burgerlijk zelfverstaan, ook al ondervindt hij de moeite het evenwicht erin te bewaren (75). Deze humaniteit blijft hem maatstaf, ook als er na de eerste wereldoorlog een radicale breuk plaats lijkt te vinden met de Thomas Mann (en zijn begrip van humaniteit) van daarvóór (76). En wanneer hij zich van nu af aan als representant van deze duitse vorm van burgerlijkheid gaat opwerpen (artistiek ironiserend, politiek agiterend, pedagogisch belerend), dan vanuit de overtuiging - en Dietrich Bonhoeffer zal die later delen - dat dit burgerlijke niet een klasse-, maar een kwaliteitsaanduiding inhoudt, niet aan een maatschappelijke, maar aan een geesteshouding appeleert (77).

Als dichter is Thomas Mann dus burger. Maar ook het omgekeerde geldt: Mann verstaat zijn kunstenaarschap als verlengstuk van zijn burgerlijkheid. "Nicht auf das 'Werk' also" schrijft hij, "sondern auf mein Leben kommt es mir an. Nicht ist das Leben ein Mittel zur Erringung eines ästhetischen Volkommenheitsideals, sondern die Arbeit ist ein ethisches Lebenssymbol ." (78) Niet enkel wordt hier bedoeld dat de kunst het beste gedijt wanneer

zij met noeste burgervlijt beoefend wordt (hoewel dat ook: Thomas Mann s omvangrijke oevre bewijst het) maar dat inhoud plaats en functie van de kunst binnen het burgerlijk ethos vallen "In Wahrheit", zo geeft hij toe in zijn Betrachtungen "ist die Kunst nur ein Mittel mein Leben ethisch zu erfüllen." (79) Zo moest zijn kunst een levenswerk worden en zijn leven een kunstwerk, waarin ethiek en esthetiek het schone en het goede elkaar wederzijds bevruchten (80) Thomas Mann stelt zich met deze kunstopvatting op in de Bildungs -traditie, door de humanisering van de mens als een moreel en als een artistiek stileringsproces te beschouwen, waarbij de Gebildete - het einddoel - de harmonische gestalte van een 'schöne Menschlichkeit belichaamt Door zo de kunst het paradigma van het menselijke en het kunstenaarschap een op de spits gedreven mens-zijn te noemen, is de kunstenaar een moralist (81). Maar niet door een opgeheven vinger beleert hij, maar door zichzelf ten vóór-beeld te stellen. "Der Künstler 'verbessere' die Welt auf eine ganz andere Weise als durch moralische Lehre nämlich indem er sein Leben - und auf eine stellvertretende Weise das Leben überhaupt - im Wort im Bild, im Gedanken befestige ihm Sinn und Form verleihe und die Erscheinung durchsichtig mache für das was Goethe des Lebens Leben nannte: den Geist " (82) Zo wordt Bildung bijna weer religie: de mens als transparant van God

" geistige Erhöhung der Wirklichkeit" - met de nadruk op beide onderdelen zo wil Thomas Mann zijn kunstenaarschap verstaan Geen platte verdubbeling van de realiteit (daarvoor is hij te veel dichter) geen alles ontwijkend estheticisme (daarvoor is hij teveel burger) Tussen beide posities in situeert Thomas Mann zijn bestaan "Ich stehe zwischen zwei Welten", laat hij Tonio Kröger - deze "Bürger auf Irrwegen" - zeggen " bin in keiner daheim und habe es infolgedessen ein wenig schwer Ihr Künstler nennt mich ein Bürger, und die Bürger sind versucht mich zu verhaften . ich weiss nicht, was von beiden mich bitterer kränkt." (84) Voor deze 'Gebildete was er blijkbaar weinig harmonie weggelegd! Maar in zijn werk lukt het Thomas Mann beter: een meesterlijke combinatie van realisme en ironie schept er eenheid. Aan de ene kant datgene wat Thomas Mann als zijn grootheid en beperking is toegewezen: zijn stof is de werkelijkheid en niets dan de werkelijkheid (85) Anderzijds datgene wat Lukács diens "Musik des Vorbehalts", of wat Thomas Mann zelf een "rückwärts gewandte Skepsis" (87) genoemd heeft: de ironie vrucht van een kritische liefde tot de werkelijkheid van het leven Zo ontstaat er een wankel midden tussen ontkenning van en én lofzang op de realiteit een combinatie van radicaliteit én conservatisme toegespitst: een lachen om én een liefhebben van de burger (88) Daarom kan Thomas Mann's spotzucht scherp zijn zonder ooit dodelijk te worden; daarom is hij meer relativist dan nihilist Hij kent de humor

Maar de literaire lichtvoetigheid krijgt een serieuze ondertoon als zij in een ander taalveld wordt overgezet: dat van de politiek "Der Ironiker ist konservativ", klinkt het dan (89) Wat dat betekent, zien we als Thomas Mann tijdens en naar aanleiding van de eerste wereldoorlog zijn Betrachtungen eines Unpolitischen schrijft Ook dan is hij spiegel van zijn wereld representant van het duitse Bildungsbürgertum , maar nu voorzover het niet enkel humanistisch maar ook conservatief-nationaal dacht (90) Thomas Mann zou later het boek "ein Rückzugsgefecht grossen Stils - das letzte und späteste einer deutsch-romantischer Bürgerlichkeit" noemen, en er tegelijk aan toevoegen dat dit gevecht in het volle bewustzijn van zijn uitzichtsloosheid werd gevoerd (91)

Een Gebildete die politiek stelling neemt: dat wekt verwondering te meer daar hij dit ook nog als "*Un*politischer" zegt te doen Maar hoe innerlijk tegenstrijdig deze positie ook lijkt zij ligt volledig opgesloten in de geschiedenis van de duitse burger en diens schuilen in de luwte van een "machtgeschützten Innerlichkeit" - een kwalificatie die zo herinneren we

ons, van Thomas Mann zelf afkomstig is (92). Hij deelt de afkeer van politiek met het duitse 'Bildungsbürgertum' na haar nederlaag van 1848. "Politik", zo vat Hermann Kurzke in zijn inleiding op de (politieke!) essays van Thomas Mann samen, "war das Unpoetische und Unästhetische par excellence, Bereich grober Handgreiflichkeit, empfindungsloser Banalität und brutaler 'Wirklichkeit'." (93) In een houding van resignatie, vermengd met minderwaardigheidsgevoelens en jaloezie keek de duitser naar het Westen, in het bijzonder naar Frankrijk, waar de politieke emancipatie van de burgerij wèl geslaagd leek. Maar: had de franse burger de politiek niet ten koste van zijn humaniteit, d.w.z. de kern van het burgerlijke, veroverd? De duitser was er stellig van overtuigd - en hervond zo weer zijn evenwicht: door van zijn europees-burgerlijke nood een duits-burgerlijke deugd te maken. Zo staat Frankrijk tegenover Duitsland als politiek tegenover ethiek, massademocratie tegenover geestesaristocratie, natie tegenover volk, vooruitgang tegenover diepte, kortom: 'Zivilisation' tegenover 'Kultur'. Het eeuwenoude conflict tussen de twee staten kreeg zo het karakter van een burgerlijke familievete, waarbij de duitse burger de oudste rechten opeiste.

> Meerdere keren wijst Thomas Mann op het 'religionsnahe' karakter van het duitse cultuur-begrip. Het woord 'Kultur', zo licht hij toe, gaat dan ook terug op 'Kultus'. Maar de verering van religieuze heilsgoederen is hier intussen geprofaniseerd in de aandacht voor de humane, esthetisch-morele verfijning en de veredeling van het innerlijk-individuele. Niettemin erkent Thomas Mann, dat er een religieuze rest in de 'Bildungs'-idee is achtergebleven, "ein Element des Wunderartigen und Mystischen", omdat het individu, hoe autonoom en vrij het ook zijn leven vormgeeft, nooit greep heeft op het boven- en buitenindividuele. De verhouding tot dit laatste is in het duitse cultuur-begrip (in onderscheid tot dat van de 'Zivilisation') wezenlijk onmaatschappelijk en egoïstisch-individualistisch van aard. Religieus gezegd: het eigen zieleheil staat centraal en de cultuurgelovige vertrouwt er (evenals de religieuze mens) op, dat "das innere Werk seiner Selbstheiligung ... auf irgendeine mystische Weise 'dem Ganzen' zustatten kommen (werde)." (94)
>
> Maar ook het individuele socialiseert zich; het cultuur-Ik wordt '*Gemeinschaft*', zoals de gelovige gemeente wordt: "einem stark aristokratisch und kultisch betonten Namen, durch den es die Heiligkeit von den profanen *Gesellschaft*sbegriff der demokratischen Gesittung distinguiert." (95) De 'Gebildete' is een gelovige, en kon in de eerste wereldoorlog op ketterjacht.

Voor Thomas Mann staat zo vast dat 'burgerlijkheid' en 'Duitsland' op elkaar zijn aangewezen, ja meer nog: dat beide hetzelfde zijn. "... das Deutsche und das Bürgerliche das ist Eins; wenn der Geist überhaupt bürgerlicher Herkunft ist, so ist der *deutsche* Geist bürgerlich, die deutsche *Bildung* ist bürgerlich, die deutsche Bürgerlichkeit *human*, woraus folgt, dass sie nicht, wie die westliche, *politisch* ist, es wenigstens bis gestern nicht war, und es nur auf dem Wege ihrer Enthumanisierung *wird* ..." (96).

Het is op basis van dit - in zijn religie verankerde - zelfverstaan, dat de 'Gebildete', mocht hij in zijn burgerlijkheid bedreigd worden, conservatief wordt; dat, mochten andere grootmachten het bestaansrecht van dit duitser-zijn betwisten, hij nationaal gaat denken; dat, mocht hier een oorlog uit voort vloeien, hij hartstochtelijk (want versterkt religie niet de passie?) partij kiest voor de keizer. Alzo ook Thomas Mann. Als dank voor twee eeuwen lang het omgekeerde, steunt nu de innerlijkheid de macht (met het enige middel dat haar ten dienste staat: het literaire) en raakt zo verwikkeld in een strijd, die, al vloeit er geen bloed, aan heftigheid niet onderdoet voor de echte: tegen de frans en europees georiënteerde 'Zivilisati-

onsliteraten' (waarvan tot zijn ergernis ook zijn broer Heinrich deel is gaan uitmaken) Want: lijkt kunst niet op oorlog en heeft de kunstenaar niet wat van de soldaat? Vinden ze elkaar niet in de gedeelde verachting voor het muf ruikende, voor de plat-burgerlijke zekerheid ; in een gedeelde hartstocht voor het grootse en meeslepende leven? Welaan dan, "wie hätte der Künstler der Soldat im Künstler nicht Gott loben sollen für den Zusammenbruch einer Friedenswelt die er so satt so überaus satt hatte! Krieg! Es war Reinigung, was wir empfanden, und eine ungeheure Hoffnung " (97)

Men kan niet anders dan vol ontsteltenis zo'n schizoïde identificatie van geest en macht humaniteit en barbarij aanzien: een pleidooi tégen de politiek vóór de menselijkheid, als pleidooi voor een onmenselijke politiek En dat met verbazing: want nergens laat Thomas Mann merken dat niet de duitse gedachtenspinsels, maar de mijnen van Lotharingen en de afrikaanse koloniën op het spel stonden, en dat niet het literaire pamflet maar Verdun het echte slagveld vormde (98) Maar beide (de ontsteltenis en de verbazing) zijn een tiental jaren later ook deel geworden van de schrijver zelf. In een terugblik op de Betrachtungen beschrijft hij dán de oorlog als nuchtere realiteit, "nach seinen höchst ungeistigen Ursprüngen und Absichten" en spreekt zijn verwondering uit over het feit dat de ideologie van de duits-burgerlijke mens zo verblindend de werkelijkheid en haar brutaliteit heeft kunnen maskeren; een naïeviteit die hij wijt aan het onpolitieke idealisme en de kritische onschuld van het duitse cultuur-begrip (99) En wat hij toen niet zag ziet hij nu: de totale ontreddering van de duits-burgerlijke mens na de nederlaag van 1918: "das Zuschandewerden seines Glaubens, das ideelle Besiegtsein, der Zusammenbruch seiner Ideologie die Katastrophe des Kraftzentrums dieser Ideologie, seiner Kulturidee, welche in diesem Krieg *mit* überwältigt worden war - von der ideellen Gegenwelt, der Welt der demokratischen Zivilisation " (100) Van nu af aan zou er voor Thomas Mann geen duitse burgerlijkheid meer kunnen bestaan zonder europese

Het valt op hoe gedistantieerd Thomas Mann nu spreekt over een denkwereld die hij zelf tot voor kort nog belichaamd had: meer als toeschouwer dan als boeteling. Was Thomas Mann dezelfde niet meer? Ja en neen. Ja voorzover hij zich blijft beschouwen als het geweten van de duitse burgerlijkheid. Neen voorzover dit de erkenning betekent van het inzicht dat de duitse burger zich op een dwaalspoor heeft begeven, waarvan hij teruggeroepen dient te worden 'Word, die je bent', houdt hij - met Goethe - nog steeds zichzelf, zijn klasse en zijn volk na het échec van de eerste wereldoorlog voor. Georg Lukács spreekt zonder meer van de 'bekering van Thomas Mann als hij diens leven en werk tijdens de republiek van Weimar vergelijkt met dat ervoor (101). Eike Middell is wat voorzichtiger, maar spreekt desondanks van een "tiefgreifend Wandlungs- und Entwicklungsprozess" (102) Een feit is in elk geval, dat de schrijver in politieke zin een salto mortale heeft doorgemaakt, van reactionair naar democraat van oorlogsbejubeling naar de constatering (in 1922): "Der Krieg ist Lüge " (103) Ook staat vast dat de verbindende schakel tussen beide posities nog steeds Thomas Mann's zoektocht naar de burgerlijke identiteit is (104)

Maar hoe anders wordt dit begrip beide keren gevuld! Eerst met de romantische levensontkenning en wereldmijding van Schopenhauer en Wagner (105); later met de positieve levensaanvaarding en wereldbevestiging van Goethe Men mag inderdaad het woord bekering' gebruiken, mits men er echter bij bedenkt dat zij eerder strijd dan resultaat meer zelfoverwinning dan zelfverloochening is geweest Thomas Mann geeft zelf de wending - waarvan de crisisperiode de eerste jaren na 1918 tot aan 1922 omvatte - als volgt weer: "Keine Metamorphose des Geistes ist uns besser vertraut als die an deren Anfang die Sympathie mit dem Tode, an deren Ende der Entschluss zum Lebensdienste steht " (106) Hij zegt dit in de rede die wel de neerslag van zijn wending genoemd kan worden: Von Deutscher Republik (1922); één van de vele

die hij in de jaren tot aan 1933 als politiek pedagoog en moralist zal houden, en die hij zelf als "unmittelbare prosaische Ableger" van 'Der Zauberberg' zal kwalificeren (107); de roman, verschenen in 1924, waarin het gevecht tussen de wil tot leven en de doodsdrift in de duitse en europese cultuur als conflict tussen gezondheid en ziekte literair gestalte verkrijgt. Een tweestrijd, waarin het eerste de sympathie krijgt toebedeeld, maar waarvan de uitkomst onbeslist wordt gelaten: de keuze is aan de duits-europese cultuur zelf.

Goethe en Tolstoi, dat waren in 1921 (toen hij een gelijknamig essay over beiden schreef) de voor-beelden voor Thomas Mann, waarmee hij zijn verbroken verhouding tot de kunst en het leven opnieuw wilde bevestigen (108). En, zoals gezegd, het is vooral de eerste, die van nu af aan het oriëntatiepunt zal vormen in zijn zoektocht naar de burgerlijke humaniteit. "Es war das Vor-bild", schrijft hij in 1932 over Goethe's werk, "in einem anderen und letzten Sinne, das Ur-bild, das Uber-bild, das eigene Wesen ins Volkommene projiziert, die Möglichkeit einer Liebe und Hingebung überdies, in der das Persönlichste mit dem Allgemeinen verschmolz." (109) Goethe - "dies gross aufgebaute Ich", zoals Mann hem noemde (110) - belichaamt als geen ander van nu af aan het paradigma van humaniteit: de eenheid van kunst en leven, persoon en cultuur. Thomas Mann's 'imitatio Goethes' (111) (hoewel door hemzelf met zelfspot als "mythische Identifikations-Hochstapelei" bestempeld (112) en gezien zijn kritische schildering van de oude Goethe in 'Lotte in Weimar' (1939) nooit in grenzenloze verering omgeslagen) wilde een eerbetoon zijn aan de humaniteit, temidden van de dan zich breed makende barbarij, die zich óók wilde legitimeren met een beroep op de duitse geschiedenis en cultuur. Dit beroep wil Thomas Mann met het zijne de pas afsnijden, en de zijns inziens onopgeefbare elementen van de burgerlijke traditie met het oog op de toekomst van Europa ermee actualiseren. Met het oog op de republiek van Weimar reist hij terug naar het Weimar van Goethe, en houdt daar in het Goethejaar 1932 zijn rede 'Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters' (113).

Twee kenmerkende citaten lichten wij eruit. Allereerst (en enerzijds) constateert Thomas Mann er: "Der Bürger ist verloren und geht des Anschlusses an die neu heraufkommende Welt verlustig, wenn er es nicht über sich bringt, sich von den mörderischen Gemütlichkeiten und lebenswidrigen Ideologien zu trennen, die ihn noch beherrschen, und sich tapfer zur Zukunft zu bekennen." (114) Vervolgens (en anderzijds) wijst hij op de rol die Goethe's vorm van burgerlijkheid in deze heroriëntatie zou kunnen vervullen: "Die grossen Söhne des Bürgertums, die aus ihm heraus ins Geistige und Uberbürgerliche wuchsen, sind Zeugen dafür, dass im Bürgerlichen grenzenlose Möglichkeiten liegen, Möglichkeiten unbeschränkter Selbstbefreiung und Selbstüberwindung. Die Zeit ruft das Bürgertum auf, sich dieser seiner eingeborenen Möglichkeiten zu erinnern und sich geistig und sittlich zu ihnen zu entschliessen." (115) De tijd van de burger is voorbij, Thomas Mann erkent het; hij zal ondergaan in de gemeenschap der volkeren (116). Maar de tijd na de burger zal een tijd zonder het burgerlijke zijn (alsof het er nooit geweest zou zijn), wanneer zij de fascist zou toebehoren. Al is Goethe dood, diens levensburgerlijkheid ("das breitbeinige Füssen im Leben" zoals Mann het noemt (117)) moet in leven worden gehouden. Want hoewel van burgerlijke oorsprong, is zij niet aan het burgerlijke gebonden. "Das Bürgerliche", verklaart Thomas Mann, "besitzt eine gewisse geistige Transzendenz, in der es sich selbst aufhebt und verwandelt." (118) En hoe de opvolger van de burger zal heten? De schrijver die als spiegel, niet als ziener in zijn wereld staat, weet het niet. Maar hij houdt zijn hart vast voor dat menstype dat zich zijn wortels niet meer ziet gevoed vanuit het burgerlijke. Goethe vraagt erom benut te worden, niet om op de boekenplank te blijven staan. "Entzieht euch dem verstorbnen Zeug, / Lebend'ges lasst uns lieben!", schreef deze immers zelf

(119)?

'Bildung en politiek, Goethe en de democratie het Weimar van de eerste en het Weimar van de tweede: Thomas Mann staat hen niet meer toe zich onderling te verhouden als macht en innerlijkheid, maar veroordeelt beide tot elkaar Het is laat waarschuwt hij ("Die Deutschen kommen immer zu spät", zegt ook hij Nietzsche na, om het niet weer te laten gebeuren (120)) maar nog net niet te laat om de duitse kloof tussen macht en geest te dempen (121). Maar het lijkt alsof zij alsmaar breder wordt! Nog steeds ziet de fijnbesnaarde duitse ziel de politiek als het grove handwerk - laat dat dus ook maar aan de beulen over De wortels van deze diepe kloof tussen politiek en moraal laten Thomas Mann niet los: hij zoekt ernaar, onder voortdurende zelfkritiek, tot diep in de duitse geschiedenis, met als literair resultaat de roman Doktor Faustus', die pas na de tweede duitse catastrofe - in 1947, toen het te laat was - verscheen (122)

Maar zover was het in 1922 (toen Thomas Mann zich sterk ging maken voor de democratie) nog niet Zo vaak klonk nu in tal van toonaarden hetzelfde woord 'humaniteit' dat men Mann behalve medeverantwoordelijk voor ook slachtoffer van het falen van het duits-burgerlijke kan noemen Nog steeds wordt deze menselijkheid voor hem in de kunst belichaamd, maar terwijl hij haar in zijn 'Betrachtungen' onafhankelijk van de politiek had willen zien (123) verklaart hij in 1937 heel anders: "Totalität - es gibt nur eine: die menschliche, die Totalität des Humanen, wovon das Politisch-Soziale ein Segment und Teilgebiet ist " (124) Hij acht het nu dan ook een waandenkbeeld zwanger van onheil (en had hij het zelf niet aangehangen?) te denken: " man könne ein unpolitischer Kulturmensch sein" (125) Zo neemt Thomas Mann, in zijn zoektocht naar *de* burger afscheid van *een* burger die hij zolang voor de eigenlijk had aangezien.

Hoe vervolgt hij deze tocht verder? Hij blijft schrijven, met ongekende vitaliteit - "an Ideen würde es mir nicht fehlen, und wenn ich 120 würde . " (126) - en vol verantwoordelijkheidsgevoel Om een paar grove markeringen te noemen: 'Der Zauberberg', verschenen in 1924; de romancyclus 'Joseph und seine Brüder', tijdens zijn gedwongen emigratie vanaf 1933 tot 1943; de Goethe-roman 'Lotte in Weimar , in 1939 uitgebracht; en gedurende de oorlogsjaren: 'Doktor Faustus', in 1947 afgerond. Stuk voor stuk literaire meesterwerken. Tegelijk tot in de punten en komma's toe ethiek: doordrongen van de crisis van de burgerlijke cultuur, oproepend tot verantwoordelijkheid voor haar voortgang Maar Thomas Mann s dichten is geen moraliseren, zijn kunst laat zich niet lezen als zedepreek; die houdt hij wel maar elders In zijn redevoeringen, zijn essays (127), zijn radiotoespraken tijdens de oorlog ('Deutsche Hörer!') heft hij de vinger en spreekt hij de burger moed in (hoewel dan het moraliseren vaak dichten blijkt, en de zedepreek kunst!). Vóór de republiek van Weimar, tégen Hitler, vóór een cultuur-socialisme tégen het nationaal-socialisme - met een heilige eentonigheid herhaalt Thomas Mann zijn pleidooien Of hij ook gehoor vindt? Het blijft een open vraag. Want hoe men ook het 'militante humanisme' (128) van de schrijver moet waarderen het blijft de keuze voor de democratie van een aristocraat van de geest (129); het salonsocialisme van een conservatief 'Bildungsbürger (130); het anti-fascisme van achter de schrijftafel, gericht tegen hen die de straat beheersten - en zij schreeuwden luider en sloegen harder (131) Thomas Mann bedreef politiek als Goethe: als pedagoog strijdend tegen de domheid en niet als politicus, die de macht welke de domheid in stand houdt onderuit haalt (132) En wat halen woorden tegen vuisten, en letters tegen luidsprekers uit? Thomas Mann had reeds in zijn vertelling 'Mario und der Zauberer (1930) dezelfde hypnose van het fascisme en weerloosheid van de duitse burger - die weliswaar Hitler niet netjes vond, maar hem toch gehoorzaamde - haarscherp ontleed die nu zijn waarschuwingen en protesten krachteloos maakten (133)

In 1933 moet ook Thomas Mann vluchten: in het kader van de nieuwe duitse cultuurpolitiek worden zijn boeken tot ontaarde kunst verklaard en delen het lot van zovele anderen als zij op de 10e mei in een massale autodafé voor de duitse universiteiten in het vuur geworpen worden Lijden aan Duitsland zo noemt de schrijver zijn dagboek-aantekeningen uit de jaren 1933/1934, waarin hij zich gedwongen ziet te emigreren; eerst naar Zwitserland, later (in 1938) naar de V S (Princeton, Californië), waar hij tot 1952 zal blijven wonen De pedagogie die de brug van het individuele naar het sociale moet slaan faalt wanneer hij in de 'anarchie der tijden' tot de conclusie komt: "Ich finde man wird durch diese zum Individualismus gedrängt Wo es keine massgebende Bildung mehr gibt, kommt es darauf an und bleibt nichts übrig als: selbst ein Stück Bildung, ein Bild zu sein " (134) Thomas Mann is weer terug op de plek waar Wilhelm Meister begon: op het toneel (135). Maar ook dat spel kan men serieus spelen, zo dat het zelfs verzet kan heten Een levende ontkenning te vormen door een persoonlijke bevestiging is weliswaar geen grote overwinning op het fascisme te noemen, maar in het overeind-blijven-staan als iedereen valt lijkt men op Daniël en zijn vrienden: men brengt een systeem, dat gebouwd is op massale gehoorzaamheid, een slag toe op de gevoeligste plek: zijn totalitaire aard Zo moet Thomas Mann gedacht hebben in zijn strijd om het ware Duitsland: tégen de 'Kulturterror des Kleinbürgers en diens mensenverachting, vóór de Bildung en haar humaniteit. Al in 1935, toen Thomas Mann nog kon waarschuwen ('Achtung Europa!) vinden we deze tegenstelling zo karakteristiek voor het burgerlijk verzet tegen Hitler, bij de schrijver uitgewerkt Thomas Mann introduceert zich in de lezing onder deze titel als representant van een andere generatie, die door de huidige - het nationaal-socialisme was in zijn aanvang een jeugdbeweging - nauwelijks nog erkend wordt: "Bildung! Das Hohngelachter einer ganzen Generation antwortet dem Wort " (136) De tijdgenoten willen er niets meer van weten van deze "Arbeit an sich selbst, von individueller Verantwortung und Mühewaltung" en maken het zich gemakkelijk in het collectivum, "die immerwährenden Ferien vom Ich" (137) De roes die in het ondergaan-in-de-massa ervaren wordt bevrijdt van de last van het ik, maar ook van die van het denken zowel het redelijke als het zedelijke Ook van de angst bevrijdt zij en dat lucht op Maar Thomas Mann ruikt hier een ontwikkeling, waarvan de wortels al diep in de schoot van de 19e eeuw verborgen lagen: de opkomt van, en machtsovername door de massamens', die uitloopt op oorlog Het is het type mens dat de vruchten plukt van de technische en industriële vooruitgang, maar niet de intellectuele en morele voorwaarden bezit die eraan ten grondslag liggen en die nodig zijn om er goed mee te kunnen omgaan De 'massamens belichaamt "das Phänomen der fast jähen Niveausenkung, der Reduktion und Primitivisierung nicht nur bis zur Stumpfheit gegen die Nuance, sondern bis zur wilden Hass auf sie" en beschouwt begrippen als cultuur' geest', kunst en idee als achterhaald woorden uit burgertijden, idealistische oude rommel uit de 19e eeuw (138) Thomas Mann geeft toe: veel 'Gebildeten' hebben in de 19e eeuw in hun gekoketteer met het irrationalisme uit verzet tegen het idealisme ook voer voor deze ontwikkeling geleverd. Zij hebben in hun verachting van het fatsoen en de waarheid niet ingezien, dat verachting van het redelijke ook verachting van het zedelijke is: gebrek aan verantwoordingszin Maar de 19e eeuw kende een 'strengere humaniteit , die in toom hield wat de 20e eeuw los heeft gelaten: het ressentiment van de kleinburgerlijke middenstandsmassa s, dat het irrationalisme van de 19e eeuw dankbaar overnam, populariseerde en misbruikte tot het tenslotte als een anti-intellectualisme tout court werd uitgelegd.

Met een ondertoon van diepe weerzin schetst Thomas Mann de omtrekken van het menstype dat met zijn "Heroismus der kleinen Leute" de ondergang van de westerse cultuur nabij zal brengen (139) Maar geeft het christendom, zo onderbreekt hij zichzelf dan niet deze kleine mensen, deze armen van

geest die wetenschap, Bildung en cultuur te schande maken, gelijk? De aristocraat Thomas Mann is er gauw mee klaar: laten we voorzichtig zijn, waarschuwt hij, christelijk menslievendheid te verwarren met de afschaffing van mensenrechten "Aus Schlichtheit kann Wahrheit kommen, aus Schlechtigkeit nicht " (140) Deze domheid heeft geen intellectuele, maar morele wortels en vindt het christendom eerder tegenover dan naast zich. En dan staat het aan de zijde van de burgerlijkheid in wat Thomas Mann, sinds 1937 (met een van Dostojevski stammende en door von Hofmannsthal verbreide term), de 'conservatieve revolutie ging noemen (141) Tegenover de anti-burgerlijke revolutie van de nationaal-socialisten (142), d.i. die van het blinde geweld en het geestelijk niets, stelt Thomas Mann - o.a in het tijdschrift Mass und Wert' (dat van 1937 tot 1940 gaat verschijnen) - zijn pleidooi voor orde, maat, vorm en inhoud: het burgerlijk fatsoen (143) En hoe wonderlijk is het dan om dezelfde schrijver die de 'Buddenbrooks' laat beginnen met een in stotteren gesmoorde catechismus, welke de zich emanciperende burger niet meer over zijn lippen kon krijgen, in het verzet tegen het fascisme te horen spreken over de bedreigde "christlichen Grundlagen der abendländischen Kultur" die het waard zijn verdedigd te worden (144)! Ja, hij acht nu de burgerlijke waarden zelfs van christelijke oorsprong: "Freiheit Wahrheit, Recht, Vernunft, Menschenwürde - woraus schöpften wir diese Ideen, die der Halt und der Stütze unseres Lebens sind und ohne die unsere geistige Existenz zerfallen würde, als aus dem Christentum, das sie zum Weltgesetz machte?" (145) Het burgerlijke en het christelijke sluiten zo niet enkel vriendschap, maar zijn familie van elkaar (146)

Niet zozeer de dogmatiek, alswel de ethiek heeft Thomas Mann hierbij op het oog Dat eerste is hem (vooral in zijn kerkelijk-pontificale vorm) altijd als hinderlijk en achterhaald voorgekomen (147) Maar ook het christelijk ethos acht hij, niet alleen in het verzet tegen, maar ook in de wederopbouw van een in puin geschoten Europa na het nationaal-socialisme, onmisbaar In 1944, in een opstel dat de titel 'Schicksal und Aufgabe' meekreeg, schrijft hij: "Was vor allem wiederherzustellen ist, das sind die von einer falschen Revolution mit Füssen getretenen Gebote des Christentums, - und aus ihnen muss das Grundgesetz für das künftige Zusammenleben der Völker abgeleitet werden, vor dem alle sich werden beugen müssen." (148) Blijkbaar komt het burgerlijke niet los van het christelijke en vooral niet wanneer ze beide geschoffeerd en geschonden worden: dan vinden ze herkenning bij elkaar, en misschien wel een schuilplaats Om hun onderlinge verhouding weer te geven, denkt Thomas Mann dan ook niet aan het distantiërende 'emancipatie , evenmin aan het afscheid nemende secularisatie', maar veeleer in termen van 'sublimatie : het christendom gaat over in een andere aggregatietoestand, de burgerlijkheid; het burgerlijke is een metamorfose van het christelijke De burger wordt er niet minder mondig om: al is de zedelijkheid van het westen "abendländisch-christlich" te noemen, zij blijft onafhankelijk van kerk en dogma. Maar zij is er niet minder christelijk om: al valt zij soms moeilijk als zodanig te herkennen, zij is de vrucht van de "Vergeistigungsfähigkeit des Christentums" (149)

Waar moeten we het christelijke dan in het burgerlijke zoeken? Vooral in het religieuze karakter van de humaniteit; "Denn der Mensch is ein Geheimnis " (150) Maar ook vrijheid en mensenwaarde zijn zoveel waard dat zij als "heiligste Güter" tegenover de nazi's verdedigd dienen te worden: het zijn heilsgoederen (151) En niets voor niets schrijft Thomas Mann in deze jaren (1926-1943) zijn Jozef-tetralogie die met evenveel recht (met Middell) een humanisering van de theologie als omgekeerd een theologisering van de humaniteit genoemd kan worden (152) Dat dit gedicht op de mensheid' - zoals Mann het noemde (153) - de vorm van een bijbelse mythologie heeft gekregen, kan niet toevallig zijn God en mens - wij zeggen: christelijk geloof en burgerlijkheid - gaan in deze geschiedenis een merkwaardige verbintenis

aan. Het verbond wordt er getekend als een wederzijdse hulpverlening van God en mens, een tweevoudig proces, waarvoor God de mens net zo nodig heeft als omgekeerd: zij redden het niet zonder elkaar, hoezeer zij ook met elkaar overhoop mogen liggen (154).

Zoals gezegd: Thomas Mann heeft bij dit alles met name het oog op het christelijk ethos, en minder op de geloofsleer. Al neemt bij het klimmen der jaren zijn belangstelling voor de godsienst toe, en schaart hij zich (in een gesprek met de paus in 1953) onder de 'homines religiosi' (155), men zal hem niet eenvoudig als gelovige kunnen annexeren. "... das religiöse Problem ist das humane Problem, die Frage des Menschen nach sich selbst ...", schrijft hij (156), en slechts als zodanig en in deze volgorde is het voorwerp van zijn interesse. Zo lijkt zijn theologie door en door liberaal van snit, in het verlengde van de 19e eeuwse burgelijkheid, waarvoor God er terwille van de mens, en het geloof er terwille van de burger was, en nooit omgekeerd. Maar er moet meer gezegd worden. Thomas Mann is propagandist van de humaniteit, maar dat in een tijdvak van diepe mensverachting. En daarom, zo schrijft hij in 1944, komt hij zo voor het eerste op en besteedt hij minder ruimte aan het tweede, omdat deze zijde van het menselijke onze hulp hard nodig heeft; de andere (de schaduwzijde) redt zichzelf wel (157). Dat hij de donkere diepte die ook tot het menselijke behoort heeft ingekeken, blijkt wel uit de roman die hij tijdens de oorlogsjaren schrijft: 'Doktor Faustus'. Ook hier ontmoeten we theologie, en aan haar ontdekt Thomas Mann de afgronden van de anti-humaniteit. Het is dan ook niet zozeer Schleiermacher, als wel Luther; niet de Verlichting, maar het herfsttij der middeleeuwen; niet een optimistische vooruitgangseschatologie, maar de wereldbrand van de apocalyptiek, die de toon zet voor een roman waarin fictie en tijdgebeuren, het verhaal van een kunstenaar die in zijn waanzin het einde van de kunst gestalte geeft én de geschiedenis van de duitse cultuur die haar ziel aan de duivel heeft verkocht, ineen gevlochten worden. De klassieke humanist Serenius Zeitblom die in de roman wordt opgevoerd - "Zeitblom ist eine Parodie meinerselbst", aldus Mann (158) - verklaart dan ook de liberale theologie van de vorige eeuw tot een houten ijzer, een contradictio in adjecto, omdat zij de demonie van het menselijke niet heeft onderkend (159). Als verteller ziet Zeitblom deze helle-afgrond opengaan in de scheppingsdrang van zijn vriend, de componist Adrian Leverkuhn. Diens laatste en uiterste werk - de symfonische cantate 'Dr. Fausti Weheklag' - sluit pars pro toto heel de burgerlijk cultuurperiode af: het is een werk zonder solo's, waarin geen vrije noot meer bestaat; één groot, muzikaal 'De profundis' dat meer contrapunt dan harmonie herbergt en meer atonale ontzetting dan harmonische schoonheidservaring teweegbrengt. Het vormt de ontkenning en de terugname, aldus de schepper ervan op een dramatisch hoogtepunt van de roman, van het kunstwerk dat als apotheose van het burgerlijke humaniteitsgeloof mag gelden: "Ich habe gefunden, sagte er, "*es soll nicht sein.*" "Was? Adrian, soll nicht sein?" "Das Gute und Edle", antwortete er mir, "was man das Menschliche nennt, obwohl es gut ist und edel. Um was die Menschen gekämpft, wofür sie Zwingsburgen gestürmt, und was die Erfüllten jubelnd verkündigt haben, das soll nicht sein. Es wird zurückgenommen. Ick will es zurücknehemen." "Ich verstehe dich, Lieber, nicht ganz. Was willst du zurücknehmen?" "Die Neunte Symphonie", erwiderte er. Und dann kam nichts mehr, wie ich auch wartete." (160) Zoals Leverkuhn's anti-kunst kunst is, zo is het tegelijk als anti-theologie theologie. Er zit, aldus Zeitblom, een 'negativiteit van het religieuze' in verborgen, maar dat betekent geenszins de ontkenning ervan. Juist als werk dat over de Verzoeker, het Verval, de Verdoemenis gaat, is het een religieus werk, dat in zijn 'Ecce homo' de mens zonder vertroosting tekent. Het is een 'theologia crucis', de ontkenning van "alle falsche und matte Gottesbürgerlichkeit" (161). De humaniteit (de kern van het burgerlijke) en de christologie (de kern van de christelijke theologie) ontmoeten el-

kaar zo op de puinhopen van Europa: in het Christus-gelijkende gelaat van Adrian Leverkuhn (162) die sterft als de tweede wereldoorlog begint.

Thomas Mann overleeft de oorlog nog tien jaar Hij wil niet meer naar Duitsland terugkeren, maar ziet zich nog steeds als *duits* schrijver (163) Als in de V S het tijdperk McCarthy dat van Roosevelt aflost en ook hij van communistische sympathieën wordt verdacht, verhuist hij in 1952 teleurgesteld naar Zwitserland, waar hij (in Kilchberg aan het meer van Zürich) tot aan zijn dood op 12 augustus 1955 zal blijven wonen

Al is de oorlog voorbij, het fascisme zou voor Thomas Mann nooit meer verleden tijd worden "In Wahrheit endete nichts" schreef hij na de capitulatie van Japan, en: "Die Epoche selbst ist faschistisch" (164) Hitler liet niet alleen doden en puinhopen na; ook de atoombom en de opdeling van Europa in machtsblokken en van Duitsland in twee staten behoorden tot zijn erfenis Met zijn (tot het einde toe) kaarsrechte gestalte en zijn blijvend pleidooi voor een 'christelijk humanisme' als basis voor een toekomstig Europa gold Thomas Mann niet als een gebroken man Maar zijn uitlatingen over politiek werden spaarzaam, en daarmee bekent hij zijn onmacht (165) Thomas Mann is nog altijd representant, maar nu meer als levende legende van de verloren dan als plaatsbekleder voor de toekomstige burger Zijn tijd was voorbij en met hem een tijdvak Hij had zijn schrijverschap 'in dienst van het leven willen stellen, na zijn wending van rond 1922. "Es ist ein tolles Leben", had hij toen gezegd, "und die Sammlung auf eine grosse Composition überhaupt noch zu finden ein Kunststück, das aber vollbracht sein will " (166) Het is hem gelukt: van zijn leven een kunststuk en van zijn kunst een levenswerk te maken en evenals zijn grote voor-beeld Goethe zich tot authentieke universaliteit te ontplooien, een geestelijke spanwijdte tot stand te brengen waarbij er geen sprake van echte breuken, enkel van continuïteit is geweest (167) Moeten we er nu bij zeggen: als laatste? Het lijkt erop In Thomas Mann lijkt zich nog eenmaal de eenheid en de ongebroken weerspiegeling van de 'Bildungs'-idee (uitbouw van burgerlijke humaniteit) te verheffen, terwijl de geschiedenis ons nog slechts scherven en brokstukken gunt (168) Herkennen we ons niet meer in de martelaren voor (zoals Dietrich Bonhoeffer dat geweest is), dan in de representanten van deze eenheid van leven? "Das Unvollendete, Fragmentarische unseres Lebens empfinden wir ( ) besonders stark", moet Bonhoeffer wiens ouders deze eenheid nog mochten smaken erkennen (169)

DEEL III B U R G E R L I J K H E I D B I J B O N H O E F F E R

HOOFDSTUK 1 GROND ONDER DE VOETEN (De familie Bonhoeffer)

1 1 Burgerlijkheid en traditie

Op 30 11 1943 schrijft Bonhoeffer vanuit zijn gevangeniscel in Tegel aan zijn vriend Eberhard Bethge: "Der Wunsch, alles durch sich selbst sein zu wollen, ist ein falscher Stolz Auch was man anderen verdankt, gehört eben zu einem und ist ein Stück des eigenen Lebens (.) Man ist eben mit dem, was men selbst ist und was man empfängt, ein Ganzes " (1) Hij heeft hierbij in het bijzonder het oog op de hulp die hem door familieleden geboden wordt ter verlichting van de lasten van zijn gevangenschap, maar men kan deze uiting ook als kenmerkend beschouwen voor Bonhoeffer's houding ten aanzien van het geheel van zijn traditie. Juist in het schamel heden dat de gevangenis hem biedt bekent hij zich tot de rijkdom van het verleden dat hij in zich draagt (2) Het bewustzijn door een overlevering die de eeuwen omspant gedragen te worden, geeft Bonhoeffer in de nood van het ogenblik het zekere gevoel geborgen te zijn, krachtreserves te bezitten waarop hij kan teren Men zou hetgeen hij vanuit dezelfde gevangenis op 8 6.1944 schrijft, in mindering willen brengen op het voorgaande We lezen: "Jedes wirkliche Tun ist doch ein solches, das kein anderer, sondern nur man selbst tun kann " Maar juist hier laat Bonhoeffer er op volgen dat deze instelling wel een erfstuk van zijn grootvader zijn moet (3)

De Bonhoeffers staan op eigen benen, maar wel op stevige grond "Das Fundament ist tief und fest und gut", horen we in het drama dat Bonhoeffer in Tegel heeft willen schrijven Christoph - "der jedoch vor allem Dietrich Bonhoeffer selbst darstellt" (4) - tegen Heinrich zeggen (5) Hij benut daarmee de metafoor die bij uitstek Bonhoeffer's geborgen-zijn in de burgerlijke traditie in beeld moet brengen: grond onder de voeten' Christoph heeft die, aldus de proletariër Heinrich, samen met de klasse waartoe hij behoort: "Ihr habt ein Fundament, Ihr habt Boden unter den Füssen, Ihr habt einen Platz in der Welt, für Euch gibt es Selbstverständlichkeiten, für die Ihr einsteht und für die Ihr Euch ruhig den Kopf abschlagen lassen könnt, weil Ihr wisst, dass Eure Wurzeln so tief liegen, dass sie wieder treiben werden. Für Euch kommt es nur auf das Eine an, die Füsse auf dem Boden zu behalten " We horen het hem met nauwelijks verholen jaloezie zeggen (6)

Dat de adel prat ging op traditie weten we Dat ook de burger zich er toe kon bekennen is even wennen Toch deden de Bonhoeffers dat Maar op een wezenlijk andere manier dan de adel "Als "*inneres* Erbe", "*geistiger* Uberlieferung (curs fdl)" - zo en niet anders wordt zij geprezen (7) En een kritisch-pragmatische instelling zorgde er bovendien voor dat alles wat zich niet in het leven kon bewijzen als ballast overboord werd geworpen Er was geen sprake van voorouderverering, integendeel: trots op illustere voorvaderen werd in huize Bonhoeffer met geamuseerde spot bejegend

(8), en men kon eerder van een te weinig dan van een te veel aan familie-zin spreken (9). Aan de 'Familienbund' van de von Hases, de familie van Dietrich's moeder, werd dan ook weinig aandacht geschonken (10). Traditie, zo kunnen we concluderen, was als zodanig nooit voorwerp van verering. Ze was er, voorzover ze werkte. Niettemin onderhielden de Bonhoeffers bewust - en Dietrich schrijft het bij de 87e verjaardag van zijn grootmoeder Julie Bonhoeffer geb. Tafel vanuit Barcelona aan haar - "ein lebendiges Verständnis für den Sinn der Tradition" (11). Hoe weinig privilege en hoe veel verplichting er aan werd ontleend, horen we in Bonhoeffer's rouwpreek voor dezelfde vrouw, ruim 5 jaar later, waarin hij precies omschrijft hoe hij tegenover de in haar belichaamde traditie wil staan en waaruit deze uiteindelijk bestond. "93 Jahre alt ist sie geworden, und sie hat uns das Erbe einer anderen Zeit vermittelt. Mit ihr versinkt uns eine Welt, die wir alle irgendwie in uns tragen und in uns tragen wollen. Die Unbeugsamkeit des Rechtes, das freie Wort des freien Mannes, die Verbindlichkeit des einmal gegebenen Wortes, die Klarheit und Nüchternheit der Rede, die Redlichkeit und Einfachkeit im Persönlichen und öffentlichen Leben - daran hing ihr ganzes Herz. Darin lebte sie. (...) Sie stammte aus einer andern Zeit, aus einer andern geistigen Welt - und diese Welt sinkt *nicht* mit ihr ins Grab. Dieses Erbe, für das wir ihr danken, verpflichtet." (12) Bonhoeffer, op de grens van twee werelden, draagt de burgerlijke erfenis in zich en wil haar ook overdragen van de eerste naar de tweede wereld. Deze erfenis verplicht. *Noblesse oblige - maar dan burgerlijk.*

Met recht mogen we zo de houding van Bonhoeffer tegenover zijn traditie 'burgerlijk' noemen. Beantwoordt zij niet precies aan de omschrijving die H.J. Baden ervan geeft? De burger bezit, zo zegt hij, een dialectische verhouding tot de overlevering. Hij heeft haar in het leven geroepen, maar kan zich er niet aan uitleveren. Hij draagt tegenover zijn traditie een levende verantwoording; in zijn eerbied voor haar mengt zich tegelijk reserve en kritische zorgvuldigheid; hij weet zich tot haar verplicht, maar enkel voorzover zij dienstbaar is aan de toekomst (13).

1.2. Burgers van Hall

Ook al pronkte Bonhoeffer dus niet met zijn traditie, iedereen die met hem in gesprek raakte moest er op stuiten: tijdens het gesprek speelde Bonhoeffer met zijn zegelring, waarop het wapen van de familie Bonhoeffer - een leeuw met een korenaar in zijn klauw - stond afgebeeld. Evenals zijn broer Klaus droeg hij de ring aan zijn linkerhand, en deze - Klaus - weet wat dat wil zeggen: "Er sagt: Höre die Stimme der Vergangenheit. Verliere dich nicht selbstherrlich an die flüchtige Gegenwart. (...) Die Ehrfurcht vor der Vergangheit und die Verantwortung gegenüber der Zukunft geben fürs Leben die rechte Haltung." (14) Het is alsof we in deze herinnering aan Schwäbisch Hall (in Württemberg) de Bonhoeffer ten tijde van de 'Ethik' horen spreken.

Ook bij deze kunnen we immers terecht voor een eerbiedige verwijzing naar zijn herkomst uit de burgers van Hall. Zo bijvoorbeeld in een brief aan het 'Reichssicherungshauptamt' in Berlijn, wanneer

hem in de oorlog een spreekverbod is opgelegd Nadat hij vermeldt er trots op te zijn tot een familie te behoren die zich reeds generaties lang voor staat en volk verdienstelijk heeft gemaakt, en hij over zijn vader komt te spreken schrijft hij dat diens voorvaderen eeuwenlang als hooggeplaatste en aanzienlijke ambachtslieden en raadsheren in de vrije rijksstad Schwäbisch Hall hebben geleefd, en dat men daar tot op de dag van vandaag nog trots hun afbeeldingen kan tonen in de stadskerk (15) Ook al moet men bij dit blijk van vaderlandsliefde het doel van de brief en de geadresseerde in het oog houden, er is geen woord van gelogen

Wie de geschiedenis van de burgerlijke emancipatie exemplarisch zou willen beschrijven kan uitstekend bij de familie Bonhoeffer terecht Een tocht door het huidige Schwäbisch Hall zou dan als illustratie-materiaal goede diensten kunnen bewijzen (16) "Zu jedem der Wappenportale, der Denkmäler und Grabmale lässt sich eine ganze Geschichte erzählen Hier ist es die Geschichte des Aufstiegs einer Handwerkerfamilie", schrijft de stadshistoricus van Hall, Gerd Wunder (17)

Het verhaal begint in 1514 als de jonge goudsmid Kaspar van Bonhoven als bezitsloze gezel vanuit Nijmegen (18) naar Schwäbisch Hall komt en zich daar burgerrecht verwerft Hall is al vanaf 1280 een rijksstad, maar tot 1512 beheerst de adel nog het toneel. Hij wordt afgelost door handwerkers en zoutzieders, die uit hun midden een nieuwe burgerlijke bovenlaag voortbrengen van artsen, juristen en theologen (19) Hall mocht zich een vrije rijksstad noemen, d w z : rechtstreeks aan de keizer onderworpen en aan hem schatplichtig, maar onafhankelijk van de omringende adel en niet opgenomen in het feodale leenstelsel Alleen de keizer en niemand meer had het recht om in de interne aangelegenheden van de stad in te grijpen Men was reichsunmittelbar en kon zich in een relatief grote mate van autonomie verheugen

De chronist Herolt grijpt volgens Wunder wel wat te hoog als hij zegt: "Vor Alter ein jeder sich gerümbt, dass er Bürger zu Hall, wie vor Alter sich hochgerümbt welcher Bürger zu Rom gewesen " (20); maar de trots zich burger van Hall te mogen noemen was er niet minder om Deed de relatieve zelfstandigheid die men genoot als 'civis van Hall niet herinneren aan het romeinse burgerschap, voordat dit uitsluitend nog als 'onderdaan verstaan kon worden (21)? Onderdanigheid leerde men niet in Schwäbisch Hall.

In deze zelfbewuste stadscultuur vonden de Bonhoeffers langzamerhand hun plaats Het ging hun goed, en na niet al te lange tijd kon men voorname patriciërs onder hen aantreffen De genoemde Kaspar van Bonhoven sterft 12 jaar na aankomst in Hall even arm als hij gekomen is, maar zijn zoon weet zich al zelfstandig als handwerker te vestigen Vanaf 1598 vinden we de eerste Bonhoeffer in de stadsraad terwijl vanaf 1668 een onafgebroken rij van raadsheren en burgemeesters eveneens die naam draagt Het handwerk wordt daarbij op den duur ingeruild voor het hoofdwerk, en dat we dan de meeste Bonhoeffer s aantreffen onder artsen, juristen en theologen geeft niet zozeer blijk van een gewijzigde belangstelling als wel van een hogere sociale positie (22) In de indeling die in 1745 als sociale stratificatie werd gehanteerd, en waarin men 7 klassen - van raadsheer, stadspredikant stads-

arts, advocaat (eerste klasse) tot dagloner, dienstbode, nacht wacht (zevende klasse) - onderscheidde, behoorden de Bonhoeffers ongetwijfeld tot de hoogste klasse (23).

Evenals in het door de adel beheerste tijdvak bleef ook in de burgerlijke tijd in Hall de verwantschap de belangrijkste kwalificatie voor een raadszetel (24). Uitzonderingen daar gelaten, bleven de armen er arm en de rijken rijk (25). En al gingen de dertigjarige oorlog, de pest en vervolgens de franse oorlogen niet ongemerkt aan de stad voorbij, de patriciërs konden relatief ongestoord hun politiek, hun economie en hun cultuur ontplooien, en hun levensvorm tot een traditie laten groeien (26).

De bloei duurde ook weer niet langer dan tot 1802: de napoleontische oorlogen maken een einde aan de zelfstandigheid van de stad. Hall wordt een afgelegen provinciestad, afhankelijk van de nieuwe economische en politieke centra, waarin voor ambitieuze zonen van de stad meer eer te behalen valt dan binnen haar eigen muren (27). Dietrich's overgrootvader Sophonia Franz Bonhoeffer is de laatste Bonhoeffer die nog in Hall geboren is (in 1797) en er in de buurt als predikant gewerkt heeft en gestorven is (in 1872). Dietrich's grootvader kwam als rechter niet meer in de geschiedenis van de stad voor. Niettemin vertelt diens zoon, Karl Bonhoeffer, in zijn 'Lebenserinnerungen' nog dat hij, ofschoon nooit voor langere tijd in Schwäbisch Hall woonachtig te zijn geweest, niettemin voor deze stad een sterk "Heimatgefühl" is blijven ondervinden. Hij brengt dit op rekening van de trots die ook zijn vader nog met zich meedroeg (en op zijn beurt weer wilde overdragen aan zijn kinderen), te behoren tot een oude rijksstedelijke patriciërsfamilie. Het spijt Karl Bonhoeffer - Dietrich's vader - dan ook achteraf, dat hijzelf verzuimd heeft het burgerrecht van Hall te verwerven, zodat hij nu niet anders kan dan vaststellen: "So ist die durch vier Jahrhunderte gehende Familientradition der Zugehörigkeit zu Schwäbisch-Hall verloren gegangen." (28) Niettemin bleef de stamboom van de familie tot 1945 toe in het trappenhuis van de familie hangen, en zou hij er nog gehangen hebben als de bommen aan dit eerbetoon aan de traditie niet op hun manier een einde hadden gemaakt (29). Naast deze zorgvuldig door Karl Friedrich uitgewerkte en geschilderde stamboom hield bovendien nog een copie van het portret van de 'schöne Bonhoefferin' uit de St. Michaels-kerk van Schwäbisch Hall de herinnering aan de stad levend (30). Zijn traditie blijft Bonhoeffer tot in de gevangenis toe vergezellen, als hij als kerstgeschenk de zilveren beker, die gemeenteleden aan zijn overgrootvader cadeau hadden gedaan bij diens afscheid in 1845, voor zich op tafel ziet staan (31).

1.3. De vader (Karl Bonhoeffer, 1868-1948)

Zoals men de geschiedenis van de Bonhoeffers in Hall exemplarisch zou kunnen benutten voor een beschrijving van de geschiedenis van de burgerlijke emancipatie, zo zou men het leven van Karl Bonhoeffer als representatief kunnen laten gelden voor dat van een 19e eeuws, duits 'Bildungsbürger'. We kunnen dat vaststellen aan de hand van zijn autobiografie die hij op basis van zijn 'Silvesterbücher', door hem - evenals door Thomas Buddenbrook! - jaarlijks

bijgehouden als pater familiae (32), vanaf 1940 is begonnen te schrijven Uitsluitend voor zijn gezin weliswaar Dat ook wij er in mee kunnen lezen hebben we te danken aan leerlingen van hem die het hebben uitgegeven Niet enkel postuum eerbetoon voor hun leermeester heeft hen daartoe gedreven, maar ook dat wat wij het representatieve karakter van Karl Bonhoeffer willen noemen Zij schrijven in hun voorwoord over deze autobiografie: "War sie damals eine Erzählung für die Familie deren intimer Charakter zu wahren war, so ist sie heute ein Bericht und ein Zeugnis aus einer vergangenen, einer vielleicht heileren, jedenfalls friedlicheren Zeit " Zij wijzen er op dat het vooral de jaren 1871-1914 geweest zijn, waarin Karl Bonhoeffer zich kon ontplooien Als zodanig is deze autobiografie naar hun mening - en wij volgen hen hierin - tot "Dokument einer Epoche" te rekenen (33)

Allereerst wenden we ons tot de academische loopbaan die Karl Bonhoeffer aan het einde van de 19e eeuw heeft kunnen doorlopen In de schets waarmee Dietrich Bonhoeffer in 1931/32 zijn colleges over de geschiedenis van de systematische theologie van de 20e eeuw begint wordt dit tijdvak tussen 1871 en 1914 - de "wilhelminische Zeit" - niet een "Epoche" maar een "Periode" in de zin van Schleiermacher genoemd Het werd immers niet beheerst, aldus Bonhoeffer, door eenzijdig sterke krachten, maar gekarakteriseerd door een uitgebalanceerd spel van elkaar in evenwicht houdende impulsen. "Jeder konnte an seinem Platz ruhig arbeiten", meent Bonhoeffer - en deze karakteristiek van dit tijdvak lijkt welhaast blind voor de bedreigingen die de burger reeds aan het eind van de 19e eeuw belaagden (34). Heeft Bonhoeffer hier niet teveel op de ervaring van zijn vader vertrouwd?

Want Karl Bonhoeffer kòn rustig op zijn plek werken G Zeller, één van zijn leerlingen, spreekt van een ongewoon zelfstandig, zijn levensweg met een daaraan eigen innerlijke wetmatigheid vervolgend man (35) Dietrich heeft het dan ook over zijn vader wanneer hij (die zelf enkel nog van fragmenten leven kan) later spreekt over "ein Leben, das sich im Beruflichen und Persönlichen voll entfalten kann und so zu einem ausgeglichenen und erfüllten Ganzen wird " (36) Geboren in Neresheim in 1868, een zorgeloze jeugd een probleemloze medicijnenstudie in Tübingen Berlijn en München vanaf 1892 arts Vervolgens assistent in de psychiatrische kliniek van Breslau bij Wernicke, waar hij zich rustig aan intensief wetenschappelijk onderzoek kan overgeven Vanaf 1896 werkend aan zijn 'Habilitation en zelfstandig een observatiestation voor geesteszieke gevangenen beherend in de strafgevangenis van Breslau (37) Rond dezelfde tijd ontmoet hij zijn toekomstige vrouw de moeder van Dietrich en hij neemt vanaf die tijd ook wat meer deel aan het society-leven (38) Nadat Paula van Hase bij een tante leert wat het voeren van een huishouding inhoudt, treedt hij op 5 3 1898 met haar in het huwelijk Een groeiend gezin doet hem uitzien naar een academische carrière Hij slaat daartoe de rang van Titularprofessor over, en wordt in 1903 - het gezin telt inmiddels 4 kinderen - Ordinarius' in Königsberg Maar binnen een jaar is het gezin alweer verhuisd naar Heidelberg omdat de hier vrijgekomen leerstoel van Kraepelin aldus Karl Bonhoeffer, "für mich und meine Arbeitsmöglichkeiten eine Verbesserung war" (39) Maar nog binnen datzelfde jaar zien we hem al-

weer terug in Breslau, nu als ordinarius. Hij ziet er zijn zelfstandigheid, door hem hoog gewaardeerd, beter gewaarborgd dan in Heidelberg. "Mit der Rückkehr nach Breslau (...) konnte die erste Etappe meines wissenschaftlichen Lehrgangs als zu einem gewissen Abschluss gelangt angesehen werden", schrijft hij in zijn memoires, zowel suggererend dat hij nu een minder turbulente periode in zijn leven tegemoet zou gaan, alsook dat op deze eerste etappe nog een tweede zou volgen (40). Tot 1912 zal het gezin echter in Breslau blijven, zodat Dietrich als zesde kind - er zouden na hem nog twee volgen - op 4 februari 1906 in deze stad geboren wordt. Naast de wetenschap staat in deze tijd het gezin centraal, en de lust tot, en de tijd voor 'Gesellschaften' ontbreekt het echtpaar Bonhoeffer veelal (41).

Wanneer in 1912 aan Karl Bonhoeffer het ordinariaat voor psychiatrie en neurologie in Berlijn wordt aangeboden aarzelt hij. De eerzucht om deze voornaamste post voor psychiatrie te betrekken, louter en alleen omdat hij de voornaamste is, ontbreekt hem. Bovendien deinst hij, een teruggetrokken bestaan gewend in de sfeer van zijn gezin, er voor terug de representatieve functies die zijn positie met zich mee zal brengen te moeten vervullen. Het gezin geeft niettemin de doorslag: financieel gaat hij er immers in Berlijn op vooruit en de kinderen zullen er, meer dan in het afgelegen Breslau, mogelijkheden voor hun ontploiing kunnen vinden. Zowel 'Besitz' als 'Bildung' kunnen er hun voordeel mee doen (42).

Maar het is wennen in Berlijn. Karl Bonhoeffer stoort zich aan het gejaagde en mondaine klimaat dat hij er aantreft en lijkt zich meer thuis te voelen in het huis van zijn grootmoeder Babette Kalckreuth, waar nog de sfeer van de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw hangt, dan in het luxueuze Berlijn van de twintigste eeuw. "Der Gegensatz dieses geistig interessierten Kreises aus einer anderen Zeit und einem betont einfachen Lebensstil zu dem gehetzten, betriebsamen und gesellschaftlich üppig gesteigerten Leben war augenfällig ausruhsam." (43) Bonhoeffer neemt zich dan ook voor niet langer dan een jaar of acht in Berlijn te blijven, om dan nog één keer van standplaats te veranderen: op zoek te gaan naar een kleinere universiteit waar hij zijn klinische ervaringen rustig zal kunnen uitwerken. Tot aan zijn dood toe had hij zo zijn levensloop en carrière beheerst en behoedzaam, maar zeker en beslist, uitgestippeld. Met verwondering daarop terug kijkend schrijft hij later: "Man war in den langen Friedensjahren daran gewöhnt, die Verhältnisse als so stabil zu betrachten, dass man ohne Bedenken mit langfristigen Plänen glaubte rechnen zu dürfen." (44)

Er kwam niets meer van zijn plannen terecht. Want van nu af aan wordt hij keer op keer in de rede gevallen door de politiek (eerste wereldoorlog, revolutie, derde rijk, tweede wereldoorlog) of de economie (honger en inflatie), die hem verhinderen zijn zelf gecomponeerde levensverhaal uit te laten vertellen. Als de oorlog uitbreekt wordt hij als psychiatrisch adviseur ingeschakeld bij het Garde-Corps, en kan daar voor zijn vakgebied zelfs nog winst in zien ook, zodat hij tenslotte kan spreken van "das grosse Experiment des Krieges" (45). Maar de daaropvolgende bladzijden van zijn levensherinneringen beschrijven het leven achter de wetenschap: het voedselgebrek vanaf 1916 (één van de redenen om te verhuizen naar de Wangenheimstrasse in Berlijn-Grunewald: men kon er kleinvee houden!),

en in 1917 de dood van zijn zoon Walter: nog voor dat deze het slagveld betreden had getroffen door granaatscherven (46) De schaduw van deze gebeurtenis is nooit meer van zijn leven geweken ook niet als het "ordungsgemässe Verhalten" in de psychiatrische kliniek na wat revolutionaire strubbelingen weer wordt hersteld, ook niet als men zich "allmählich wieder auf normale Friedensverhältnisse" in lijkt te kunnen stellen (47) Wanneer hij dan de draad van zijn levensplan weer zou kunnen oppakken door in 1922 een benoeming naar München te aanvaarden, is de economische crisis één van de redenen om Berlijn niet te verlaten

Toch waagt hij het nog, nu hij zijn kinderen zo voorspoedig op ziet groeien en terwijl de economie en de politiek zich aan het eind van de jaren twintig lijken te stabiliseren, opnieuw een periode van 'stil en gerust leven te verwachten (48) Maar de politiek, die hij in 1918 nog buiten de deur van de wetenschap kon houden dringt nu ook zijn kliniek binnen De 'macht ging de innerlijkheid voor de voeten lopen, in plaats van haar te beschermen Hoe reageert Karl Bonhoeffer op de infiltraties van de nazi s in zijn wetenschappelijke arbeid? Joodse artsen moeten worden ontslagen - hij weigert; een Hitler-buste moet in de kliniek worden opgesteld - hij verhindert het; de stichter van de Rijksdag-brand Marinus van der Lubbe, moet aan een psychiatrisch onderzoek worden onderworpen - in plaats van een misdadiger acht Karl Bonhoeffer hem menselijk gezien niet onsympathiek; een wet op gedwongen sterilisatie van geesteszieken wordt ingevoerd - hij verzet zich ertegen en probeert de uitvoering ervan zoveel mogelijk te verhinderen (49). Niet een sterk ontwikkeld politiek bewustzijn ligt achter deze onverzettelijkheid verscholen, maar het wetenschappelijk geweten van een a-politiek 'Gebildete' die handelde "aus dem Gefühl der Verantwortung den bisherigen wissenschaftlichen Betrieb ( ) solange wie irgend möglich von den politischen Einflüssen freizuhalten " (50) Van welke politiek dan ook

Maar het is een inmiddels oud geworden man die zich zo hardnekkig opstelt Hij begroet zijn afscheid in 1938 dan ook met graagte en trekt zich terug uit de universiteit Het is hem dus toch nog min of meer gelukt zij het op de valreep: van zijn leven een ononderbroken eenheid te maken, plannen te maken en die uit te voeren ook, het leven in eigen beheer te houden Maar het Hitler-beeld in de vestibule van zijn kliniek kwam er na zijn vertrek toch, en veel groter dan hij had gedacht (51) En ook de carrière van zijn kinderen die hem zo optimistisch gestemd had aan het eind van de jaren twintig, werd onderbroken Zijn zoon Dietrich legt in 1932 zijn docentschap aan de Berlijnse theologische faculteit neer; zijn schoonzoon Gert Leibholz wordt in 1935 als niet-ariër van zijn betrekking ontheven en moet in 1938 vluchten naar Engeland zijn schoonzoon Hans Dohnanyi blijft weliswaar een hoge post bezetten, gebruikt hem echter niet meer om carrière te maken maar om verzet te bedrijven dat hem uiteindelijk het leven zal kosten; en ook aan zoon Klaus en schoonzoon Rüdiger Schleicher wordt niet gegund wat Karl Bonhoeffer zelf heeft gesmaakt: evenals Dohnanyi en Dietrich Bonhoeffer worden zij in april 1945 vermoord De Lebenserinnerungen van hun vader eindigen ofschoon Karl Bonhoeffer eerst drie jaar later overleed met de opsomming van deze feiten Wat volgt is het zwijgen van een gebroken man (52)

Karl Bonhoeffer was academicus, zoals de meeste van zijn klassegenoten in het duitse 'Bildungsbürgertum' Maar zijn specialisatie maakt hem niettemin tot een vreemde eend in de bijt Hij had immers geesteswetenschapper moeten zijn en geen empiricus, filosoof of dichter en geen medicus? Toch zouden we Karl Bonhoeffer in de volle zin van het woord 'Gebildete' willen noemen. Zoals wij die in het voorgaande deel beschreven hebben, of ook in de zin waarin Dietrich Bonhoeffer zo iemand heeft omschreven toen hij voor zijn Ethik' een notitie maakte over 'Bildung': niet de specialist die alles onder het gezichtspunt van een beperkte doelmatigheid beziet, maar hij die uit vrijheid een verhouding bezit tot het geheel ("zum Ganzen") van het natuurlijk en geestelijk bestaan, zonder de begrenzing van een gespecialiseerde blik; iemand die zich in dit geheel met vrijheid en soevereiniteit kan bewegen, die het opnemen en dragen kan; een man die de persoonlijk-menselijke verhoudingen in de wereld respecteert en in alles gericht is op het humanitaire; hij die weet wat bescheidenheid is omdat hij de grens van zijn kennen ziet, zonder daarmee tegelijk niet ook breed van begrip te zijn; een open geest, ook voor het nieuwe; iemand die niet te koop loopt met zijn Bildung', maar haar als vanzelfsprekend beschouwt; een man die weet dat 'Bildung' groeit en niet wordt toegeëigend (53)

Het is alsof Dietrich Bonhoeffer hier het portret van zijn vader tekent We herkennen er de arts in, die medicus wordt niet zozeer uit hartstocht voor het vak, maar vooral vanwege de mogelijkheden die deze professie biedt om zelfstandig te worden (54) Al speelde ook een vage 'Neigung' tot de natuurwetenschappen een rol, zijn leerling G Zeller zal later de achterliggende motivaties bij deze beroepskeuze zien voortkomen uit een breed en open vragen naar de eigen 'Seele' - en we mogen daarbij evenveel denken aan Goethe's 'reine Seele' als aan Freud's psyche - en die van de ander (55) En hoezeer Karl Bonhoeffer ook in de geest van de toenmalige psychiatrie naar medisch model te werk ging (56), hij zelf wilde zijn werk breder blijven zien. In zijn inaugurele in Berlijn benadrukt hij twee dingen Allereerst dat een totale objectivering van de psychiatrie onmogelijk is, en vervolgens de noodzaak voor de psychiater de hele patiënt in het oog te houden, wat ook het ziektebeeld is. Hij pleit er voor een "Erweiterung der Betrachtungsweise", die de "Gesamtpersönlichkeit" van de behandelde patiënt niet uit het gezicht verliest (57) Een goed psychiater, zegt Bonhoeffer dan ook voor een gehoor van histopathologen en neurologen, wordt niet enkel door zijn vakkennis maar evenzeer door begrip voor andersdenkenden gekwalificeerd (58) Zo hangt het slagen van een therapie tenslotte niet van de gevolgde methode af, maar van de persoonlijkheid van de therapeut (59). We zien het, Karl Bonhoeffer wist wat Bildung - in de zin van oog hebben voor "das Humanitäre (60) - was

Dat hij ook nog in meerdere opzichten aan de omschrijving van zijn zoon Dietrich beantwoordde laat zich illustreren aan zijn aarzelend-afwachtende, ja afwijzende houding tegenover de in die tijd furore makende psycho-analyse van Sigmund Freud. Niet dat Bonhoeffer koos voor een medisch en Freud voor een psychologisch model moet als het breekpunt tussen beiden worden aangemerkt, maar dat wat Dietrich Bonhoeffer als kenmerkend voor een Gebildete' had geacht: "Bescheidenheit (Grenze des Wissens)" (61) Wat Karl Jaspers later over Karl

Bonhoeffer zou opmerken: "Durch seine Arbeiten geht ein Hauch von Bescheidung vor den ungeheuren Rätseln" (62), zou men tevergeefs bij Freud zoeken. Ondanks het feit dat deze het hypothetisch karakter van zijn theorieën benadrukte, moet Karl Bonhoeffer de speculatielust die Freud's werk omgaf hebben tegengestaan. De uitbreiding van individuele therapie naar een omvattende cultuurfilosofie die zich in het werk van Freud gaandeweg voltrok moet hem, die "dem Philosophischen gegenüber (...) vorsichtig und bescheiden" was (63), tegen de borst gestuit hebben, afgezien nog van de wijze waarop Freud in de op sensatie beluste 'fin de siècle'-sfeer waar Bonhoeffer geen deel aan wilde hebben 'salon-fähig' werd gemaakt. De sexualiteitsmonie en -manie die niets meer intact liet van wat Bonhoeffer als 'Bildung' voorkwam, nl. het "Wissen um persönlich-menschliche Ordnungen der Welt", moet hem wezensvreemd geweest zijn (64). Niet verschil van inzicht omtrent dat wat te weten valt, maar over dat wat *buiten* het bereik van de wetenschap ligt, deed Karl Bonhoeffer bezwaren hebben tegen Freud; deze waren zoals hij zegt, dan ook van gevoelsmatige aard, "durchaus unwissenschaftlich" (65). Het zijn de bedenkingen van een 'Gebildete'-en niet van een 'Spezialist' - die het Thomas Mann zou hebben nagezegd: "... der Mensch ist ein Geheimnis" (66). Loopt de psycho-analyse niet het gevaar in al zijn koene speculaties dit geheim aan te randen?(67)?

Maar dezelfde 'Bildung' die hem geen voorstander van de psychoanalyse maakt, verhindert eveneens een felle afwijzing (68). Hij verwelkomt haar zelfs in die zin, dat zij wellicht een eind kan helpen maken aan het therapeutisch nihilisme dat de psychiatrie van dat ogenblik naar zijn mening beheerst, en geeft haar naast het voorbehoud voorlopig ook het voordeel van de twijfel. Omschreef Dietrich Bonhoeffer 'Bildung' ook niet als "*offener* Geist, auch für Neues" (69)?

Karl Bonhoeffer, '*Bildung*sbürger' in de volle zin van het woord. Maar dan ook 'Bildungs*bürger*'. Een man van uiterlijke orde die innerlijke orde weerspiegelde, een uitgebalanceerd psychisch evenwicht. Zijn gevoelens beheersend zonder ooit gevoelloos te zijn, autoritair en gedistantieerd zonder ooit te overheersen (70). Een man ook die zijn positie als vader en psychiater beide als 'ambt' beschouwde, en zich gewetensvol en plichtsgetrouw van zijn taken in beide levenssferen wilde kwijten zonder daarbij ooit het werk het gezin (en omgekeerd) te willen laten beïnvloeden. Hij hield beide streng van elkaar gescheiden en sprak thuis, evenals zijn vader, nimmer over zijn beroep (71). Noch als arts, noch als opvoeder wilde hij specialist zijn.

Deze strenge scheiding van werk en gezin kende behalve voorook nadelen. De chronische alcoholisten onder het proletariaat van Breslau zijn voor Karl Bonhoeffer in eerste instantie "Bettler- und Vagabundenmaterial", en van deze "Sammelbecken sozial zweifelhafter oder gescheiterter Existenzen" (72) waarmee hij in zijn kliniek van doen heeft krijgt het gezin nauwelijks iets te zien (73). De jongere kinderen in elk geval niet, schrijft Renate Bethge, omdat men hen allereerst wilde laten proeven van een "heile Welt" in beschutte kring (74). Een opvoedingselement dat Dietrich Bonhoeffer later eens betreuren zou, omdat het hem te ver van de schaduwzijden van het leven gehouden zou hebben, maar tegelijk - aldus Renate Bethge - mis-

schien een reden temeer voor het latere verzet tegen Hitler; stond diens gewelddadig wereldbeeld niet haaks op het zijne en verschafte de ervaring van een - hoe klein ook - werkelijk "heile Welt" niet gegronde hoop op een uiteindelijk succes van het verzet (75)? Een nadeel dat uiteindelijk ten voordeel zou uitwerken.

Maar hoezeer de scheiding tussen werk en gezin, tussen arts en opvoeder ook heilig was in huize Bonhoeffer, nooit verloor Karl Bonhoeffer uit het oog dat "das Humanitäre" beide verbond. Mocht men ooit de spot drijven met dit patiënten-'materiaal', dan kreeg men toegevoegd dat er niets te lachen viel, en dat deze mensen juist als mens bijzonder interessant en sensibel waren (76).

Karl Bonhoeffer, 'Bildungsbürger' in elke zin van het woord. Maar dan ook: *duits* 'Bildungsbürger'. Voor de stelling van Elias dat de invloed op de burgerlijke traditievorming van de zijde van de adel in Duitsland als relatief gering mag worden beschouwd, vinden we een bevestiging in de afkomst van Karl Bonhoeffer. Zeller wijst er op dat in Württemberg de adel buiten het hof om geen rol van betekenis heeft gespeeld en dat de intelligentsia zich er tot een typische "Schreiber-Adel" heeft kunnen ontwikkelen. Zo overheersend werd tenslotte haar invloed, dat Schelling met verachting spreken kon van de "Pfarrer- und Schreiber-Staat Württemberg" (77). En al werd aan Karl's vader de persoonlijke adel verleend (78), evenals aan de grootvader van zijn vrouw, Karl August Hase (79); al zat er in zijn schoonfamilie een flinke scheut land-adellijk bloed via de Kalckreuths (80) - er werd aan deze achtergrond nauwelijks aandacht besteed, laat staan dat men zich er op beriep. Eerder werden er in het gezin Bonhoeffer grappen gemaakt in de zin van: 'Wegens hoge adel de lees- en schrijfkunst niet machtig' . Men achtte zich aristocraten, maar men verstond er niet onder dat men aanspraak kon maken op een bevoorrechte afkomst, eerder dat men zichzelf tot een "aufrechte, grosszügige, ritterliche Haltung" wilde verplichten (81).

'Duits' kunnen we Karl Bonhoeffer's burgerlijkheid eveneens noemen, wanneer we het oog laten vallen op de politieke overtuigingen die hij voorstond. We krijgen er, en dat lijkt ons op zichzelf al veelzeggend, maar moeilijk een beeld van. Van zijn vader weten we dat deze conservatief dacht, maar zich verre hield van elk politiek engagement. Niet alleen politieke desinteresse, ook een karaktertrek die zowel Friedrich als zijn zoon Karl kenmerkte zal mede oorzaak geweest zijn van deze terughoudendheid: beiden hadden een uitgesproken hekel aan elk openbaar optreden en verafschuwden het om bij officiële gelegenheden het woord te voeren (82). Maar of deze bescheidenheid de enige reden is geweest? In elk geval voor Karl's vader gold dat de innerlijke binding die hij nog met de 'Heimat' Schwäbisch Hall bezat niet licht werd ingewisseld voor die aan een nieuw, kunstmatig Rijk onder pruisische leiding (83). Niettemin stelde hij, en ook zijn zoon, zich als een loyaal pruisisch beambte op. De staat garandeerde immers de voorwaarden voor een onbelemmerde ontplooiing? "*Man lebte unpolitisch in den Gefühlen eines gesicherten Friedens* (curs.fdl)", schrijft Karl Bonhoeffer over deze periode, voorafgaande aan de eerste wereldoorlog (84).

Voor politieke hartstocht kan men dus niet bij de Bonhoeffers terecht. Wel bij de familie van Dietrich's moeder, de Tafels. Bethge schrijft dat door het huwelijk van Friedrich Bonhoeffer met Julie

Tafel zich een revolutionair element in het voorgeslacht van Dietrich Bonhoeffer is gaan mengen, waarnaar men tevoren vergeefs zou zoeken (85). Men vond in het geslacht Tafel vrijdenkers en socialisten, radicaal-burgerlijke democraten die actief streden voor de duitse eenwording en uiterst sceptisch stonden tegenover Pruisen. Geen doorsnee-familie, maar één waarin men idealistisch bevlogenheid kon vinden en de bereidheid tot een onverschrokken instaan voor zijn overtuiging (86). Dit alles gevoed vanuit een ver boven het gemiddelde liggende 'Bildung' (87). Het zal vooral dit laatste geweest zijn wat Karl Bonhoeffer in dit milieu heeft aangesproken.

Voor de Tafels werd Württemberg te klein; zij zochten het nieuwe, het verre, het ongewone. Het zal aan Julie Tafel te danken zijn geweest dat de Bonhoeffers voorgoed Zuid-Duitsland, waarin hun traditie was geworteld, hebben verlaten (88). We moeten de invloed van deze vrouw - kortweg te karakteriseren als: "Burgerlijk, maar gevaarlijk!" (89) - op haar zoon en zijn gezin niet onderschatten. Vanaf 1924 woont ze bij de Bonhoeffers in Berlijn en staat hen tot het laatste toe met raad en daad bij, totdat zij in 1936 op 94-jarige leeftijd overlijdt (90). Zo heeft Dietrich niet alleen uit haar mond kunnen horen hoe zij haar zoons een beambten- of officiersloopbaan ontraadde omdat deze geen bewegingsvrijheid kon garanderen en een levenslange afhankelijkheid zou betekenen (91), maar ook heeft hij haar nog mogen voorlezen uit Goethe's Wilhelm Meister (92) en mogen meemaken hoe zij op 1 april 1933 als 91-jarige de boycot-acties tegen joodse winkeliers negeerde door rustig door het cordon van SA-ers heen te stappen (93). Dietrich Bonhoeffer vat in de rede die hij bij haar begrafenis houdt nog eens samen wat hij in haar belichaamd zag en verklaart daarmee ook hoe de levensvreugde haar de laatste jaren ontnomen werd door het lot dat joodse mede-burgers moesten ondergaan (94). Het is niet toevallig dat, juist op het moment dat hij in de kerkstrijd een beroep doet op de onbuigzaamheid van het recht en aangewezen is op de nuchtere eenvoud en betrouwbaarheid van eigen en andermans woorden, hij haar ten voorbeeld stelt. Hoeveel burgerlijks steekt er zo niet in Bonhoeffer's 'kerkelijk, maar gevaarlijk!'? Maar terug naar Karl Bonhoeffer en de politiek, nader: Pruisen. We zullen, ook al bracht Paula von Hase een stuk pruisische cultuur vanuit de nabijheid van het hof met zich mee het huwelijk binnen (95), het pruisisich klimaat in het gezin Bonhoeffer niet al te hoog mogen inschatten. Bethge aarzelt zelfs of hij niet moet spreken van een 'niet-', ja 'anti-pruisisch' erfgoed dat Dietrich vanuit zijn traditie zou hebben meegekregen (96). Want hoezeer zijn ouderlijk huis ook de sfeer ademde van plichtsbesef en verantwoordelijkheidsgvoel, er werd niet tot gehoorzaamheid maar tot mondigheid opgevoed (97). Dat Dietrich's moeder een tijdlang met haar ouders geheel in de hofsfeer van Potsdam geleefd had omdat haar vader er hofpredikant was, zegt niet zoveel. Deze tijd lag inmiddels ver achter haar - het betreft de jaren 1889-1894 - maar wat meer is: de twee mogelijke redenen waarom van Hase ontslag uit zijn betrekking zou hebben genomen laten niet al te veel spreekwoordelijk onderdanigheidsgevoel vermoeden: òf hij heeft zich verzet tegen de wens van Wilhelm II om zelf te mogen preken òf hij heeft het gewaagd de keizer in de rede te vallen toen deze het proletariaat als 'Canaille' bestempelde (98). De enige enthousiaste aanhangster van de monarchie

in huize Bonhoeffer is de gouvernante geweest, die haar hart kon ophalen in de beginperiode in Berlijn; vanuit het raam kon men toen de kinderen van de kroonprins zien spelen in het Bellevue-park. Maar wie een al te grote belangstelling voor dit schouwspel aan de dag legde werd uitgelachen (99).

Ook de pruisische militaire traditie kon zich in het gezin Bonhoeffer niet op aanhangers verheugen. Karl Bonhoeffer had zelf zijn dienstplicht met sterk gemengde gevoelens vervuld en acht het achteraf maar goed dat hij meteen van het gymnasium het leger in moest, zonder in de tussentijd nog van veel vrijheid geproefd te hebben: zo werd tenminste de militaire discipline "weniger drückend" ervaren dan hij uit zichzelf al was (100). De invloed van zijn moeder bleef ook gelden toen de 'Geist von 1914' grote delen van het 'Bildungsbürgertum' in zijn greep had gekregen (101). "Militärische Ehrgeiz hatte ich nicht", tekent Karl Bonhoeffer aan bij het uitbreken van de eerste wereldoorlog (102). En hoewel hij er van overtuigd is dat het een verdedigingsoorlog voor een rechtvaardige zaak betreft, krijgen oorlogszuchtige gevoelens geen vat op hem; zijn voorganger in Heidelberg, Kraepelin, weet hem tenminste niet te overtuigen van de noodzaak van een totale duikbotenoorlog (103). Ook de memoires van Karl Bonhoeffer laten zich 'Betrachtungen eines Unpolitischen' noemen, maar zij overtreffen in dit opzicht die van Thomas Mann door het algehele ontbreken van diens bevlogen waanzin in deze periode. Integendeel, de oorlog overvalt Karl Bonhoeffer als de wilde zee een polder - overtuigd als hij is van de "unzweifelhafter Friedensliebe" van de keizer (104) - maar zij sleurt hem niet mee in haar stroom. Of hier de nuchterheid van de medicus het gewonnen heeft van de bevlogenheid van de dichter? In elk geval plaatst zich hier een duitser buiten en tegenover duitsers, op dezelfde wijze waarop hij dat een twintigtal jaren later opnieuw zal gaan doen. Immers, in het nuchter, maar onderkoeld geschreven opstel dat hij in 1947 schrijft onder de titel 'Führerpersönlichkeit und Massenwahn' (105) zoekt hij naar de sociaal-psychologische redenen voor de duitse catastrofe die hem tot twee keer toe kinderen ontnomen heeft. Wat zit er achter dit afzien van eigen oordeel en verantwoordelijkheid, deugden die zozeer deel hebben uit gemaakt van zijn eigen opvoeding, maar die een heel volk schijnen te ontbreken? Een mogelijke reden geeft hij aan: "Richtig ist es wohl auch, wenn man beim Deutschen in einer gewissen Freudigkeit zum Gehorsam eine Bereitschaft zur Massensuggestion sieht. Es ist wohl nicht zweifelhaft, dass beim Deutschen im öffentlichen Leben auch ausserhalb des Militärs das Verhältnis vom Vorgesetzten und Untergebenen, des Befehls und des Gehorsams eine grössere Rolle spielt als in den westlichen Ländern. Das diese geistige Haltung anlagemässig bedingt ist, ist fraglich, wahrscheinlich ist wohl, dass es ein Züchtungsergebnis der durch die letzten Jahrhunderte gehenden militärischen Erziehung des gesamten Volkes ist. (...) 'Zivilcourage' und 'Kadavergehorsam' sind wohl nicht zufällig deutsche Wortbildungen." (106) Het lijkt alsof we een buitenstaander aan het woord horen. Welnu, dat was hij ook - in zekere zin. Voorzover het portret dat hij hier van de duitser schildert niet het portret is dat wij van hem, de duitse burger Karl Bonhoeffer, hebben getekend. We zouden er niet over willen strijden welke van de twee het meest representatief genoemd kan worden. Het was Karl Bonhoeffer er echter alles

aan gelegen die vraag wel te beantwoorden. Met zichzelf, zonder veel ruchtbaarheid. Op 8.6.1943 schrijft hij aan zijn zoon Dietrich die gevangen zit, dat het 'Filmarchiv der Persönlichkeiten' zoals dat door het propagandaministerie van Goebbels was opgezet, van hem graag een filmportret wilde maken voor latere tijden. Karl Bonhoeffer voelt er echter niets voor de beide Duitslanden op deze wijze door elkaar te laten lopen en weigert. "Ich glaube, es genügt wenn mein Bild in der Familie erhalten bleibt", zo redeneert hij (107).

1.4. Opvoeden tot mondigheid

1.4.1. Een wereld op zich

Sprekend van 'het gezin' Bonhoeffer zegt men al gauw te weinig; het was een wereld op zich en wanneer men zich er een zgn. 'modern kerngezin' bij voorstelt van een tweetal ouders en hoogstens een drietal kinderen slaat men volledig de plank mis. De Bonhoeffers vormden met hun acht kinderen en twee - als later de familie Schleicher op een steenworp afstand komt wonen, drie - generaties een reusachtig gezin, maar bovendien vond in hun midden de uitbouw van een humaniteits-cultuur plaats die in de kring van het moderne gezin zijn weerga niet kent.

De voorwaarden er voor aanwezig, in zoverre onderscheidde dit gezin zich niet van het overige 'Bildungsbürgertum' van het einde van de 19e, begin 20e eeuw; buiten de directe druk van hoogkapitalisme en politieke machtsvorming om had men de mogelijkheid een vrije sfeer te creëren, waarin onder 'burgerlijk' in de eerste plaats 'menselijk' kon worden verstaan (108). H.P. Bahrdt zet een aantal typische kenmerken van deze uitbouw van de privé-sfeer op een rijtje: "Die Verinnerlichung und Kultivierung des familiären Lebens, Wohnkultur der bewussten Gestaltung der engsten dinglichen Umwelt, Privatbesitz von Bildungsmitteln und gemeinsame Benutzung durch die kleinste sozial Gruppe, geistiger Austausch als die normale und integrierende Form des Zusammenlebens von Blutsverwandten, ein von der Kirche relativ unabhängiges religiöses Leben im Kreis der Familie" (109). Stuk voor stuk vinden we ze bij de Bonhoeffers terug. En dat deze mogelijkheden tot intensieve vormen van gezinscultuur door hen zó werden uitgebuit maakt het gezin tot een uitzondering. Ook de volwassen geworden kinderen Bonhoeffer beschouwden dit ouderlijk huis nog als een stuk van hun eigen identiteit, een middelpunt waarop hun leven zich steeds weer richtte (110). Dietrich Bonhoeffer had gelijk toen hij schreef, dat zijn "Familie wirklich etwas ganz Besonderes" was (111).

Een van de oorzaken voor deze gerichtheid op het eigen gezin zal ongetwijfeld gezocht moeten worden in het "nach innen gekehrte Wesen" van Karl Bonhoeffer (112). De jaren voor zijn huwelijk in Breslau van "fast klösterlicher Abgeschiedenheit" schijnen hem niet zwaar gevallen te zijn. Integendeel, hij denkt er later met heimwee aan terug (113). Zo zullen we zijn terughoudendheid ten aanzien van het sociale leven in Breslau niet enkel op rekening van zijn aandacht eisend gezin moeten brengen en zijn eveneens gereserveerde houding in Berlijn niet alleen op de luxe (114). Evenmin als we zijn poging om zijn kinderen in Berlijn aanvankelijk te beschermen

mondainiteit (115). Niet dat karl Bonhoeffer ooit voor zichzelf en zijn gezin het isolement heeft gezocht; hoe zou zijn zoon Dietrich ooit later anderen versteld hebben doen staan van zijn "Weltoffenheit" en "Weltzugewandtheit" (116)? Toch waren er zoveel scheidslijnen speurbaar tussen gezin en buitenwereld dat dezelfde Dietrich later over een ouderlijk huis als over "eine Welt in der Welt", "ein Reich für sich, ein Burg im Sturm der Zeit, ein Zuflucht" spreken kon, ja dat hij er zlefs de religieuze term 'heiligdom' voor wilde reserveren (117).

1.4.2. Het huis

De ervaring van het ouderlijk huis als burcht en vesting zal men allereerst in psychologische zin hebben op te vatten. Maar - en zo kwam het in elk geval op een buitenstaander als Paul Lehmann over, toen deze in 1933 de Bonhoeffers bezocht - men zou het huis ook als culturele burcht kunnen zien, bescherming biedend tegen de vloedgolven van de massacultuur van de 20e eeuw, een veilig onderkomen voor de 'Bildungs'-cultuur van de 19e. De amerikaan die enkel thuis was in de eerste, vond de inrichting van het huis ronduit ouderwets (118). En inderdaad, de woning die Dietrich Bonhoeffer in zijn 'Fragmente aus Tegel' beschrijft - en waarin die van zijn eigen familie valt te herkennen - maakt ook op hem die er thuis is niet de indruk 'elegant' te zijn ingericht. Hout en metaal, beide "aus schweren, bestem Material" overwoog. Solide meubels, ouderwetse buffetten, geboend parket en niet te vergeten de vleugel in de woonkamer bepaalden de atmosfeer (119). Overheersend waren echter de schilderijen: bijna geen plekje aan de wand dat niet door een doek uit de tweede helft van de 19e eeuw werd bedekt. Landschappen bij voorkeur, maar ook portretten van voorvaderlijke geslachten (120). Paul Lehmann moet zich in een museum gewaand hebben, in dit even degelijke als deftige huis. Men zou er geen mode-artikel in aantreffen (121). Niettemin bewogen de Bonhoeffers zich in hun materiële traditie even gemakkelijk als in hun ideele. Naast oud trof men er dan ook nieuw aan, naast artistiek hoogwaardige dingen ook zaken waarvan de antiquarische waarde enkel in de herinnering bestond die ze vertegenwoordigden. Het ging er in de eerste plaats om een "schöne und grosszügige Wohnlichkeit" te scheppen en Paula Bonhoeffer - want zij was hiervoor de eerstverantwoordelijke - was er in geslaagd van dit alles een vanzelfsprekende en zinvolle eenheid te smeden. "Es war eine gewachsene und keine gemachte Wohnung", zegt Bonhoeffer ervan in het roman-fragment uit Tegel. "Man bewegte sich in ihr unwillkürlich frei und ohne Beklemmung. Man fühlte sich in die warme Atmosphäre eines starken Familienlebens hineingezogen, ohne dadurch erdrückt zu werden; man empfand einen unaufdringlichen Wohlstand und einen unbefangen Sinn für Freude und Behaglichkeit. Weniger die Bedeutung des einzelnen Gegenstandes als die sorgliche Pflege des Ganzen tat den Augen und dem Herzen wohl." (122) Paul Lehmann moet het gemerkt hebben toen hij er te gast was. Want in een museum valt niet te leven, en helemaal niet zoals de Bonhoeffers dat deden.

1.4.3. 'Besitz und Bildung'

Ook de Bonhoeffers waren - evenals Thomas Mann - "hardnekkige villabezitters" (123). Of het nu 'Birkenwäldchen' in Breslau (124), of de woningen in de Brückenallee, de Wangenheimstrasse (waar men in 1916 introk) of de Marienburgerallee (verhuizing: 1935) betrof - het waren stuk voor stuk imposante behuizingen, waarvan men nu met verbazing kennisneemt dat zij als onderkomen voor slechts één, zij het groot, gezin hebben gediend. De familie Bonhoeffer was welgesteld, al noemt Dietrich deze welstand "unaufdringlich" en was zij nergens protserig (125). Niet enkel de door hen bewoonde villa, ook het vakantiehuis in (eerst Wölfelsgrund, later) Friedrichsbrunn - hoewel 'spartaans' ingericht (126) - en het verhuurde huis aan de Kurländer Allee (127) leggen daar rekenschap van af. En ook de wijze waarop het huishouden werd gevoerd - "Es waren noch die Zeiten, wo fünf Hilfen den grossen Haushalt in Gang hielten ..." (128) - is voor huidige maatstaven zeker, maar niet minder voor de toenmalige, uitdrukking van een rijkdom boven het gemiddelde. "Der Stil des Hauses war grosszügig, auch in Notzeiten spürte man die Beengung nicht", vernemen we van Dietrich's schoonzuster Emmi (129), en de uit een veel minder bemiddeld milieu afkomstige Eberhard Bethge - zijn vader was predikant in de provincie - heeft het dan ook over "unvorstellbar grosszügig". Er evenwel direct aan toevoegend, dat het even onvoorstelbaar is hoe bescheidenheid en eenvoud tot hoogste waarde in het gezin waren verheven (130). Boven luxe gold zelfbeheersing, boven 'Besitz' de 'Bildung'. Al had men het ruimschoots: over geld werd niet gesproken - als had men het niet. "Geld ist Dreck!" tekent H.W. Jensen op uit de mond van Dietrich en hij voegt er aan toe: "Wichtiger aber als finanzielle Hilfe war seine Sorge um unsere Seele." (131). Dat Jensen het hier over de Bonhoeffer van de 'Nachfolge' heeft - de in menig opzicht zo onburgerlijke, zullen we zien - verandert aan de strekking van de uitspraak niets: Bonhoeffer sprak er volledig mee in de lijn van zijn opvoeding. Al liep men dus niet met het geld te koop, men liet het wel rollen. Er werden bijvoorbeeld feesten en bals in huize Bonhoeffer georganiseerd die wijd en zijd beroemd waren en zoiets doet men niet voor niets (132). Bovendien deed men nooit tevergeefs een beroep op financiële hulp bij Karl Bonhoeffer (133). Nooit zou hij zich herkend hebben in de man die zijn zoon Dietrich in een preek op 4.10. 1932 (waarin hij de verwachting van 15 tot 20 miljoen honger lijdende mensen voor de dan komende winter in Duitsland uitspreekt) opvoert en die in zijn dankgebed God dankt dat hij zijn lievelingskinderen, spijzigt en onwaardigen honger laat lijden (134). Meer zou hij zich hebben laten aanspreken door de catechismus-vraag en het daarbij behorende antwoord dat Dietrich Bonhoeffer eveneens in 1931 op papier had gezet: "Wie darf der Christ Eigentum haben? - Er wäre wohl oft froh, er hätte es nicht. Er kennt Macht und List des Geldes, aber er will sich damit sorgen für den anderen. So soll er alle Dingen haben, als hätte er sie nicht." (135)

Maar intussen hàd Karl Bonhoeffer het wel en zijn zoon deelde erin en liet het ten goede komen, ook aan zichzelf. Dietrich Bonhoeffer aarzelde niet het uit te geven aan de dingen die hem plezier verschaften. Hij hield van theater, van muziek en van lekker eten en drinken, van reizen en van kwaliteitskleding, en liet zich niet door

zuinigheidsmotieven van dit alles weerhouden. "Ich möchte nur soviel Geld haben, dass ich nicht zu rechnen brauche", zei hij, en we proeven evenveel bescheidenheid als gemakzucht in deze woorden (136). Niettemin kunnen we weinig meer van Bonhoeffer's 'savoir vivre' zeggen dan we hiermee gedaan hebben. Dat is tekenend, temeer daar we van een bestedingspatroon in de zin van bovengenoemd catechismus-antwoord des te meer voorbeelden zouden kunnen aanvoeren. Een kleine greep: als W.D. Zimmermann - in het begin van de jaren dertig student van Bonhoeffer in Berlijn - van hem een boek leent en het na lezing weer terug wil bezorgen, krijgt hij het cadeau met de mededeling: "Was haben Sie eigentlich für einen Eigentumsbegriff?" (137). Veel van de kosten van Bonhoeffer's werk onder arbeidersjeugd betaalt hij uit eigen zak (138); zijn vader's auto-met-chauffeur zet hij in voor de kerkstrijd (139); het levensonderhoud voor het broederhuis in Finkenwalde komt voor een groot deel voor zijn rekening (140). Twee kandidaten van het seminarie - dit als voorbeeld dat ook de asceet van de 'Nachfolge' niet meteen zuinig genoemd kan worden - vliegen op zijn kosten naar Berlijn, alleen vanwege het feit dat dat hun grootste wens was omdat zij nog nooit gevlogen hadden (141). Een medestudent van deze twee wordt na een operatie wakker in een duurder ziekenhuisbed, ook weer een presentje van Bonhoeffer (142). Ondertussen betaalt hij ook de theologische literatuur die aan de seminarie-kandidaten aan het front wordt toegestuurd (143). Tenslotte noemen we nog de juridische hulp waarvan hij mede-gevangenen in Tegel voorziet, zodat menigeen dankzij zijn financiële hulp voor het ergste gespaard is gebleven (144). Zoals gezegd: een kleine greep, maar groot genoeg om te laten zien dat de onverschilligheid en de onhandigheid die Bonhoeffer's verhouding tot geld kenmerkte - Bethge spreekt van zijn "äusserst mangelhafte Begabung für Erfordernisse der Buchführung" (145) - blijkbaar niet konden verhinderen dat hij het op het juiste moment op de juiste plaats kon laten komen. En bovendien groot genoeg om te beseffen dat de Bonhoeffer van de kerkstrijd, van Finkenwalde en van het verzet niet te denken valt zonder het 'Besitz' van de familie Bonhoeffer. Maar de Bonhoeffer van 'Widerstand und Ergebung'? Hij bewijst dat een 'Gebildete' de uitspraak: alle dingen te hebben als had men ze niet, ook om kan draaien. 274.

1.4.4. Tucht, vrijheid en verantwoordelijkheid

Het "Brüderchen" uit het roman-fragment uit Tegel, kan op de vraag van zijn buurjongetje - portierszoon - of zijn vader ook rijk is, eerlijk antwoorden: "Ich weiss nicht, Erich, ich glaube es nicht". Want van die rijkdom die er blijkbaar is - "die andere Leute sagen es manchmal" - merkt het jongetje al weinig. Het ander ventje krijgt vijf maal zoveel zakgeld als hij, hijzelf mag nooit op straat ijs eten, en tijdens uitstapjes nemen ze alles van huis mee (146). Ook hier beschrijft Bonhoeffer meer feit dan fictie. Van de kinderen Bonhoeffer werd bijvoorbeeld verwacht dat zij nauwkeurig rekenschap zouden afleggen van de besteding van hun zakgeld en liever langere afstanden moesten lopen, dan gebruik te maken van de tram (147). Verwend werden ze beslist niet. Karl Bonhoeffer schrijft dat het gezin in Breslau zich streng aan de voedingsvoorschriften van een collega-arts hielden, "die keine 'Überfütterung' der Kinder aufkommen

liessen" (148). En protesten kregen weinig kans. "Uber das Essen spricht man nicht", was de vaste regel (149).

Maar niet alleen het eten, heel de opvoeding werd gekenmerkt door eisen van zelfbeperking. Als illustratie van dit feit voert Bethge de opdracht aan die in het boek dat (met de bijbel) als confirmatie-geschenk aan de kinderen werd meegegeven - Fichte's 'Reden an die deutsche Nation' - geschreven stond: "Die Wurzel der Sittlichkeit ist die Selbstbeherrschung, die Selbstüberwindung, die Unterordnung seiner selbstischen Triebe unter den Begriff des Ganzen." (150) Ook de omschrijving die Dietrich Bonhoeffer later in de gevangenis van het woord 'tucht' zou geven is een veralgemenisering van zijn opvoedingservaring: "Zucht der Sinne und deiner Seele, dass die Begierde und deine Glieder dich nicht bald hierhin, bald dorthin führen." (151) Maar de titel van het gedicht waarin deze regels hun plaats hebben gekregen geeft meteen aan dat deze zelfbeheersing niet het laatste woord kreeg: 'Stationen auf dem Weg zur Freiheit', heet het. *Autonomie* en *vrijheid* waren dan ook de sleutelwoorden in de opvoeding van de kinderen Bonhoeffer.

'Vrijheid'. Niet alleen aan de politieke en culturele opstelling van de Bonhoeffer's moeten we denken, als we Bethge van de "konkrete Liberalität" horen spreken die hij temidden van hen ervoer, maar ook aan hun pedagogische instelling (152). De ouders probeerden namelijk consequent vanuit het kind zelf te denken, en dat maakt dat men geenszins van een autoritaire opvoeding kan spreken, hoezeer ook het begrip 'gehoorzaamheid' er een rol in mocht spelen. Dat laatste was zeker het geval. De weg naar de autonomie liep via die van de pedagogie, en de zelfstandigheid van de kinderen kwam tot stand via de gehoorzaamheid aan de ouders. Dezen golden dan ook beslist niet als kameraad of vriend, maar waren in menig opzicht hard en onverbiddelijk. Maar toch zal Dietrich Bonhoeffer later het laatstgenoemde verkiezen boven het eerste, waarvan hij dan zegt: "Mir ist diese Erziehung die keine ist, greulich." Voor het laatste heeft hij echter volle waardering: "Diese Herbe im Verhältnis des Vaters zum Sohn ist ein Zeichen grosser Kraft und Sicherheit." (153) En dat Bonhoeffer deze woorden aan zijn aanstaande bruid schrijft geeft al aan dat hij het, mocht hem het vaderschap gegund worden, al weinig anders zou doen.

Deze paradoxaliteit van vrijheid en gehoorzaamheid vindt zijn oplossing in de doorzichtigheid waarmee Karl Bonhoeffer deze beide in zich verenigde en zo op elkaar betrok. Deze vader was ongetwijfeld een patriarch - en niet alleen aan tafel, waar de kinderen zwegen wanneer de ouders het woord namen (154). "Unser Vater war wohl die letzte Autorität für uns", schrijft Sabine Leibholz, Dietrich's zuster. "Sagte unsere Mutter 'Papa möchte das nicht gern', so genügte dies, dass es nicht geschah." (155) Niettemin trad zijn gezag áls gezag nergens nadrukkelijk op de voorgrond. Zijn terughoudendheid verhinderde echter niet dat hij grote indruk maakte, maar dan op zeer specifieke wijze: "Er 'erzog' uns durch sein Beispiel, durch eine Art der Führung seines tatsächlichen Lebens." *Wat Thomas Mann voor heel een cultuur wilde zijn, was Karl Bonhoeffer voor zijn gezin: een voor-beeld.* Als hij sprak - en hij deed dat zelden uitbundig (156) - deed hij het zacht; maar zijn ogen verleenden zijn woorden zo'n nadruk dat elke tegenspraak verstomde (157). Met name deze ogen, waarmee hij, hoeveel afstand en terughoudendheid hij ook in acht nam, de

ander met "intensiver Einfühlung" benaderde, maakten indruk (158). Hij was blijkbaar in staat een ruimte te scheppen, waarina zijn kinderen zich in alle vrijheid en zelfstandigheid konden ontplooien, maar daarbij zo aanwezig te zijn als iemand die de ruimte van deze vrijheid en zelfstandigheid zelf had doormeten, en zich er soeverein in had leren bewegen. Hij gaf spelregels, maar domineerde niet het spel. Daarin lag zijn autoriteit, en niet eerst wanneer de regels werden overtreden kon men die ervaren. Hoewel, dan ook. Want er golden maatstaven, die overeind gehouden werden, hoe vaak ze ook geschonden werden (159). Maar ook in dat geval golden ze nooit absoluut d.w.z. losgemaakt van het doel: op te voeden tot mondigheid. "Letzten Endes hat der persönlich wirklich Intakte doch immer die grössere Autorität", schrijft Bonhoeffer vanuit de gevangenis (160). Ook al golden er maatstaven, zij moesten doorzichtig zijn tot op hun humaniteitsgehalte.

Zo ontstond een opvoedingsbeeld dat Dietrich Bonhoeffer later bij voorbaat al een instinctieve afkeer deed hebben van elke vorm van 'Führer'-cultus. Immers, zo schrijft hij in de radiorede die de duitse jeugd wilde waarschuwen voor het te laat zou zijn (161) over de *echte* 'Führer': "Er muss sich dem Reize, der Abgott, d.h. die letzte Autorität des Geführten zu werden, radikal versagen. (...) Der Führer nimmt dem einzelnen vorübergehend die Entscheidung ab, muss aber diesen Zustand immer wieder als einen notwendig vorübergehenden verstehen und muss den Geführten immer wieder darauf hinweisen. Er darf diese Selbstentrechtung, diese Selbstentmündigung der einzelnen nur im Hinblick darauf hinnehmen, dass er den einzelnen in die eigentlichen Mündigkeit zu führen habe." (162) Zo komt het ene Duitsland tegenover het andere te staan, dat van Karl Bonhoeffer tegenover dat van Adolf Hitler. Want deze laatste vergeet de plaats die tucht en gehoorzaamheid innemen in de rangorde van menselijke waarden: het zijn stadia op weg naar de vrijheid. Niet meer, maar ook niet minder. "Gehorsam ohne Freiheit ist Sklaverei, Freiheit ohne Gehorsam ist Willkür. Der Gehorsam bindet die Freiheit, die Freiheit adelt den Gehorsam", zal hij later in zijn 'Ethik' schrijven (163). Een wankel evenwicht. Hoe valt dit te bewaren? Bonhoeffer zegt het er zelf bij: "*In der Verantwortung* realisiert sich beides, Gehorsam und Freiheit. Sie trägt diese Spannung in sich (curs. fdl)" (164). Hoger nog dan de begrippen vrijheid en zelfstandigheid stond dan ook dit ene woord op de waardenschaal van het gezin Bonhoeffer genoteerd. Ook in de bovengenoemde 'Führer'-rede bindt hij de mondigheid aan de gehoorzaamheid in de verantwoordelijkheid: "Zur Mündigkeit des Menschen aber gehört eben die Verantwortlichkeit gegenüber dem anderen, gegenüber den gegebenen Ordnungen, das sich einfügen, einordnen sich begrenzen lassen." (165) Hier spreekt ongetwijfeld een pruisisch beambten-zoon, die verantwoordelijkheid met plicht associeert. Maar ook de 'Gebildete' die binnen de kring van zijn gezin zich oefent in medemenselijkheid. Noch bij een tot formele plicht gereduceerde gehoorzaamheidsethiek als de kantiaanse - "Der Mann der Pflicht wird schliesslich auch dem Teufel gegenüber noch seine Pflicht erfüllen müssen", zal hij later schrijven (166) - noch bij het individualistisch vrijheidsbegrip van de liberale bourgeois of het romantisch genie zal hij zich thuisvoelen. Zowel in de verzelfstandiging van de gehoorzaamheid als in de verzelfstandiging van de vrijheid mist hij het tertium compara-

tionis, de ethische maxime waarop heel zijn opvoeding gericht was geweest: "Das Hauptziel der Erziehung lag darin, die Kinder zu verantwortlichen Menschen herauszubilden." (167)

De wijze waarop de dialectiek van tucht en vrijheid in de verantwoordelijkheid werd 'opgeheven' laat zich illusteren aan de wijze waarop in het gezin Bonhoeffer met gevoelens werd omgegaan. Op het eerste gezicht lijkt hier enkel de tucht te winnen: de onderdrukking van emoties. Vinden we in het gezin Bonhoeffer niet terug wat P. Smits kenmerkend achtte voor heel de psychologie van de burger, nl. zijn doodzwijgen van de voor een mens ingrijpende werkelijkheden, uit vrees voor het verlies van het moeizaam opgebouwde psychisch evenwicht? Een krampachtig handhaven van de innerlijke repressie met als uiterste grens de neurose (168)? Moeten we de dwangneurotische trekken die van den Berk bij Bonhoeffer - "ein Mann von Ordung", aldus Ruth Zerner (169) - meent waar te nemen niet ook meer tegen de algemene achtergrond van diens burgerlijke opvoeding dan enkel in het licht van een afstandelijke vader en een koele moeder zien, d.w.z. even structureel als incidenteel (170)? Op deze laatste karakteristiek van Bonhoeffer's ouders is bovendien nog wel het een en ander af te dingen. "Hij kwam uit de school van Wernicke die zich altijd concentreerde op de hersenen", constateert van den Berk terecht ten aanzien van karl Bonhoeffer, maar de conclusie die hij hieraan verbindt, dat deze wetenschappelijke herkomst tekenend zou zijn voor heel diens persoonlijkheid, hebben we in het voorgaande reeds in twijfel getrokken. Dat wat Karl Bonhoeffer voor een goed psychiater onontbeerlijk achtte, nl. de "Beherrschung des Affektiven", betekent in het licht van de door hem zo hoog aangeslagen aandacht voor de "Gesamtpersönlichkeit" en het begrip voor andersdenken niet enkel een onderdrukken, maar ook een onderkennen van gevoelens. En al is hij nooit een vader geweest bij wie men voortdurend op schoot werd genomen; dat Sabine Leibholz in één adem van haar vader's respect voor "selbstbeherrschtes" èn "warmherziges" handelen getuigde, is niet zonder betekenis (171). Evenmin het feit dat zij dit laatste woord ook gebruikt om haar moeder te karakteriseren, en daar bovendien nog het woord 'spontaneïteit' aan toevoegt (172). Dat Dietrich's moeder ook "heel gevoelig kon reageren", merkt van den Berk ook zelf al op (173), waarbij wij zouden willen onderstrepen dat zij zich ook veroorloofde die uit te drukken en wel in alle vrijheid (174). Neen, Renate Bethgé heeft gelijk wanneer zij - en zij kan het weten, want zij is kind aan huis geweest op de Marienburger Allee, en wie proeft gevoelens sterker dan een kind? - schrijft: "Gefühle waren in der Familie nicht schwach, sondern stark." (175)

Maar - en dan lijkt toch Smits nog weer gelijk te krijgen - zij vervolgt dan met te zeggen dat zij nauwelijks werden uitgesproken. Al verstond men onder 'beheersing' dan niet 'beperking', men was in elk geval uiterst terughoudend in het directe uiten ervan. Men moest - en kon - ze raden in Beethoven's Gellert-liederen die moeder Bonhoeffer zong, maar dat gold enkel voor de goede verstaander. Over de Renate in Bonhoeffer's roman-fragment horen we: "... sie selbst empfand jede Art von Schaustellung innerer Vorgänge als verächtlich" (176), en over de onzekerheid van Martin Brake in het zelfde fragment schrijft Bonhoeffer: "... man sprach über solche persönliche Dinge nicht, sondern machte sie mit sich selber ab" (177). Mocht men het niettemin

toch te kwaad krijgen met zichzelf, dan gold dat zelfmedelijden niet werd getolereerd (178). De distantie die tegenover buitenstaanders in acht werd genomen - "Ich verbiete ihnen hiermit, mich zu duzen ...", krijgt de jachtopziener van één van de kinderen Brake in het roman-fragment toegevoegd (179) - bleek ook binnen het gezin te gelden. Een kus gold in het gezin dan ook als iets bijzonders; als men er dan niettemin ooit eens één heeft ontvangen, dan onthoudt men die ook een heel mensenleven (180). Hoe zelden een hartelijke begroeting op deze wijze bezegeld wordt blijkt wel uit het feit dat, wanneer Dietrich's zuster Suzanne hem plotseling te zien krijgt in de gevangenis van Tegel, ze elkaar een hand geven en het daarbij laten. Toch betreurt zij dat achteraf allerminst: "Gut, dass wir in unserem Elternhaus erlernt haben auch der heftigsten Gefühle nach aussen Herr zu bleiben." (181) Al is deze beheersing van gevoelens dan geen gevoelloosheid, zij lijkt toch op zijn minst ongezond. Of niet?

Wel misschien wanneer men enkel vanuit de psychologie redeneert, niet wanneer men deze psychologie in de context plaatst waarin zij in huize Bonhoeffer thuis hoorde: de burgerlijke ethiek. Dan kan men deze zelfbeheersing niet enkel meer als begrenzing, maar ook als ontgrendeling van humaniteit beschouwen, waar een mens niet minder, maar meer van wordt. De ander dan wel te verstaan, want voor hem of haar is de eigen psychische repressie bedoeld. Renate Bethge wijst erop dat, hoewel men afwerend reageerde op een ongecontroleerde prijsgave van gevoelens, men niettemin oog leerde krijgen voor de emoties van een ander, ofschoon ook die - evenals de eigen gevoelens - slechts aanduidenderwijs werden geuit (182). Wat Karl Bonhoeffer onontbeerlijk vond voor elke psychiater, bracht hij zelf binnen de kring van zijn gezin in praktijk: "intensivster Einfühlung" (183). En juist met het oog op de gevoelens van een ander leerde men afzien van de directe expressie van die van zichzelf. Zo stond de tucht in dienst van de verantwoordelijkheid: de vrijheid van een ander ten goede gedacht (184). Deze merkwaardige spanning tussen innerlijke onafhankelijkheid en zorgzame toewijding aan de ander, waarbij een ongecontroleerde ontlading van gevoelens zowel de uitlevering van mijzelf aan de ander, als de verplettering van de ander onder de last van mijzelf zou betekenen, werd niet opgekropt tot neurose, maar ontladen in de daad. In dit opzicht achtte Dietrich Bonhoeffer zijn gezin werkelijk iets bijzonders: "Wie ihr immer an alles denkt und es auch in die Tat umsetzt", schrijft hij, verwonderd over de bijstand die hij van zijn familie ontvangt gedurende zijn gevangenschap (185). Dan maar geen kus ter begroeting, zou hij er wellicht later bij hebben gezegd, als hij had moeten kiezen.

1.4.5. Zwijgen voor het geheim

Hoezeer de psychologie werd omgebogen tot ethiek, blijkt wel uit het feit dat het verzwijgen van gevoelens in dienst stond van het 'zwijgen-voor-de-ander' - en ook in dit opzicht was de familie Bonhoeffer iets bijzonders. 'Zwijgen'. Men zou kunnen wijzen op de zwijgzame aard van Karl Bonhoeffer, die deze op zijn beurt van zijn vader had geërfd, en daarmee de plaats die het in het gezin Bonhoeffer innam af kunnen doen. Maar wanneer men inziet hoe dit - ongetwijfeld - stukje natuur er werd uitgebouwd tot cultuur, zal men er verder bij

stil hebben te staan.

Om te beginnen kende men de waardering voor het zwijgen in de zin van: zuinig zijn met woorden. De afkeer van Karl Bonhoeffer voor modieus geklets en gepraal met woorden is bekend, zijn voorliefde voor eenvoudige, klare taal eveneens (186). De geconcentreerde, maar niettemin ongecompliceerde stijl die de stijl van zijn zoon's boeken kenmerkt, verraadt zijn herkomst. Emmi Bonhoeffer merkt op dat men bij haar thuis - zij was een Delbrück van geboorte - remmingen ondervond om iets banaals te zeggen, terwijl men daarentegen bij de Bonhoeffer's zich wachtte om iets interessants te willen zeggen, uit vrees door de mand te vallen (187). Men bedacht zich wel drie maal. "... jedes Gerede und Geschwätz ist mir ein Greuel", horen we van Dietrich Bonhoeffer, als hij zich ergert aan het geklets in de gevangenis (188).

Zuinig zijn met woorden betekende ook: zuinig zijn op het woord. Dat wat wel gezegd werd, kreeg gewicht. "Das Wort, das aus einem langen Schweigen heraus ans Licht tritt, wiegt schwerer, als dasselbe Wort im Munde des Geschwätzigen" (189), schrijft Bonhoeffer in 1940 en hij voegt er nog aan toe: "Es ist die Tiefe, aus der ein Wort kommen muss, wenn es wiegen will." (190) De ervaring die hij in zijn gezin heeft opgedaan wordt welhaast voorwaarde voor welk spreken dan ook. Behalve aan het geklets ergert hij zich ook aan de schaamteloze openheid die sommige gevangenen in Tegel zich tegenover anderen veroorloven (191). Men levert niet alleen op deze manier zichzelf aan de ander uit en geeft daarmee zijn zelfstandigheid op, maar men belast de ander bovendien met een last waaronder hij wellicht bezwijken kan. *'Zwijgen' wordt op deze wijze van psychologie tot ethiek.* Zelfs tussen vrienden, tussen man en vrouw zal men het nog in acht moeten nemen. "Offenheit ist etwas schönes, aber wichtiger ist noch offen zu sein für den Anderen, auch für sein Schweigen, und Vertrauen beruht nicht darauf, dass einer alles vom Anderen weiss, sondern das er an den Anderen glaubt", horen we de Renate uit het drama-fragment zeggen (192). Niet alleen bij mensen die elkaar niet te na mogen komen - zonder een oefening in het zwijgen, aldus Renate Bethge, had men zich nooit met het verzet tegen Hitler kunnen inlaten (193) - maar ook bij hen die elkaars naaste zijn bewijst het zwijgen zijn waarde. 'Zwijgzaamheid' wordt zo niet enkel 'verzwijgen van', maar meer nog: een 'zwijgen voor'. Van psychologie via ethiek belanden we in de *mystiek.*

Duidelijk staan we hier in een burgerlijke traditie die niet gevoed is door frans en angelsaksisch Verlichtings-denken maar door de duitse Aufklärung. Zij voedt op tot mondigheid, d.w.z. vrijheid, redelijkheid en autonomie; maar tegelijk steekt in deze duitse burger nog een protestant, wellicht een piëtist. Vermoedt G. Zeller ook niet dat zijn leermeester Karl Bonhoeffer in zijn interesse voor de psychologie in het verlengde van het piëtistische Württemberg en zijn "intimer Sinn für das innere Leben" is blijven denken (194)? M.a.w. dat diens psychologie een geseculariseerde theologie zou herbergen? Maar zulke speculaties zouden we achterwege kunnen laten om ons te beperken tot Thomas Mann en het door hem gepostuleerde religieuze karakter van de humaniteit (195). "... der Mensch ist ein Geheimnis", zei hij, en de Bonhoeffers zeiden het hem na. "Es muss doch einen Sinn haben", laat Dietrich Bonhoeffer zijn roman-figuur Christoph tegen diens vriend

Ulrich zeggen, "dass uns von Natur das Innere des andern Menschen nicht zugänglich ist und dass niemand uns in unser Inneres hineinsehen kann. Also sollen wir es doch offenbar für uns behalten und mit keinen anderen teilen." Zo wordt van de nood (voor de psychologie) een deugd (voor de theologie) gemaakt, temeer nog wanneer wij Ulrich's reactie op de woorden van Christoph vermelden: "Ausser mit Gott - oder mit einem Menschen, den uns Gott schenkt und der so schweigen kann wie Gott." (196) Niet de psycho-analytische therapie, maar de biecht is hier het medium waarin zich de kern van de humaniteit laat verstaan. En of dit begrip van humaniteit zich nu door de 18e eeuwse romantiek laat inspireren of - zoals in het geval van Dietrich Bonhoeffer - door de 20e eeuwse levensfilosofie (197); het mens-zijn is in beide gevallen te vergelijken met een bloeiende plant, geworteld in een bodem die zich aan elke greep onttrekt. "Ich bin für Klarheit", zegt de 'verlichtingsdenker' Ulrich, nadat hij heeft opgemerkt dat men door te zwijgen elke heimelijkheid kan verontschuldigen en er zo veel, te veel in het donker blijft. Maar de 'Bildungsbürger' Renate antwoordt: "Was heisst das? Willst du ihn - d.i. hun gezamenllijke vriend Christoph, fdl - sehen, wie eine Photographie, die alles registriert, oder mit den Augen dessen, der ehrfürchtig und liebevoll nur das wesentliche Bild des Anderen in sich aufnimmt und wirken lässt und der dem anderen Menschen sein Geheimnis lässt?" (198) Op de tegenwerping van Ulrich dat men aan een geheim dat men te lang in zich draagt ook te gronde kan gaan, antwoordt Renate dat men desondanks nooit een mens ervan beroven mag. En zij verwijst naar "die ganz guten Menschen" die zij beiden kennen en vraagt of ook Ulrich niet gemerkt heeft dat dezen een geheim bezitten dat zich nooit onthult, en dat ook zij zelf intact laten. "Es schimmert durch jedes Wort, durch jeden Blick dieser Menschen hindurch. Aber wenn man es aussprechen wollte, wäre schon das Beste zerstört. (...) Das letzte Geheimnis jedes Menschen heisst Gott; das wollen wir ihm lassen." (199) Zwijgen is in de traditie waarin het gezin Bonhoeffer staat een zwijgen voor het geheim. Men zou kunnen zeggen dat datgene, wat Karl Bonhoeffer heeft bewogen in zijn psychologie, deel is blijven uitmaken van de kern van Dietrich Bonhoeffer's theologie. Beiden wortelden in de duitse 'Bildungs'-traditie, voorzover beiden overtuigd waren van het geheim van de humaniteit, dat zich enkel in theologische categorieën laat benaderen. Karl Bonhoeffer - de scepticus - zweeg weliswaar ook waar zijn zoon al "Christus" had gezegd, maar zweeg Dietrich Bonhoeffer op zijn beurt niet ook voor het geheim van deze mens - "nicht *ein* Mensch, sondern *der* Mensch" (200)? De leer van Christus begint met zwijgen - zo begint hij zijn Christologie-colleges in 1932 (201). Stond Bonhoeffer daarmee niet haaks op een cultuur die enkel nog van rekenen, passen en meten wilde weten? "Die Geheimnislosigkeit unseres modernes Lebens ist unser Verfall und unser Armut. Ein menschliches Leben ist soviel Wert, als es Respekt behält vor dem Geheimnis", zegt hij in een preek uit 1934 (202). Zijn christologie is zo cultuurkritiek, gevoed door een stuk burgerlijke traditie in ademnood. Dat gedeelte namelijk dat in zijn gezin tot ongekende bloei kon worden gebracht: menselijkheidscultuur, buiten de druk van de verdingelijking om.

1.4.6. Een beeld, een broeder

In de gevangenis komt Bonhoeffer tot de ontdekking dat hij in zijn ontwerp van een mandaten-leer voor zijn 'Ethik' iets vergeten is. "Ehe, Arbeit, Staat und Kirche haben ihr konkretes göttlichen Mandat, wie steht es aber mit Kultur und Bildung?" (203) Hij gelooft inmiddels niet meer dat deze vormen van cultuur eenvoudig bij de 'arbeid' kunnen worden ondergebracht. Immers, zo ziet hij nu in, ze behoren niet in de sfeer van de gehoorzaamheid maar in de speelruimte van de vrijheid thuis, die alle genoemde mandaten omgeeft en doortrekt. "Wer von diesem Spielraum nichts weiss, kann ein guter Vater, Bürger und Arbeiter, wohl auch ein Christ sein, aber ob er ein voller Mensch ist (und in sofern auch ein Christ in vollen Umfang des Begriffs) ist mir fraglich." (204) Vanwaar deze correctie, is moeilijk met zekerheid te zeggen. Waarschijnlijk staat zij in verband met de diepgaande bezinning die de schok van de gevangenschapservaring uitlokt op de in zijn ouderlijk huis belichaamde traditie (205).

Ontglipte de daar beoefende levenskunst niet aan het strenge, zo pruisisch ogende maatschappij-model dat hem in de 'Ethik' voor ogen had gestaan? En viel deze levenskunst niet in deze twee woorden, 'Kultur' en 'Bildung', te vangen?

Dietrich Bonhoeffer is groot geworden met muziek, met beeldende kunsten en literatuur. Dit alles op hoog niveau, maar met een speelse vanzelfsprekendheid, die generaties lang was ingeoefend. Dietrich's grootmoeder bijvoorbeeld, Clara von Hase, was nog leerlinge geweest van Clara Schumann en Franz Liszt, en haar grote liederenschat bereikte het gezin via haar dochter Paula, die evenmin onverdienstelijk zong (206). Dezelfde familie Kalckreuth waaruit Clara von Hase afkomstig was, bracht eveneens de uitstekende schilders voort, wier doeken in huize Bonhoeffer de wanden sierden. Evenals Goethe had Dietrich's overgrootvader Karl August von Hase zich te goed gedaan aan het romeinse cultuurgoed, om door dezelfde Goethe vervolgens als professor aan de universiteit van Jena te worden benoemd. Dat ook Dietrich Bonhoeffer in 1923 een reis naar Rome ondernam was vanzelfsprekend (207). Elk kind van het gezin kreeg lessen op vleugel, viool, cello of in zang, en de vruchten ervan werden op zaterdagse kamermuziekavonden ten gehore gebracht (208). Rond de leeftijd van tien jaar begon Dietrich - naast 'Pinocchio' en 'De negerhut van oom Tom' - met het lezen van de klassieken, en week daarmee niet veel af van zijn zuster Sabine, die op 13-jarige leeftijd zich in Thomas Mann verdiepte (209). Dietrich's voorliefde gold vooral Goethe en Schiller - en ook dat werd niet uitzonderlijk gevonden (210).

Vanaf zijn prille jeugd is Dietrich Bonhoeffer niet te denken zonder boeken, beeldende kunst of muziek. Als hij in het wintersemester van 1932/33 als docent aan de theologische faculteit van Berlijn een bespreking van de nieuwste theologische literatuur onderneemt, vult hij een heel uur met een gloedvol betoog over boeken in het algemeen, zonder over hun inhoud nog maar te spreken. "45 Minuten lang nur geistreiche Beobachtungen über Bücher und ihre Autoren, über den richtigen und falschen Umgang mit Büchern. Gar nichts von Theologie und Philosophie, nur Ästhetik und Esprit. " (211) Bonhoeffer als bibliofiel. Een van de eerste dingen bovendien die hij in Finkenwalde zal ondernemen, is er voor te zorgen dat er een muziek-kamer met twee

Bechstein-vleugels gevuld kan worden (212). En al is hij het meeste thuis in de schilderkunst van de 19e eeuw, die van de 20e kent hij zo goed, dat hij een prul van een Picasso weet te onderscheiden, minstens dat hij deskundigen met dit onderscheid in de war weet te brengen (213). En als hij tenslotte vanuit de gevangenis hoort hoe de bommen het ouderlijk huis teisteren, zijn z'n Rembrandt-reproducties, nog voor z'n boeken, zijn eerste zorg en spreekt hij zijn spijt erover uit dat zijn ouders de schilderijen van de wand moeten nemen. Immers: "Sich von den schönen Bildern zu trennen, ist ja traurig." (214).

Wanneer Sabine Leibholz zich later nog eens afvraagt wat nu de charme is geweest van haar ouderlijk huis, denkt ze aan deze artistieke inslag, vermengd met academische traditie, terug (215). En een buitenstaander als H. Goes, die één van de fameuze feesten van het huis heeft mogen meemaken, zette als eenvoudige jongen grote ogen op "über die glänzende Soirée, den feinen Lebensstil, die gesellschaftliche Farbigkeit und Bildung, die gewandte Konversation und die schönen, geistreichen Damen und Herren." (216)

Het was vooral de moeder, Paula von Hase, die de artistieke inbreng in de familie van huis uit meenam (217). Maar zij nam ook het eerste onderwijs aan de kinderen in eigen beheer. Niet geplaagd door huishoudelijke besognes, was zij volledig beschikbaar om de kinderen "in den frühen bildsamen Zeit" naar eigen inzichten te kunnen opvoeden (218). Zij had uitsluitend met dit doel voor ogen het examen voor onderwijzeres afgelegd en had een speciale schoolklas in één van de kamers van het huis ingericht (219). Niet dat haar pedagogie daarmee 'schools' van aard was geworden. Sabine Leibholz spreekt tenminste van een grote schat aan liederen, verzen en spelen, die zij op deze manier zich eigen wist te maken. Maar niettemin stelde naast het esthetische het academische zijn eisen. De 'speelruimte van de vrijheid' was hier opnieuw gevuld met tucht. De eisen werden hoog gesteld. En al lag de nadruk niet op het verwerven van kennis - hier onderscheidt zich immers de 'intellectueel' van de 'Gebildete' - men kon er niet omheen: "... es ist ungebildet, elementare Verhältnisse und Vorgänge der Natur oder des geistigen Lebens nicht zu wissen", schrijft Bonhoeffer in het al vaker genoemde 'Bildungs'-fragment uit de 'Ethik' (220). En ook in dit opzicht was hijzelf een 'Gebildete'. Toen hij tijdens de voorbereidingen van zijn Christologie-colleges in het voorjaar van 1932 met een paar vrienden een paar dagen er tussen uit ging, kon hij het wel zonder comfort, maar niet zonder zijn boeken stellen, ook niet bij een zonsondergang aan het meer. Toen hij op deze laatste opmerkzaam gemaakt moest worden keek hij even op, zei "Imposant!" en las verder. Maar tijdens een heldere nacht tijdens datzelfde verblijf bleek wel zijn kennis van alle sterrebeelden (221).

Al hielden zijn ouders de 'Bildung' van hun kinderen liever in eigen hand, ze ontkwamen er niet aan hen naar school te sturen. Maar dan wel naar de beste. De tweeling Sabine en Dietrich krijgt les op de exclusieve privé-school van Adelheid Mommsen (dochter van de historicus Theodor Mommsen) (222) en vervolgens op het al even gerenommeerde humanistische gymnasium in de professorenwijk Grunewald, waar zij ook wonen (223).

Hoe ging men nu met de aldus verkregen 'Bildung' om? In de eerste plaats: zonder zich er op voor te laten staan. "... es ist unge-

bildet, seine "Bildung" vorzuführen" (224). Snobisme had zich in dit milieu niet kunnen handhaven. Hoe hoog men de eisen ook stelde - en dat deed men (225) - de allerhoogste eisen bleven gelden voor eenvoud en natuurlijkheid. De aristocratisch 'Gebildete', die zichzelf als "Leistungsadel" mocht verstaan (226), stak in de huid van een nuchter burger.

In de tweede plaats: door haar als plicht, eerder dan als privilege te verstaan. De zelfbeheersing, de kennis, het 'savoir vivre' - ze werden opnieuw als ondergeschikt aan, beter: ten dienste staand van de verantwoordelijkheid beschouwd. In de 'Bildungs'-idee, zoals die in het gezin Bonhoeffer gestalte kreeg, liepen de esthetiek en de ethiek in elkaar over (227). Ook hier werd 'Bildung' als de vorming van een individuele, harmonische mikrokosmos, die de universaliteit weerspiegelen moet, verstaan (228). Met instemming citeert Dietrich Bonhoeffer Fritz Reuter, die de enkele mens vergelijkt met een waterspiegel, en dan van hem zegt dat hij er voor moet zorgen "dass sein Wasser klar bleibt, dass Himmel und Erde sich in ihm spiegeln kann." (229) En Bonhoeffer's levenslange zoektocht naar 'Einfalt' en 'Ganzheit' legt er rekenschap van af hoezeer hij deel had aan deze traditie en haar ondergang (230). Maar deze eenheid en eenvoud zouden nooit op kosten kunnen gaan van een ander, integendeel, zij stonden volledig in dienst van hem. *'Bildung' is zo bij Bonhoeffer een sociaal-ethische, meer dan een individueel-esthetische categorie.* Dat laat zich illustreren aan de wijze waarop hij over 'Haltung' spreekt. Innerlijke 'Bildung' toont zich immers in uiterlijk 'Haltung', en zoals de eerste een persoonlijke eenheid met zich meebrengt, is ook voor wat betreft de tweede een "persönlichen, einheitlichen Lebenshaltung" kenmerkend voor de 'Gebildete' (231). Zo onderscheidt Bonhoeffer hen die onder de druk van het gevangenisleven in Tegel "total zusammengeklappt" zijn van hen, die "gute Haltung" hebben bewaard (232). Uit een gesprek dat wij met Eberhard Bethge mochten hebben, o.a. naar aanleiding van een passage uit de 'Nachfolge', is ons duidelijk geworden wat wij hier onder 'Haltung' hebben te verstaan. De betreffende passage luidt: "Jeder Mensch trägt ein Bild. Sein Leib und sein Leben treten sichtbar in Erscheinung. Ein Mensch ist nicht ein blosses Wort, ein Gedanke, ein Wille, sondern er ist vor dem allen und in dem allen eben ein Mensch, eine Gestalt, *ein Bild, ein Bruder* (curs. fdl)." (233) Naar aanleiding van dit citaat merkte Bethge op dat bij de Bonhoeffers 'Bild' altijd in de zin van 'Vorbild' werd verstaan; "... es ist ein verantwortliches und zu verantwortendes Bild was ich biete" (234). Met name in een pedagogische situatie - en verstond Bonhoeffer zijn positie tijdens een bomalarm in de gevangenis niet wezenlijk zo? - gaat er een chaotiserend effect uit van iemand die zijn 'Haltung' verliest: zijn spiegel breekt, hij verliest zijn 'Bild' ... hij is geen 'Bruder' meer. Niet de vraag of men angst heeft is aan de orde, maar of men de angst, die men heeft ook toont. 'Haltung' bewaren betekent zo: verantwoordelijkheid dragen. Niet een façade overeind houden, waarachter slechts een holle leegte gaapt, maar de ander een beeld bieden, waarin hij zich weer kan spiegelen; een vóór-beeld, als het deksel van een jig-saw-puzzle. Voor de Bonhoeffers gold 'Dasein-für-andere' blijkbaar als de proef op de som van hun 'Bildung'.

1.4.7. Kerk en christendom

Dat wij eerst aan het slot van dit hoofdstuk komen te spreken over de plaats die kerk en christendom in het gezin Bonhoeffer innamen, is niet toevallig. Ook in het gezin zelf werden zij niet voorop gezet. De Bonhoeffers vormden daarmee geen uitzondering op de rest van het duitse 'Bildungsbürgertum'. Voor de duitse burger gold evenzeer als voor de franse: "Sein Leben spielt sich ausserhalb der Kirche ab, und dieses Leben ist autonom und genügt sich selber." (235) Met de zich doorzettende 'Aufklärung' in de 17e en 18e eeuw konden ook conflicten tussen de burgerlijke mondigheidsaanspraken en de kerk niet uitblijven. De duitse evangelische kerk was staatskerk; een dubbele gehoorzaamheid beknelde zo het geweten van de op vrijheid beluste burger: die aan de religie en die aan de staat. W.D. Marsch concludeert voor de individuele christen in deze situatie: "seine Religionsmündigkeit und die Toleranzpflicht des Staates, konnten sich immer schwerer miteinander vertragen. Christlicher Glaube und Kirchlichkeit gerieten in Spannung zueinander." (236) Dit laatste duidt er al op dat de situatie in het protestantse Duitsland afweek van die in het katholieke Frankrijk. In het laatste geval waren kerk en christendom niet zonder elkaar te denken geweest, in het eerste bestond al een individualistische en verinnerlijkte vorm van spiritualiteit, die relatief onafhankelijk van het instituut kerk kon voortbestaan. Waar de fransman Voltaire zijn "écrasez l'infâme" uitriep, zei de duitser Kant dat hij "das *Wissen* aufheben" wil, "um zum *Glauben* Platz zu bekommen" (237).

Al nam men dan geen afscheid van het christelijk geloof en nog minder van de religie (238), de kerk werd in de 'Aufklärung' even knevelend voor de geesten ervaren als in de franse en engelse Verlichting. Niet dat zij daarmee tegelijk ook overbodig werd geacht; zij was en bleef een belangrijk instrument voor maatschappelijke integratie en de garantie voor de continuïteit van het christendom. Maar dat in de eerste plaats voor de onmondige christen die niet zonder kon. De 'Gebildeten' zelf stonden er boven - en dus buiten. Zij zijn het, aldus de 18e eeuwse theoloog Semler, die "einen Lehrer nicht mehr nötig haben". Marsch, die dit citeert, wijst er op hoe zo twee klassen van christenen werden gevormd: de 'unaufgeklärte' en maatschappelijk aangepaste kerkgetrouwen, en de 'Gebildeten' die hun geloof ook zonder steun van buiten- en bovenaf op vrije en subjectieve wijze gestalte wisten te geven. Hij voegt er aan toe dat men deze laatsten vandaag wellicht 'latente' of 'wereldlijke' christenen zou noemen (239).

Welnu, zulke christenen waren de Bonhoeffers. "Man wird doch nicht sagen können, dass sie Christen sind, jedenfalls nicht in dem landläufigen Sinne dieses Wortes", zegt Christoph in het roman-fragmetn over zijn ouders, maar hij vervolgt dan meteen met te zeggen dat zij niettemin "ohne es zu wissen und jedenfalls ohne es auszusprechen, in Wirklichkeit noch im Christentum leben, ein unbewusstes Christentum." (240) *Religieus bleef men, maar ook christelijk.*

Kerkelijk echter in geen geval. Dat het voorgeslacht zoveel predikanten telde, veranderde aan dit feit niets. Terwijl Dietrich's overgrootvader nog van harte predikant was geweest, had diens zoon, Friedrich Bonhoeffer, hoewel naar Haller tradtitie nog een trouw kerk-

ganger, dit kerkbezoek eerder als bedrukkend dan als bevrijdend ervaren (241). Deze heeft op zijn beurt zijn kinderen nooit meer tot kerkbezoek gedwongen, in elk geval niet na hun 'Konfirmation'. En zit er in Karl Bonhoeffer's verantwoording voor het feit dat hij geen predikant wilde worden - "meine ausgesprochenen Abneigung, jeden Sonntag allein zu reden" (242) - ook niet wat verborgen weerzin tegen hen die dat elke zondag wel deden? Deze dalende kerkelijke gezindheid in de loop van de generaties was bij Karl Bonhoeffer's kinderen tot regelrechte minachting uitgegroeid (243). Die werd ook uitgesproken, want nog steeds drukte de provinciale lutherse kerk van Pruisen een stempel op het gezinsleven. De 'kerkelijk-positieve' grootvader Karl August von Hase, en later diens zoon Hans, waren er predikant en verrichten de ambtelijke handelingen, die anderen in de kerk lieten plaatsvinden, in huiselijke kring in het gezin Bonhoeffer. Want aan de 'burgerlijk-volkskerkelijke zede' van bijvoorbeeld de doop wilden vader en moeder Bonhoeffer zich beslist niet onttrekken, al liet men die liever niet meer bedienen in de kerk van Grunewald (244). Want, omgekeerd, daar werden de Bonhoeffers evenmin met open armen ontvangen. Wanneer de kinderen er - zij het zelden - ter kerke gingen, kon men aan de predikant bemerken, wat Dietrich Bonhoeffer in het roman-fragment van de daarin beschreven ambtsgenoot opmerkte: "Es war kein Zweifel: er hat Angst vor ihr, weil sie ihn durchschaute." (245) Het gedempte respect waarop volgens Bethge de kerk in huize Bonhoeffer mocht rekenen, zal eerder door de ouders dan door de kinderen betoond zijn (246). Want deze laatsten waren het die Dietrich, toen hij niettemin voor de theologie koos, erop wezen "was für ein kleinbürgerliches, langweiliges und schwächliches Gebilde" deze kerk eigenlijk wel niet was (247). De vraag waarmee Dietrich later zijn colleges over de kerk opent: "Brauchen wir Kirche?", werd in het gezin enkel op retorische wijze gesteld. Hier vond men de "skeptische Individualisten, die aus der geschichtlichen Tradition des liberalen Bürgertums kommen" - en die Bonhoeffer deze vraag in de mond legt - in optima forma. Ook hijzelf behoorde daartoe, maar hij was opnieuw bereid serieus op deze vraag in te gaan (248). Maar zou de kerk hem niet minder tegenstaan dan zijn broers en zusters, en op gelijke gronden? Dit instituut waarin alles wat maar naar Aufklärung rook van meetaf aan als verdacht werd beschouwd (249) was inderdaad het domein van de conservatieve en de kleine burgerij, en dat wat een intellectueel bezielt komt er niet aan de orde - zo wist Dietrich Bonhoeffer in hetzelfde college, nu op grond van enkele jaren eigen ervaring te melden (250). Had hij deze kerk al niet in het dagboek dat hij tijdens zijn 'Bildungs'-reis naar Rome bijhield "Herberge der ungebildete Aufklärung" genoemd (251)? "... über diese Pastorenweisheit sind wir im Grunde doch (...) hinausgewachsen (...). Ich kann Dich eigentlich nicht verstehen, dass Du Dir das Sonntag für Sonntag anhörst", - deze verwondering over de kerkgang van een grootmoeder vloeit ook uit Dietrich Bonhoeffer's pen (252).

Kerkelijk was men dus allerminst, maar zoals gezegd: christelijk (nog) wel. Over 'protestantisme' werd in het gezin gesproken, zo als had men er deel aan (253). Dat Dietrich Bonhoeffer later van een 'onbewust' christendom zou spreken, zou ten onrechte de indruk kunnen wekken dat er dan ook niets van te merken viel. Hoe geseculariseerd Karl Bonhoeffer's keuze voor de psychiatrie ook was, en hoe empirisch

hij dit vak ook wenste uit te oefenen, er stak in zijn 'voorzichtig agnosticisme' (254) meer 18e eeuws piëtisme dan 20e eeuws positivisme (255). "Davon verstehe ich nichts", was weliswaar zijn reactie op elke overdreven en 'gemaakte' religieuze uiting, maar deze woorden drukten nimmer cynisme uit, altijd iets van het inzicht in de ontoereikendheid van de rede (256). Het was de bescheidenheid van een 'Gebildete', die de grens van zijn kennen in acht neemt. Zijn zwijgzaamheid had ook iets van 'zwijgen voor het geheim'.

Meer dan bij Dietrich's vader, kon men echter bij zijn moeder terecht voor een onverhuld christendom. Zij veroorloofde zich er in alle vrijheid religieuze gevoelens op na te houden en die te uiten ook (257). En bij het onderwijs dat zij zelf aan haar kinderen gaf behoorde ook het godsdienstonderricht (258). Wanneer Dietrich zich als 14-jarige definitief uitspreekt voor de theologie, is het dan ook zijn moeder die, nu hij een enkele keer ter kerke gaat, hem begeleidt (259). Zij organiseert de feesten en bals, maar belegt ook de religieuze vieringen in de adventstijd en op kerstavond (260). Zij zorgt ervoor dat de kinderen beurtelings het tafelgebed uitspreken en leert hen bovendien een avondgebed (261). Voeg hierbij de 17 jaar durende aanwezigheid van gouvernante Horn in het gezin, die, afkomstig uit de Broedergemeente van Hernnhut, de kinderen een grote schat van piëtistische liederen meegeeft (262), dan kan men niet meer zeggen dat er van christendom niets te zien is in huize Bonhoeffer.

Maar een doorleefde christelijke spiritualiteit? Het christendom vormde eerder een achtergrondverschijnsel dat nimmer nadrukkelijk aanwezig was. Meer als ritueel dan spiritueel, meer als cultuur dan als religie, meer als traditie dan als geloof. Hoe voorzichtig ook, Karl Bonhoeffer bleef agnosticus. En diens kritische, nuchtere inslag stempelde het klimaat in het gezin des te meer naarmate de oudere broers van Dietrich er door hun beroepskeuzes - natuur- of rechtswetenschappen - deel aan kregen. "Bestimmend war die bürgerlich-empiristische Atmosphäre" (263), en die bepaalde in elk geval zo de voorgrond dat het Dietrich Bonhoeffer later moeite kosten zou zijn milieu in de gebruikelijke zin van het woord als 'christelijk' te bestempelen (264). Maar hij deed dat desondanks. Men sprak het avondgebed in het donker uit, zodat niemand het kon zien - maar men sprak het uit (265). Klara Brake leest voor zij aan haar dagelijkse werk begint niet meer zoals haar grootmoeder openlijk, dan toch in het geheim een stuk uit de bijbel - maar zij doet het wel (266). Men zweeg niet alleen voor het geheim, maar men verzweeg het ook.

1.4.8. Het gezin: oefenplaats van menselijkheid

Bij het gezin Bonhoeffer moeten we denken aan het woord van Max Horkheimer, dat het burgerlijk gezin, voorzover er menselijke verhoudingen werden gecultiveerd die niet door afhankelijkheid van de markt waren gestempeld, geboorteplaats kon zijn van een "Ahnung eines besseren menschlichen Zustandes." (267) Hoezeer ook bij de Bonhoeffers het gezin een voorbereiding vormde op de maatschappelijke druk en het een inoefenen betekende in het zich schikken in de politieke en economische verhoudingen, het ging daar niet in op. Behalve exercitieplaats was het ook speeltuin. Men proefde er iets van geluk - een goed waarmee het leven doorgaans niet al te scheutig is. Vanuit Fanö

schrijft Bonhoeffer in 1934: "Man spürt mehr und mehr, was für ein grosses Geschenk das ist, eine so grosse Familie zu sein und so glücklich, so ausnahmslos glücklich miteinander zu leben, wie das bei uns ist." (268) Hij schaamde zich blijkbaar niet dit woord breeduit uit te spreken.

Dit besef een bevoorrechte te zijn, werd, hoe de loop van de geschiedenis hem het geluk ook uit handen sloeg, er niet minder op. Temidden van de verschrikkingen schrijft hij een tiental jaren later nog steeds: "Was für eine Reichtum ist in solchen Zeiten eine grosse, eng miteinander verbundene Familie, wo einer dem andern vertraut und beisteht!" (269) Hij is dan net begonnen met het schrijven van het drama, waarin dit gezin centraal staat.

Wat heeft hem daar - in dat gezin - nu van 'geluk' doen spreken? Een andere brief, ook uit de gevangenis, beantwoordt deze vraag. "Es gibt (...) kaum ein beglückenderes Gefühl als zu spüren, dass man für andere Menschen etwas sein kann", schrijft hij op 14. 8.1944 aan zijn vriend Eberhard Bethge (270). Dat hij hier met name over de vriendschap spreekt, illustreert het feit dat Bonhoeffer's gevoel voor humaniteit misschien wel zijn oorsprong vond in de kring van het gezin, maar dat hij het geenszins daartoe wilde beperken (271). "Schliesslich sind eben die menschlichen Beziehungen doch einfach das Wichtigste im Leben", schrijft hij in de meest algemene zin (272). Dat neemt niet weg dat hij even later heel nadrukkelijk 'uns' zal zeggen, als hij het heeft over het feit "dass die Menschen uns wichtiger im Leben sind als alles andere." (273) Dit menselijke is wellicht universeel van strekking, maar beperkt van oorsprong. Want hoe onderscheidde zich dit gezin niet van de moderne "Leistungsmensch"; van de "viele Heutige" voor wie een mens alleen nog onderdeel van de wereld der dingen is? Aan hen ontgaat eenvoudig wat in het gezin Bonhoeffer gecultiveerd en gekoesterd werd: "das Erlebnis des Menschlichen" (274). Alle andere elementen die ook tot zijn 'Bildung' behoren, moeten het hier uiteindelijk tegen afleggen: "... was ist mir das schönste Buch oder Bild oder Haus oder Gut gegenüber meiner Frau, meinen Eltern, meinem Freund?" (275). Alleen de laatsten zijn in staat hem tot in de gevangenis toe te vergezellen, en dat niet alleen in de herinneringen die hij aan hen meedraagt (276). Wanneer hem onverwachts wordt meegedeeld dat zijn moeder, broer en zuster iets voor hem hebben afgegeven, schrijft hij: "Einfach die Tatsache der Nähe, das handgreifliche Zeichen dafür, dass Ihr immer an mich und für mich denkt - das ist eben etwas so beglückendes, dass es durch den ganzen Tag hindurchträgt." (277) Opnieuw horen we Bonhoeffer van 'geluk' spreken, en weer in verband met het er-voor-anderen-zijn. Al zal hij dit laatste in de gevangenis, wanneer hij het op zijn theologische betekenis inschat, dichter in de buurt van het lijden dan in de buurt van het geluk situeren, toch blijft gelden dat deze vorm van medemenselijkheid wortelt in zijn eigen gezin (278). Dat het begrip 'plaatsbekleding', verstaan als het 'pro me' van de klassieke rechtvaardigingsleer, zo'n grote rol is gaan spelen in Bonhoeffer's theologie (279), wordt begrijpelijk tegen de achtergrond van deze biografie. Hier hebben we immers met één van degenen te doen, die - aldus Bethge - "einfach dazu erzogen worden sind, Stellvertretung zu übernehmen, zu tun was andere nicht tun; denen Verantwortung für Dinge und Menschen ein Stück

strengster, ererbter Erziehung bedeutet. Es ist selbstverständlich, dass ich tue was andere nicht tun, dass ich mich stelle, wo etwas fehlt und wo sich ein anderer nicht einsetzt" (280). Enkel iemand die wist wat het 'pro aliis' kon betekenen, kon vermoeden wat het 'pro me' voor hem en anderen in petto had.

1.5. Een paar lijnen in het portret (de burger Bonhoeffer)

Er zijn genoeg redenen om af te zien van het tekenen van het portret van de man Bonhoeffer. Allereerst omdat Bethge dat al gedaan heeft en niemand het hem verbeteren kan (281). Maar ook omdat zo'n schets sowieso onmogelijk lijkt. Het levende beeld van iemand schetsen die een halve eeuw intensief heeft doorlopen, betekent het tekenen van een vogel in de vlucht. Het is de omgekeerde moeilijkheid dan die we tegenkwamen bij onze poging een schets van de burger te leveren; terwijl daar de vraag gold, hoe een bleek en bloedeloos portret tot leven te wekken, staan we hier voor de onmogelijkheid een levend mens in woorden te vangen. En helemaal van Dietrich Bonhoeffer geldt, wat H. Goes naar aanleiding van zijn ontmoeting met hem zegt: "ein wirklicher Mensch lässt sich meistens nicht auf eine Formel bringen." (282)

Toch willen we het proberen: op zijn minst een paar lijnen in het portret dat anderen ons van hem bieden accentueren; even stilstaan bij de man die zich in en achter zijn teksten verschuilt. Dat laatste - zijn teksten - is het enige dat wij nog van hem bezitten. Al zouden we ook net doen "gleich als ob er noch unter uns wäre" (H. Ott) (283): we zouden ons voor de gek houden. We moeten het met zijn woorden doen.

Maar we willen hier even de pas inhouden, alleen om dat een moment te betreuren. Het intrigeert ons dat iemand als J. Courvoisier schrijft dat het niet datgene is geweest wat Bonhoeffer geschreven heeft wat de meeste indruk op hem heeft gemaakt, maar zijn verschijning en optreden (284). Bonhoeffer is voor hem een 'Vor-bild' geworden, evenals voor A. Schönherr, omdat hij zich in hem geconfronteerd zag met een leven uit één stuk (285). Dat Bonhoeffer niet enkel over deze persoonlijke eenheid schreef en sprak maar haar ook zelf leek te belichamen, verwondert ons achteraf. Want rijst alleen al uit zijn teksten niet het beeld op van een kameleontisch theoloog, een lappendeken-theologie (286)? Voor de verstarring waren we bang bij het portret van de burger; bij dat van Bonhoeffer vrezen we de verwarring.

We zouden nu bij de psychologie te rade kunnen gaan en ons gaan verdiepen in de complexe karakterstructuur die de man blijkbaar bezat. Maar dat heeft van den Berk al gedaan en hoeven wij niet over te doen (287). Niettemin zouden wij zijn werk als uitgangspunt willen kiezen en de vraag stellen of hierin Bonhoeffer niet te weinig is verstaan tegen de horizon van zijn cultuur, en teveel is vastgelegd op zijn natuur. Hield niet al in 1932 Max Horkheimer een pleidooi om de psychologie te verstaan als hulpwetenschap bij de geschiedenis (288)? Met Norbert Elias zouden we willen spreken van de noodzaak van een "historische Gesellschaftspsychologie" (289), die zich rekenschap aflegt van de verstrengeling van mens en milieu, geest en geschiedenis, psyche en maatschappelijke positie. "Jede

Persönlichkeit hat ihre Natur, aber diese Natur ist weit über das gegenwärtig wissenschaftlich fassbare Mass hinaus gesellschaftlich bedingte Natur" - om Horkheimer zelf nog het woord te geven (290). Bonhoeffer zelf lijkt dit laatste woord te bevestigen, wanneer hij bij Bethge één en al "unausgebildete Begabung" waarneemt, terwijl hij van zichzelf moet zeggen: "Bei mir ist demgegenüber die Ausbildung fast alles. Ohne Ausbildung wäre ich ein ganz langweiliges Gebilde!" (291) *Zonder zijn 'Bildung' zou er van een Bonhoeffer dus geen sprake zijn, zonder zijn cultuur geen karakter.*

Welnu, juist deze 'Bildung' zou mede een licht kunnen werpen op het verwarrend beeld dat de theoloog Bonhoeffer ons biedt. Bonhoeffer zelf geeft aanleiding tot deze veronderstelling, wanneer hij vanuit Tegel aan Bethge de vraag stelt, na "der Mann" tegenover de "Unfertige" geplaatst te hebben, of het niet tot het wezen van de eerste, in onderscheid van dat van de tweede behoort, "dass das Schwergewicht seines Lebens immer dort ist, wo er sich gerade befindet" en dat niets hem er van kan af brengen "dort, wo er nun einmal steht, ganz das zu sein, was er ist" (292). Zo zou het door Bethge geroemde "Ortsfähigkeit" van Bonhoeffer kunnen zijn geweest, die tegelijk de door Engelhardt geprezen "Wandlungsfähigkeit" in zich sloot, welke laatste er voor gezorgd heeft dat het verslag van de ontmoetingen met Bonhoeffer zo'n bont kleurenpalet oplevert, zonder ooit een diffuse indruk te wekken (293). "... der Mann ist immer ein Ganzer und entzieht die Gegenwart nichts." (294) We zijn geneigd te geloven dat Bonhoeffer hiermee behalve een wens ook een voor hem geldende werkelijkheid uitsprak.

Want of het nu Barcelona of Tegel, de Belijdende Kerk of het verzet, kansel of katheder, een oecumenische vergadering of een gesprek onder vier ogen betrof - hij was er overal, altijd, helemaal. Maar naar gelang hij elders was, telkens anders.

Dat hij zijn "Ausbildung *fast* alles" noemde, weerhoudt ons er intussen wel van heel zijn karakter daar toe te herleiden. Maar kenmerkte de 'Bildungs'-idee zich ook niet door een zorgvuldige bewaking van het zichzelf ontwikkelende natuurlijke? Omschreef Weil haar niet al "Ausbildung *vorgegebener* Anlagen (curs. fdl)" (295)? Psychologie en cultuur raken op deze wijze zo intensief met elkaar verstrengeld, dat wij maar moeilijk meer de mens en de burger in Bonhoeffer van elkaar kunnen onderscheiden. Ofschoon een mens altijd meer is dan zijn milieu en Bonhoeffer dus meer is dan zijn burgerlijkheid, vallen zij niet zonder elkaar te denken, dat kunnen wij in elk geval concluderen.

Twee lijnen in het portret van Bonhoeffer zouden wij, wijzend op deze verstrengeling, wat zwaarder willen aanzetten. Om te beginnen is er de hem zo kenmerkende zelfbeheersing of, zoals hij het zelf zegt, de "Zucht der Sinne" (296). Hoeveel herkennen we hier niet van het beeld dat wij in deel II van de burger hebben geschetst, toen wij met Norbert Elias over diens 'Triebverzicht' en 'Selbstzwang' spraken (297)? En als we van den Berk zien wijzen op de dwangneurotische trekken die zijn persoonlijkheid - gelukkig stelt hij ons met "geen ernstige neurose" gerust (298) - zouden kenmerken; denken we dan niet weer terug aan E.H. Maurer, die de burger nog liever een neurose op de koop toe zag nemen, dan zijn eigen innerlijke orde te laten aantasten (299)? Vervolgens: denken

we bij de "ungeheure Arbeitsenergie" die Glentøj Bonhoeffer toedicht (300), de "geweldige drang naar zelfontplooing" waarvan van den Berk spreekt (301), niet terug aan de burger die zegt te bestaan, omdat hij werkt (302)? De preutse burger die met zijn sexualiteit geen raad weet, zien we hem niet voor ons in de 'misogyne' Bonhoeffer, die er niet tegen kan een vrouw op het strand te zien (303) en geen weg weet met zijn gevoelens als hij in 1927/28 voor het eerst verliefd wordt (304)?

Maar hoe moeten we dan Bonhoeffer's 'savoir vivre' verstaan? Iemand die van verstrooiing houdt en oppervlakkigheid weet te waarderen; die graag spelletjes speelt en lekker eet, die er van houdt om domweg in de zon te liggen (305), die geen orde weet te houden op zijn schrijftafel (306) - dergelijke trekken die óók in het portret van Bonhoeffer thuishoren, behoeden ons ervoor te snel het beeld van de burger op hem stil te zetten. Ons 'ideaaltype' vergemakkelijkt wellicht de kennismaking met Bonhoeffer, maar haar vervangen kan ze niet. Want zoals geen mens opgaat in zijn milieu, zo gaat geen burger op in zijn burgerlijkheid.

Dan noemen we in de tweede plaats de distantie waar anderen in hun kennismaking met Bonhoeffer op stuitten. Hoeveel herkennen we in zijn "ik-geslotenheid" (van den Berk) (307); zijn "Einzelgängertum" (Bethge) (308); in het feit dat hij niemand te na wilde komen en niemand hem te na liet komen (309), niet van de trots van de autonome burger, die in elke andere een potentiële bedreiging van zijn eigen vrijheid ziet (310)? Voeg daarbij de neiging om anderen te domineren, waarmee Bonhoeffer behept was - hij spreekt zelf van zijn "tyrannische Natur" (311) - en we moeten weer denken aan de 'Herrschaftsanthropologie' die J.B. Metz voor de burger wilde schrijven (312). We zouden het hierbij kunnen laten en met van den Berk het portret schetsen van een man "die weinig warmte uitstraalt", die een uiterst wankel evenwicht van uiterlijke zelfbeheersing en innerlijke agressie in stand hield en wiens individualisme men tot een vorm van narcisme zou kunnen herleiden (313). Maar we vergeten dan opnieuw een keerzijde van de persoonlijkheid van Bonhoeffer. We zien dan over het hoofd hoezeer hij zijn individualisme als eenzaamheid ervaren heeft (314) en hoe zijn dominantie tot depressies aanleiding gaf (315). Hij constateert inderdaad bij zichzelf een "gewisse Gewalttätigkeit", maar voegt er meteen tussen haakjes aantoe: "die ich selbst verabscheue" (316). En bovendien: hoe weinig werd de distantie in de familie Bonhoeffer gezien als hoogmoed, maar des te meer als hoogachting voor het geheim van de ander (317)? En zien we ook niet over het hoofd dat er naast een gedistantieerde, ook een geëngageerde Bonhoeffer bestond? Dan hoeven we niet alleen aan de kleine Dietrich te denken, die door zijn zussen een 'ridderlijke jongen' genoemd werd en altijd voor anderen klaarstond (318). Men zou dit nog als een vorm van 'ik-betrokken altruïsme' kunnen beschouwen, waarmee men, hoezeer men er ook is voor de ander, altijd winst voor zichzelf wenst te behalen. Maar we denken daarbij meer aan hetgeen Mary Bosanquet vertelt van de Bonhoeffer rond 1925, die zo'n aantrekkingskracht op mensen met psychische problemen blijkt uit te oefenen, dat hij vele uren per dag aan hen besteedde (319). "Er hat etwas von der Fähigkeit, dem Verletzlichen und Empfindsamen seinen Stolz glaubwürdig zurückzugeben", schrijft Bethge (320). Men kan

met afstandelijkheid anderen kwetsen, maar ook helen. Vooral denken we echter terug aan de kennismaking die Paul Lehmann tijdens de jaren dat Bonhoeffer in de V.S. verblijft met hem maakt. Hij, de amerikaan, ontmoet in hem allereerst een typisch-duitse 'Bildungs'-aristocraat, waar men inderdaad een plaatje van zou kunnen maken. "German in his passion for perfection, whether of manners, of performance, or of all that is commoted by the word Kultur. Here, in short, was an aristocracy of the spirit at his best." (321) Hij merkt Bonhoeffer's afkeer op van elke vorm van middelmatigheid en oppervlakkigheid die geen prestaties met zich mee brengt, en staat versteld van diens beslist optreden, waarmee hij elke situatie beheerst. Maar overheersend in zijn indruk van Bonhoeffer is juist - en daar is het ons hier om te doen - dat deze zoveel voor Lehmann *niet*-typisch burgerlijk-aristocratische trekken in zich verenigde. Nu is Lehmann's beeld van dit typische, vooral nu we geprobeerd hebben er wat kleur in aan te brengen, wel wat aan de krappe kant. Dat Bonhoeffer nooit medestudenten aan het Union Theological Seminary van bovenaf bejegende; dat hij aan alle nieuwe dingen plezier beleefde; dat hij lange tijd zonder elke vorm van comfort kon - we kijken er na onze kennismaking met de familie Bonhoeffer niet meer van op, zoals Lehmann dat in New York wel deed (322). Anders wordt het, wanneer hij Bonhoeffer's vermogen signaleert om zich van zijn afkomst te distantiëren en zich met slachtoffers van sociaal onrecht te identificeren (323). Lehmann denkt dan aan Bonhoeffer's werk in de slums van Berlijn, maar hij zal zeker ook hierbij het oog hebben op diens verblijf in het zwarte Harlem, een jaar tevoren. Bonhoeffer zo zegt Lehmann elders, bezat "... a remarkable kind of identity with the Negro community so that he was received there as though he had never been an outsider at all" (324). Als het waar is, is het nagenoeg onvoorstelbaar: een blanke duitse aristocraat temidden van het zwarte amerikaanse proletariaat, en dan nog zo, alsof hij er altijd bijgehoord had. Op geen enkele manier lijkt ons - om Lehmann nog een laatste keer aan het woord te laten - deze "capacity to see oneself and the world from a perspective other than one's own" (325) meer thuis te horen in een schets van het *typisch*-burgerlijke. Het was typisch Bonhoeffer, over wie we (alleen al fatsoenshalve) altijd met twee woorden zullen moeten spreken. In wat oude notities die W.D. Zimmermann over Bonhoeffer bewaarde, stond over hem: "Nah und fern zugleich, vornehm distanziert und aufgeschlossenbereit." (326) Bezit ook Bonhoeffer niet het geheim dat hij anderen toedacht?

HOOFDSTUK 2 GOD EN HET GELUK (BERLIJN, 1906-1927)

2.1. De eerste wereldoorlog en de keuze voor de theologie

Voor het gezin Bonhoeffer betekende 'augustus 1914' een overval op klaarlichte dag. Letterlijk: een vrolijk schuttersfeest in Friedrichsbronn moest plotseling worden afgebroken en de kinderen Bonhoeffer werden in allerijl naar Berlijn getransporteerd (1). Maar ook in meer cultuur-historische zin: de 'ongelijktijdige gelijktijdigheid' die het gezin belichaamde door in de 20e eeuw nog een voor-uitgeschoven post van de 19e eeuw te vormen, werd plotseling opgeheven. Men werd hardhandig tijdgenoot gemaakt; deelgenoot aan de crisis van de burgerlijke cultuur.

Want hoewel men Karl Bonhoeffer nooit als 'Aufklärungs'-optimist zou kunnen bestempelen, had hij evenmin deel aan de 'fin de siècle'-stemming, die aan de vooravond van de eerste wereldoorlog voor grote delen van zijn klasse kenmerkend was (2). Meer dan bij de schetsen van Jan Romein, zou hij zich thuis gevoeld hebben in de beschrijving van E.H. Maurer: "Die bürgerliche Generationen zwischen der Epoche der Französischen Revolution und den Zeitalter der Weltkrisen und Weltkriege gingen durchs Dasein in dem Bewusstsein, in einer stabilen und beinahe dauerhaften Gesellschaftsform zu leben." (3) De zich samenpakkende wolken heeft hij niet waargenomen; voor hem kwam de donderslag bij heldere hemel.

De weerslag van de culturele crisis op de politiek en omgekeerd, van de politieke crisis op de cultuur - zij lijken aan Karl Bonhoeffer te zijn voorbij gegaan. Thomas Mann, die in zijn hang naar decadentie en zijn enthousiasme voor de oorlog in dit opzicht wel als representatief kan gelden, werd met name vanwege dat eerste dan ook in het gezin Bonhoeffer kritisch bekeken. Meer voelde men zich thuis bij de heldere en evenwichtige Fontane, dan bij de ambivalente en 'cynische' - want zo werd Mann's ironie ervaren - auteur van 'het verval van een familie' (4). Voelde Karl Bonhoeffer zelf zich ook niet meer op zijn gemak bij de "betont einfachen Lebensstil" van zijn grootmoeder Babette Kalckreuth dan in het mondaine Berlijn (5)? Noch aan dit laatste, noch aan de 'Geist von 1914' die dit Berlijn in zijn greep kreeg, hebben hij en zijn gezin deel gehad. Hoe ook de oorlog, toen hij eenmaal was uitgebroken, als gerechtvaardigd werd beschouwd - als bij het uitbreken ervan één van de kinderen het huis binnenstormt en uitroept: "Hurra, es gibt Krieg!", staat haar, in plaats van een schouderklopje, een oorvijg te wachten (6). Het enthousiasme dat de 9-jarige Dietrich voor de eerste duitse successen aan de dag legt, zal wellicht pedagogisch getolereerd, maar politiek nauwelijks gedeeld zijn (7).

Hoe ver de oorlog in het begin ook leek, al gauw zette hij zijn stempel op het gezinsleven. De zorgvuldig afgeschermde privésfeer bleek niet bestand tegen die van de politiek. Een vluchtelingenfamilie, afkomstig van de oostgrens, werd bij de Bonhoeffers ingekwartierd en vormde zo een levend voorbeeld van burgerlijke ontworteling (8). De voedselsituatie werd, naarmate de oorlog vorderde, steeds nijpender, zodat men haastig verhuisde naar de Brückenallee, waar men wat kleinvee houden kon (9). Of er nu ook in het gezin Bonhoeffer van echte honger sprake is geweest? In elk geval was er zo-

veel schaarste, dat de kleine Dietrich in 1917 zich genoodzaakt voelde van "wahnsinniger Hunger" en "wahnsinniger Bauchweh" te spreken (10). Er kwamen berichten binnen over vermiste en gesneuvelde zonen van familieleden (11). Een neef kwam half blind terug van het front en vond een tijdlang onderdak bij het gezin Bonhoeffer (12). En - al is het niet uit militaire eerzucht of geestdrift, waarmee zij, evenmin als hun vader behept zijn, maar uit een in hun opvoeding gecultiveerd verantwoordelijkheidsgevoel - de broers Karl-Friedrich en Walter besluiten in 1917 dienst te nemen bij de infanterie (13). De ouders lieten ook nu vrijheid voor gehoorzaamheid gelden door hen te laten gaan, zonder gebruik te maken van relaties die er voor konden zorgen dat hun zonen niet bij voorbaat aan het front zouden worden uitgeleverd (14). Twee weken na het afscheid is Walter dood; nog voordat hij het westelijk front had kunnen bereiken hadden granaatsplinters het hem al gedaan.

Dit laatste overtrof alles: een wereld van geluk en evenwicht stortte ineen. De levenskracht van Dietrich's moeder scheen gebroken (15). Wekenlang verbleef ze - ziek van verdriet - bij buren, en voor een jaar was ze nagenoeg uitgeschakeld - ook als moeder (16). De indruk die dit bodemloze verdriet op Dietrich Bonhoeffer heeft gemaakt, vormde het vele malen versterkt echo van het gemis van zijn broer. Ook hij kwam nooit meer los van deze ervaring, en men kan zeggen dat zij beslissend geweest is voor zijn verdere leven. Want zij oversteeg verre de individuele afmetingen: er wankelde en viel een hele wereld. "Nu was het levenspatroon dat onverwoestbaar had geleken, geworteld in de natuur zelf van de wereld, verstoord, en de ziel ervan leek te zijn geweken." (17) Het geluk week voor de dood, het beheerste evenwicht voor de "wilde Schmerz" (18) van zijn moeder. Het grondvertrouwen dat het kind Dietrich Bonhoeffer bij zijn moeder dan tevergeefs zoekt, is dat van een heel tijdvak. De 'basic mistrust' die hij in plaats daarvan ervaart, tekent de eenzaamheid en ongeborgenheid van de mens op de drempel van een nieuwe eeuw, die begint als de kanonnen in 1918 zwijgen. "Zijn er hier te bruuske dingen gebeurd?", vraagt van den Berk, die vervolgens naar bewijzen zoekt die zijn stelling dat Bonhoeffer's moeder uiteindelijk een 'koude' vrouw is geweest kunnen ondersteunen (19). Inderdaad - er zijn te bruuske dingen gebeurd. Maar daarvoor hoeven we niet enkel te wijzen op het feit dat de kleine Dietrich te vlug van moeder's borst zou zijn gehaald (20). De moeder die hij ging missen was er namelijk één van europese afmetingen. *'Eenzaamheid' en 'angst' zijn zo gezien niet enkel de karaktertrekken van de persoonlijkheid van Dietrich Bonhoeffer, maar vormen die van een hele cultuur* (21).

"In deze dagen, nu hij besefte dat hij eenzaam was en de bitterheid van het verdriet proefde, ervoer Dietrich voor het eerst het mysterie dat we God noemen." (22) Aan de presentie van de gewelddadige dood van (eerst neven en broers van klasgenoten, later) zijn eigen broer, ontspringt Dietrich Bonhoeffer's religieuze ervaring, waaruit na verloop vam tijd een keuze voor de theologie geboren zou worden (23). Dood, eeuwigheid en God - dat zijn de werkelijkheden waar hij in deze tijd tot duizelens toe mee bezig is (24). Juist die realiteiten, welke in de 'burgerlijk-empirische' sfeer die in het gezin Bonhoeffer tot nog toe de voorgrond bepaald hadden (25) niet ter sprake konden komen, dringen zich nu aan hem op. En het christe-

lijk geloof dat, zij het op de achtergrond, toch deel uit maakte van de opvoeding? De vragen die zich naar aanleiding van de dood van Walter laten stellen, zakken door de bodem van de christelijke huisliturgie en van de vroomheid van zijn moeder heen. Ze zijn blijkbaar te groot voor een antwoord - maar blíjven ze daar niet om vragen? 'Religie' - dat is de vorm waarin de 12-jarige Dietrich Bonhoeffer zijn omgang met deze vragen van kosmische allure giet (26).

Twee jaar later spreekt hij openlijk over zijn neiging tot de theologie, en weer twee jaar daarna zal hij er zeker van zijn dat vak ook te willen gaan studeren (27). Hoezeer ook de diepste motieven voor deze keuze verborgen blijven (28), *het is niet de kerk, maar de cultuur geweest die hem tot de theologie heeft geleid* (29). Een oorlogservaring op afstand weliswaar: de dood van een broer, maar dichtbij gekomen in de ineenstorting van de moeder. Dat deze laatste gebeurtenis meegespeeld heeft in zijn keuze voor de theologie is waarschijnlijk, alleen al gezien de diepe teleurstelling die hij naar aanleiding daarvan onderging. Had zij haar leed niet in geloof moeten dragen? Dietrich vond van wel en zou zelf wel laten zien wat het geloof vermocht (30). Deze hooggespannen verwachting lijkt ons minder geboren uit eerzucht (31), dan uit de gesteldheid die Pascal een weddenschap op God deed afsluiten, "waarin het eindige moet gewaagd worden in een spel, waarin gelijke kansen van winst zijn en verlies, en waar het oneindige te winnen is" (32).

Noch van de kerk, noch van Christus is in die eerste fase van Bonhoeffer's 'theologische ontwikkeling' sprake, hoezeer beide ook in zijn latere denken een hoofdrol zouden spelen (33). De schok die de hele burgerlijke cultuur op haar grondvesten deed trillen, en waarvan het gezin Bonhoeffer als een seismograaf de beving had geregistreerd, was te groot, dan dat zij opgevangen zou kunnen worden door het christendom van de pruisische staatskerk. De Bonhoeffers bleven grootburgers, de kerk bekrompen. Dietrich's interesse daarentegen bleef aanvankelijk - geheel in de lijn van zijn traditie - "ganz weltanschaulich - philosophisch gefärbt" (34). Maar zou zijn filosofie in staat zijn te slagen, waar het geloof van zijn moeder had gefaald?

Hoe het antwoord op deze vraag ook uit zou vallen, ten grondslag aan welke beantwoording dan ook lag de grondervaring van ineenstortend geluk, waaraan de vraag naar God ontbrandde. In een brief van 21.5.1942 aan de familie Leibholz, waarin hij eerst tot dankbaarheid oproept voor het geluk dat rest, houdt hij hen tegelijk voor dat het ontbreken ervan desondanks niet tot wanhoop hoeft te leiden. "There are so many experiences and disappointments which make a way for nihilism and resignation for sensitive people. So it is good to learn early enough that suffering and God is not a contradiction but rather a necessary unity; for me the idea that God himself is suffering has always been one of the most convincing teachings of Christianity. I think God is nearer to suffering than to happiness and to find God in this way gives peace and rest and a strong and courageous heart." (35) Bonhoeffer zou zichzelf allerminst hebben willen uitsluiten van deze "sensitive people"; hij die wist wat hem uit handen geslagen werd en dan breeduit 'geluk' wilde noemen (36), had alle reden tot resignatie: De burgerlijke utopie van het beschermde geluk, deze "Ahnung eines besseren menschlichen

Zustandes" (Horkheimer), was tot droom van voorbije kinderjaren verklaard. Hij heeft haar nooit helemaal op willen geven; midden in de verschrikkingen bleef hij van geluk spreken, en dat voortdurend in samenhang met het burgerlijk gezin, of het nu dat van zijn ouders betrof of dat wat hij ooit zelf had willen vormen (37). "... wenn es Gott gefällt, uns ein überwältigendes irdisches Glück geniessen zu lassen, dann soll man nich frömmer sein als Gott und dieses Glück durch ubermütige Gedanken und Herausforderungen und durch eine wildgewordene religiöse Phantasie, die an dem, was Gott gibt, nie genug haben kann, dieses Glück wurmstichig werden lassen." - regels die midden in de oorlog (mei 1943) geschreven zijn en bij 'geluk' aan de armen van een vrouw willen laten denken (38). Nooit heeft hij dus het gat dat met de ineenstorting van de burgerlijke utopie geslagen is, willen opvullen met religie. Maar de vraag naar God zou voorgoed onder een dubbel voorteken staan. Zowel in een werkelijkheid beheerst door lijden en dood op God te stuiten, als in de sfeer van beschermd en bevoorrecht geluk - dat zou de uitdaging worden voor deze theoloog op de grens van twee werelden, waaraan hij evenveel deel had. *De simpele gelijkenis tussen God en het geluk*, zoals de burger van de Verlichting tot en met de cultuurprotestant die had gepostuleerd, *is voorgoed tot anachronisme verklaard*. Maar zou een christendom dat vrijuit had kunnen spreken, zonder tot verleng- en sluitstuk te zijn gemaakt van de filosofie van de burger (39), dat al niet lang zelf ook hebben gezegd? Bonhoeffer ontdekt nu "one of the most convincing teachings of Christianity" - ; in een preek, in Barcelona op 9.9.1928 gehouden, maakt hij de banden tussen God en het geluk los. Het christelijk geloof heeft immers meer met een kruis, dan met een kroon van doen? "Damit ist es wohl klar", zegt hij dan, "dass die Religion nicht die Erfüllung dessen gibt, was die Welt versagt, dass die Religion nicht Glückstifterin auf Erden ist, nein - mit der Religion ist das Unglück, die Unruhe, die Entsagung in der Welt mächtig geworden." (40)

De dood van Walter had het venster van het burgerlijk geluk voorgoed verbrijzeld. Het was een eerste steen geweest, er zouden er meer volgen. En het christelijk geloof? Het wist er blijkbaar van. Was het er ook op berekend?

2.2. Harnack en Barth - de crisis van de theologie en de theologie van de crisis

"... was bedarf der Mensch noch der Kunst unglücklich sein zu können, da es fortan in seine Macht steht glücklich zu sein?" Aldus vertolkt Groethuysen de houding van de zich emanciperende burger tegenover de religie - de kunst van het ongelukkig zijn (41). Naarmate de burger immers de wereld leert te beheersen, het toeval uit te bannen, en op zijn minst zijn eigen leven in eigen hand weet te houden, moet met het ongeluk ook God het veld ruimen. In elk geval zolang het goed - ja, beter gaat (42).

Ook de liberale burger uit het 19e eeuwse Duitsland zou zich in zo'n beschrijving herkennen kunnen. Maar - we hebben het al enkele malen gesignaleerd - in tegenstelling tot zijn franse klassegenoot had hij (nog) geen behoefte aan het doorsnijden van de band met de religie. Vandaar dat men in Duitsland een term gemunt heeft, die in

Frankrijk als een interne tegenspraak ervaren zou kunnen worden: 'liberale theologie'. En dat in een land dat geen liberale fase, noch in haar politieke, noch in haar economische ontwikkeling heeft doorgemaakt (43)! Het gedachtengoed van de 'Aufklärung', waarvan de dogma- en bijbelkritiek verder werd ontwikkeld; dat van het idealisme, waarvan Kant en Hegel de basis hadden gelegd waarop verdere uitbouw mogelijk was; de godsdienstfilosofie van Schleiermacher - zij vormen de grondstoffen waaruit de liberale theologen hun bouwsels optrokken (44).

Men kan - met H. Grass - globaal in de ontwikkeling van de liberale theologie een drietal fasen onderscheiden. Allereerst die waarin zowel de radicale kritiek van de links-, als de conservatieve speculatie van de rechts-hegelianen de toon aangaven (o.a. F.C. Baur, D.F. Strauss, A.E. Biedermann, R. Rothe); vervolgens het tijdvak dat door A. Ritschl werd gestempeld (met als de belangrijkste van zijn leerlingen: W. Hermann en A. von Harnack); tenslotte de periode waarin de godsdienst-historische school (W. Bousset, W. Wrede, J. Weiss) het meest van betekenis was. De hele ontwikkeling loopt uit op Ernst Troeltsch, die zowel haar belangrijkste vraagstellingen herneemt, als ook er tegelijkertijd in vast lijkt te lopen (45).

Kenmerkend voor heel de liberale theologie is haar poging tot een synthese van de twee grootheden, die wij tot nu toe niet anders dan als op gespannen voet met elkaar hebben beschreven: christendom en burgerlijke cultuur, waarbij de laatste bij uitstek belichaamd werd gezien in haar rijpste vrucht: de wetenschap. De bange vraag van Schleiermacher: "Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" (46) vormde haar voedingsbodem, en haar ontwikkeling vond plaats als een veelvoudig vervoegd en verbogen "neen" als antwoord. Dat is haar grandeur. Maar iemand als Dieter Schellong heeft ook gewezen op haar keerzijde. Waar is deze theologie meer geweest dan een theologie vóór het zich emanciperende (Schleiermacher), het resignerende (Ritschl) en met de ondergang bedreigde (Hermann) 'Bildungsbürgertum', behalve dat zij een dóór deze klasse beoefende theologie is geweest? Daar waar christendom een praktisch-zedelijk 'Diesseits'-geloof werd; Jezus een exemplarische persoonlijkheid; het Rijk Gods de binnen het bereik liggende horizon van de cultuur - daar lijkt deze theologie niet meer dan de religieuze ideologie (in de slechte zin van het woord) van de om zijn autonomie bezorgde burger. Daar waar binnen dit denken slechts filosofie, moraal en kunst van belang lijken, en politiek en economie niet lijken te bestaan - daar is deze theologie niet meer dan verlengstuk van de 'Bildungs'-idee. Hoe dichter de 20e eeuw in Duitsland nadert, des te duidelijker wordt dat de liberale theologie exponent is van een tweevoudig rand-fenomeen binnen de moderne samenleving. In de eerste plaats verdedigt zij tegenover de oprukkende secularisatie het christelijk geloof; vervolgens zoekt ze temidden van de zich industrialiserende cultuur naar overlevingskansen voor de persoonlijkheidscultuur. *Zo vinden tenslotte religie en 'Bildung' elkaar op dezelfde plaats: in een bedreigde innerlijkheid* (47). De angst om de aansluiting van het christelijk geloof bij de cultuur te missen resulteert in zo'n vergaande aanpassing, dat men verliest wat Schleiermacher redden wilde: het eigen karakter van het christelijk geloof. De religie wordt tot

verlengstuk van de cultuur, en voor men het weet is het een loopbrug geworden, waarover men van de een naar de ander overloopt. Het christelijk geloof dient als verfraaiing van het burgerlijk succes en als troost voor het burgerlijk falen, maar krijgt niet meer de kans een woord vóór zichzelf - en tégen de burger - te spreken. Het is dan ook deze, hier geschetste, ontwikkeling die Karl Barth op het oog heeft, wanneer hij spreekt over "der Prozess der *Verbürgerlichung* des Evangeliums" (48).

Zozeer liggen in de liberale theologie cultuur en christendom met elkaar verstrengeld, dat de wankeling van de één ook de ondergang van het andere lijkt te betekenen. God en het geluk zijn uitwisselbaar geworden, zodat ook de liberale theologie lijkt te bezwijken onder de schok van 1914.

Als Dietrich Bonhoeffer na een jaar Tübingen in 1924 in Berlijn komt studeren, belandt hij op een theologische faculteit, waarop haar stichter Schleiermacher nog een even groot stempel zet, als de man die de liberale erfenis de 20e eeuw heeft binnengedragen, Adolf von Harnack. Strikt genomen was deze geëmeriteerd, maar vanaf 1924 hield hij voor een select gezelschap studenten nog een college en een 'Seminar' kerkgeschiedenis - en ook Bonhoeffer is daarbij. Met R. Staats kunnen we zeggen dat Bonhoeffer bij geen andere docent zo intensief en doorlopend heeft gestudeerd dan bij deze 'éminence grise' van de liberale theologie (49). Minstens 6, misschien 9 semesters lang zit hij onder zijn gehoor, enkel onderbroken door een jaar Barcelona, totdat Harnack deze traditie in 1929 moet afbreken (50). Bij Bonhoeffer's promotie, in 1927 op het proefschrift 'Sanctorum Communio', klinkt in het dankwoord aan Harnack door wat deze voor de jonge theoloog heeft betekend: "Zu eng mit meiner ganzen Person verbunden ist da, was ich in Ihrem Seminar gelernt und verstanden habe, als dass ich es je vergessen könnte." (51) De woorden wijzen erop dat Bonhoeffer niet in de eerste plaats de theologische scholing die hij van Harnack ontvangen heeft op het oog heeft, maar bovenal denkt aan de persoonlijke betekenis die de man voor hem heeft gekregen. En dan hoeven we niet enkel te denken aan de familiaire betrekkingen die de Bonhoeffers met de Harnacks onderhielden en het feit dat deze nagenoeg om de hoek woonden in de professorenwijk Grunewald - hoewel dat ook niet zonder betekenis zal zijn geweest (52). Wanneer Harnack op 10 juni 1930 overlijdt en Bonhoeffer als een van zijn laatste leerlingen op de plechtigheid te zijner nagedachtenis het woord mag voeren, proeven we weer deze, het 'schoolse' overstijgende, persoonlijke betekenis van Harnack voor Bonhoeffer in zijn woorden: "Er kam uns nahe", zegt Bonhoeffer daar, "wie ein echter Lehrer dem Schüler nahekommt." (53) Hij wijst er dan bovendien op "dass Fragen innerlichster und persönlichster Art hier Raum fanden und in ihm einen immer bereiten Hörer und Beantworter erwarten durften" (54). *Harnack is Bonhoeffer's eerste theologie-leraar geweest, maar minder als schoolmeester dan als vader.*

Hoezeer we aan een vader-figuur moeten denken, blijkt uit het feit hoeveel Bonhoeffer in Harnack van zijn eigen vader herkent. "Er trat uns fragend an die Seite und in überlegenem Urteil gegenüber", heet het van Harnack (55) en: "Hier musste alles ganz wahrhaftig und ganz einfach zugehen" (56). Bonhoeffer kon op het 'Seminar' doen alsof hij thuis was. En als we over Harnack horen dat hij "eine

Schutzwehr gegen alle Verflachung und Verödung, gegen alle Schematisierung geistigen Lebens" belichaamde (57), denken we dan niet weer terug aan Karl Bonhoeffer, die zijn gezin voor het mondaine Berlijn wilde beschutten en die elke poging de menselijke ziel in kaart te brengen tot mislukken gedoemd wilde zien (58)? In Harnack vond Bonhoeffer in theologicis terug wat hij in zijn vader in psychologicis belichaamd vond: een 'Gebildete' uit een eeuw, waarvan Bonhoeffer's jonge generatie nog slechts iets vermoeden ("ahnen") kon, maar waarmee in deze "Persönlichkeit" nog "Berührung" mogelijk was (59). We vinden typische trekken terug in het portret dat Bonhoeffer van Harnack schildert. Bijvoorbeeld: ook Harnack wist wat 'zwijgen voor het geheim' was. Als het over God ging, nam deze theoloog uiterste terughoudendheid in acht: "Es entsprach seiner Art, hier nur wenig zu sagen, lieber viele Worte zu wenig, als in diesen Dingen ein Wort zuviel." (60) En niet alleen in zijn vroomheid, ook in zijn wetenschappelijkheid was Harnack een tweede vader. In de herdenkingsrede roemt Bonhoeffer hem dan ook als een vijand "aller unechten Bildung in der Wissenschaft, aller festgelegten Engherzigkeit" (61). En toen Harnack nog leefde had Bonhoeffer het ook eens aan hemzelf geschreven, wat hij van hem had geleerd: "... christlicher Selbstbescheidung in Theologie und Leben" (62).

Maar 'Bildung' hield toch niet enkel bescheidenheid, maar ook kennis in? Ook wat dit laatste betreft blijft Bonhoeffer levenslang zijn erkentelijkheid aan Harnack betuigen. Want behalve vader-figuur was Harnack in het 'Seminar' ook schoolmeester geweest en hoe. Kerkhistorie en dogmengeschiedenis werden er met een scherp, historisch-kritisch geschoold geweten beoefend, zodat alleen de waarheid recht van spreken kreeg. Geen heilig huisje of valse schroom werd daarbij ontzien. En wanneer Bonhoeffer in 1942 Bultmann's 'ontmythologiseringsprogramma' verwelkomt - ondanks de bedenkingen die hij er bij blijft houden - schrijft hij: "Er hat gewagt zu sagen, was viele in sich verdrängen (ich schliesse mich ein), ohne es überwunden zu haben. Er hat damit der intellektuellen Sauberkeit und Redlichkeit einen Dienst geleistet." Is het dan verwonderlijk dat hij zich in dit verband weer herinnert leerling van Harnack te zijn (63)?

Dat het niet in de eerste plaats de vakwetenschappelijke bekwaamheid van de kerk- en dogmenhistoricus Harnack is geweest die hem heeft aangetrokken, blijkt bovendien uit het feit dat Bonhoeffer aan Harnack's wens bij hem te habiliteren, geen gehoor heeft gegeven. Bonhoeffer's voorliefde gold veeleer de systematisch theologie - en dat verwondert ons niet gezien de achtergrond waartegen we zijn keuze voor de theologie hebben geplaatst (64), - zodat hij verder studeerde bij de hem persoonlijk veel minder nabije Reinhold Seeberg (65). Maar leerling van Harnack is Bonhoeffer gebleven en dan vooral in deze zin, dat hij in Harnack theologisch kennis heeft gemaakt met het tijdvak waarin hij ideëel en cultureel wortelde. Van de ene vader, Karl Bonhoeffer, kon hij dit niet verwachten. Hoezeer diens zwijgen ook een 'zwijgen voor' betekende, theologie betekent nu eenmaal: spreken over God - en dat deed Karl Bonhoeffer niet. Harnack, hoe terughoudend ook, wel. Hij vertegenwoordigde in het tijdvak voor 1914 de bestaanswijze waarnaar Bonhoeffer in het tijdvak na 1914 op zoek ging: "Adolf von Harnack - und das war uns das Grösste - war Theologe, bewusster Theologe" (66). Daar moet het selecte gehoor op

de 15e juni 1930 in de Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft van hebben opgekeken: dat deze jonge man naar de theoloog achter de historicus, naar het christendom achter diens cultuur verwees. Maar daarin zag hij nu de betekenis van deze tweede vader liggen: in dat waar zijn eerste vader over zweeg. "Er meinte, dass im heiligen Geiste des Christentums aller Zeitgeist seine Bestimmung fände, und dass die Botschaft von dem Vatergott und dem Menschenkind ewiges Recht und somit Recht auf uns habe." (67) De liberale taal waarin Bonhoeffer hier over Harnack spreekt, ligt hemzelf inmiddels wat onwennig op de tong; zo is hij niet meer gewend te spreken. Hoorden deze woorden niet eerder thuis in de vorige eeuw dan in het jaartal waarin ze worden uitgesproken? De vooruitgangs-gedachte waaraan Harnack "unerschütterlich" is blijven vasthouden (68); het christendom als de "alleinige Grundlage aller sittlichen Kultur" (69); na de catastrofe van 1914, temidden van een cultuur die het christendom tot randverschijnsel degradeert, klinkt dit gedachtengoed als een anachronisme. Voor de inhoud van zijn theologie kon Bonhoeffer niet meer op Harnack rekenen. Maar diens grondhouding als theoloog - "bewusster Theologe" - heeft hij zich eigen gemaakt.

Voor theologische inhoud leek Bonhoeffer eerder terecht te kunnen bij Harnack's tegenvoeter: Karl Barth. Hier geen synthese meer tussen christendom en cultuur, maar breuk; geen continuïteit, maar crisis. Ook hij stond, evenals Harnack, voor een tijdvak, maar nu dat van na 1914. Zijn theologie wilde een eind maken aan de crisis van de liberale theologie door een theologie van de crisis. Was de God van de eerste een sentimentele God geworden, die enkel nog 'ja' wist te zeggen, die van de dialectische theologie toornde, en zei 'neen' - en als hij nog 'ja' zei, dan enkel door dit 'neen' heen - tegen de cultuur en de religie, de moraal en de kerk, waarmee de burger zichzelf had willen rechtvaardigen. God laat zich niet gebruiken als verlengstuk, als legitimatie. Hij laat zich niet op de noemer brengen van welke synthese dan ook; Hij is de 'ganz Andere', die zich aan elke greep onttrekt. Hij oordeelt, waar wij bevestigen, Hij breekt af, waar wij opbouwen (70). Dat wat de argeloze burger nog van zijn religie, van zijn 'geluk-en-God' in handen had, werd hem door de theologie van Barth uit handen geslagen - zo de geschiedenis dat zelf al niet had gedaan.

Barth zelf legt er de nadruk op dat zijn 'ontdekking' een theologische is geweest, zowel naar strekking als naar oorsprong. Als predikant en als exegeet, en niet als cultuurfilosoof heeft hij zijn 'Römer-brief' geschreven (71). Maar dat de aanleiding tot en achtergrond van zijn omwenteling dezelfde is geweest als die Bonhoeffer tot zijn keuze voor de theologie hebben gebracht - de eerste wereldoorlog - , blijkt uit hetgeen we in de biografie van Eberhard Busch te lezen krijgen. Hij beschrijft de ontzetting die Barth beving, toen deze het manifest onder ogen kreeg, ondertekend door 93 duitse intellectuelen op de 1e augustus 1914, waarin de oorlogspolitiek van de keizer en de kanselier werd ondersteund, en hij daar ook de naam van de zo door hem bewonderde Harnack aantrof (72). Zozeer was christendom verlengstuk van cultuur geworden, dat religie en wetenschap "restlos sich in geistige 42cm Kanonen" konden veranderen. "... eine ganze Welt von Exegese, Ethik, Dogmatik und Predigt, die ich bis dahin für grundsätzlich glaubwürdig gehalten hatte, kam da-

mit und mit dem, was man damals von den deutschen Theologen sonst zu lesen bekam, bis auf die Grundlagen ins Schwanken", schrijft Barth later over deze tijd (73). Dezelfde wereld die voor de jonge Bonhoeffer in het verdriet van zijn moeder ineenstortte, viel voor de oudere Barth met dit manifest ineen. We spraken bewust over een 'aanleiding' en niet over een 'oorzaak'. Barth's wending laat zich niet *verklaren* uit haar cultuur-historische horizon, maar tegen de achtergrond ervan *verstaan*. We vinden ons hierin gesteund door Bonhoeffer zelf, die in zijn college over 'Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts' er op wijst dat deze wending zich reeds vóór de oorlog bij mensen als Overbeck, Blumhardt en Kutter - allen leermeesters van Barth - , "die den Bankerott der sogenannten höchsten Kulturwerte schon längst vorbereitet hatten", had aangekondigd (74). Barth komt niet uit de loopgraven, maar van een zwitserse dorpskansel, zegt hij; dat neemt niet weg dat hij - en wij kunnen met hem instemmen - moet toegeven: "Auch Barth ist durch das Erlebnis des Krieges mittbestimmt." (75) Diens vroege theologie is crisis-theologie geweest, voorzover ook zij deel had aan het crisisbewustzijn waarin de burgerlijke cultuur op dat moment gevangen was. Zij ging er niet in op, maar de naam Dostojevski komt te vaak in het register van de Römerbrief voor; de pathetische toon waarin het boek geschreven is herinnert teveel aan het expressionisme; de crisis van en over de cultuur die het beschreef, doet teveel de nabijheid van Spengler vermoeden - dat dat wij zouden kunnen zeggen dat zij er buiten om is gegaan (76).

We zouden - met Dieter Schellong - deze vroege dialectische theologie anti-burgerlijk willen noemen, voorzover de breuk tussen burgerdom en christendom er bewust in is gethematiseerd (77). "Hier sehen wir", aldus Schellong naar aanleiding van een passage uit de 'Römer-brief', "wie Barth auf Kollisionskurs geht - nicht nur zur Anpassung der Theologie an das Bürgertum, sondern zum bürgerlichen Bewusstsein selber und damit zur bürgerlichen Welt, wie sie von diesem Bewusstsein erfasst werden soll." (78) En dat hier een aanval over de hele linie werd ondernomen, toont m.n. het recente Barth-onderzoek (F.W. Marquardt, U. Danneman, M.E. Brinkman) aan. Niet enkel de eerste wereldoorlog en de politiek, maar ook de tijd ervoor en haar economie nodigden Barth tot een anti-burgerlijke stellingname uit. "Wir würden - im Negativen allerdings sicherer als im Positiven - heftig antibürgerlich", schrijft Barth over zijn confrontatie met het proletariaat van Safenwil (1911-1921) en zijn kennismaking met het (religieuze) socialisme van Kutter en Ragaz (79).

Barth's theologie moet, toen Bonhoeffer er in het wintersemester van 1924/25 kennis van nam, meteen indruk op deze burgerzoon gemaakt hebben. Dat is aan zijn gespreks- en briefthema's uit die tijd te merken (80). Maar betekende deze 'ontdekking van' meteen een 'bekering tot'? Bethge suggereert dit in zijn biografie, en laat Bonhoeffer van meet af aan als 'propagandist' van Barth's boeken en - zij het een kritische - 'bondgenoot' van zijn theologie optreden (81). Dietrich's neef Hans Christoph von Hase, door Barth tot de theologie aangetrokken en in die tijd eveneens theologisch student, schrijft echter: "... von einer Art theologischer Jüngerschaft Dietrichs konnte gewiss nicht die Rede sein." (82) Bonhoeffer was naar zijn indruk ook toen zo sterk en onafhankelijk met zijn eigen vraagstellingen be-

zig, dat hij zich niet - zoals menig gefascineerd theologie-student toen wel deed - liet overhalen naar Münster te gaan om Barth college te horen geven (83). Reinhold Staats wijst er bovendien op, dat in 'Sanctorum Communio', het boek waarmee Bonhoeffer zijn academische studie afsloot, Barth niet alleen een geringe rol speelt, maar bovendien nog kritisch benaderd wordt ook (84). Pas sinds 1930 ziet Staats een kentering optreden in Bonhoeffer's houding tegenover Barth; dan eerst constateert hij een toenadering, die tegelijk een verwijdering van Harnack betekent (85). Wij wachten ons er dus voor om van Bonhoeffer van meet af aan een 'barthiaan' te maken.

Want - en we proberen naar redenen te zoeken - was de Bonhoeffer niet nog teveel burger, om zich zomaar aan een anti-burgerlijke theologie gewonnen te geven? Dietrich Bonhoeffer: "jemanden, der ein intensives philosophisches Studium betrieben und sich auch mit den moderne Methoden der damaligen historisch-kritischen Wissenschaft vertraut gemacht hatte; der nicht wie die Mehrzahl der jungen Barthianer als krisenbewegter Jungendbündler kam; kein aus der Bahn geworfener; kein gegen seine Erziehung rebellierender ehemaliger Pietist" (86); hij bleef zoon van Karl Bonhoeffer en leerling van Adolf von Harnack of, zoals hij het zelf zegt: geen domkop, die uit zichzelf de grond verlaat, waarin hij geworteld is (87).

Maar was ook hem, deelgenoot aan de burgerlijke cultuur in de crisis, niet de grond onder de voeten weggeslagen? Had de crisis van de theologie hem niet meer in handen van de theologie van de crisis moeten drijven? Want hij had meer van een "krisenbewegter Jugendbündler" dan Bethge ons hier wil doen geloven.

2.3. De jonge generatie

Gedurende Advent 1940 roept Bonhoeffer in een rondzendbrief aan zijn leerlingen de vorige oorlog nog eens in herinnering. Hij beschrijft 'm als een "Zeitwende ohnesgleichen", in termen die ons aan Barth's reactie op het intellectuelen-manifest doen herinneren. "Eine ganze Art zu denken und zu leben war umgestürzt, etwas völlig Neues an ihre Stelle getreten" (88), lezen we over de breuk in de cultuur, die we in de voorgaande paragraaf hebben beschreven. Nu richt zich onze aandacht echter op wat er verderop staat, over de tijd ná de eerste wereldoorlog: "Der Umbruch der Zeit ist geblieben, ja er hat sich in immer neuen Phasen verschärft und verdeutlicht." (89) De rustige tijden waar Karl Bonhoeffer op had gehoopt, zijn voorgoed verleden tijd geworden. De kanonnen zwegen weliswaar in 1918, maar hun veelvoudige echo's bleven weerklinken.

Een verloren oorlog, de november-revolutie, hoge herstelbetalingen - zij vormden de uitgangssituatie voor het Duitsland na Versailles, 1919. De hoop op de opbouw van een nieuwe wereld moest het afleggen tegen de lasten van de oude. "Die Nachwehen des Krieges", verzucht de vader uit Bonhoeffer's drama-fragment. "Ja, die Nachwehen des Krieges", bevestigt de moeder (90). Economisch bankroet, politiek - ondanks het democratisch statuut van de Republiek van Weimar - een uiterst wankel evenwicht (91). Conservatieve nationalisten die terugverlangden naar de absolutistische monarchie, liberale sociaal-democraten die zich voor het eerst oriënteren wilden op de westerse politieke traditie, communisten die een revolutie naar

russisch model voorstonden; de "normale Friedensverhältnisse" waarin Karl Bonhoeffer zijn werk aan de kliniek hervat (92) berusten op het compromis van deze groepen.

De nasleep van de oorlog laat zich ook in het gezin Bonhoeffer goed voelen. Behalve de lege plek die Walter achterlaat en het feit dat Karl-Friedrich als sceptisch socialist uit de loopgraven terugkeert (93), is er de hongerblokkade die er voor zorgt dat ook Dietrich Bonhoeffer in 1930, in een toespraak in New York, uit eigen ervaring kan spreken als hij het einde van de oorlog "the beginning of a new epoch of suffering and grief" noemt (94). Op straat ziet hij wat ondervoeding betekent, op weg naar school passeert hij de brug waar 's nachts mensen een eind aan hun leven hebben gemaakt (95). "These impressions were hard for young boys", laat hij weten (96). De verontwaardiging over het verdrag van Versailles, waarbij Duitsland als de hoofdschuldige van de oorlog werd aangemerkt, verdubbelde de last van dit alles nog, ook voor de jonge Bonhoeffer (97).

Maar hoe hard ook Dietrich Bonhoeffer met de gevolgen van de oorlog werd geconfronteerd, het bleven voor hem de naweeën van een gebeuren waar hijzelf slechts op afstand deel aan had gehad, in tegenstelling tot zijn oudere broers. Deze gelaagdheid in de generaties is - tot aan 1933, toen dit soort onderscheidingen van geen belang meer bleken te zijn - van grote betekenis geweest voor zijn zelfverstaan (98). Al in een voordracht in Barcelona verdeelt hij de jonge generatie als geheel in vier afzonderlijk "geistige Generationen". Hij onderscheidt ze al naar gelang hun ontwikkeling en bewustwording vóór, in en vlak ná (in de revolutietijd) de oorlog heeft plaats gevonden, terwijl de jongeren die oorlog en revolutie slechts van horen zeggen kennen, een aparte generatie vormen (99). En dat wat Bonhoeffer in deze voordracht verzuimt te doen, doen wij hier maar: hemzelf onderbrengen in de derde generatie, die "in der Zeit des Zusammenbruchs wach und reif" geworden is, en waarvan hij constateert dat er een onzichtbare scheidslijn is tussen hen die in de oorlog betrokken zijn geweest (zoals zijn oudere broers) en de generatie waartoe hij zelf behoort. De eersten hebben immers - zo constateert hij vier jaar later - de dood voor ogen gehad, en dat is voor altijd aan hen te merken. Bonhoeffer voelt de verholen spot in het gelaat van deze door de dood getekenden over de jonge onervarenen, waartoe hij zichzelf moet rekenen (100).

Wat betekent deze generatiekloof nu voor Bonhoeffer's zelfverstaan? Een versterking van het crisisbewustzijn. Niet de oorlog maar de revolutie, niet de schok zelf maar haar naweeën, niet de dood maar de ziekte bepalen immers de sfeer waarin zijn bewustwording plaatsvindt? "Alles Feste ist erweicht, alles Sichere unsicher, alles Selbstverständliche fragwürdig geworden", schrijft hij in Barcelona over de geestelijke revolutie die het revolutie-jaar met zich meebracht (101). De oorlogsgeneratie had het oude in verantwoordelijkheid te verdedigen, de revolutiegeneratie moest het nieuwe van de grond af opbouwen, zonder daarbij nog op het oude te kunnen leunen. "So würden die Jüngeren eben aus diesem Gegenüber mit den älteren Brüdern dahin geführt, selbst schöpferisch zu gestalten, nicht so sehr das Gegebene verantwortlich zu tragen und auszuhalten, als frei *eine eigne Form des Lebens aus radikaler Kritik heraus* zu schaffen (curs. fdl)" (102). Het beroep op de burgerlijke traditie

van vóór 1914 bij deze hernieuwde opbouw doorzien Bonhoeffer en zijn jonge generatie als tevergeefs. Want de oorlog is geen ongelukkig incident geweest, maar de uitkomst van een lang proces. "Der verlorene Krieg machte eine latente Krise offenbar", schrijft hij in 1933: een cultuurcrisis (103).

Hoe laat deze zich beschrijven? Bonhoeffer brengt haar op een drietal noemers. Allereerst signaleert hij de triomf van de dingen over de mensen, de machine over haar maker, de techniek over haar ontwerper; vervolgens de machteloosheid van de politieke, godsdienstige en wereldbeschouwelijke ideologie in haar totaliteit; tenslotte de betekenisloosheid en de vereenzaming van de enkele mens temidden van de massa. "Die Masse und die toten Dinge schienen als Sieger aus diesem Zusammenbruch hervorgehen zu sollen", concludeert Bonhoeffer in hetzelfde essay, en hij probeert daarmee in één greep zowel de gevolgen van de versnelde industrialisatie als die van de haastige militarisering sinds het einde van de 19e eeuw in Duitsland te omvatten (104). Op de 'Bildungsbürger' hoeft de jongere in zijn schepping van een nieuwe levensvorm niet meer te rekenen: "Die individualistische gebildete autonome Persönlichkeit und die von der Wirklichkeit gelöste Idee haben Bankrott gemacht." (105) Voor de jonge generatie betekent dit dat zij zich "einigermassen alleingelassen und auf sich selbst gestellt vor (fand)" (106). Zij is de grond onder haar voeten kwijt, en ook Bonhoeffer rekent zichzelf tot haar wanneer hij in Barcelona zegt wat haar te doen staat: "... und nun heisst 's sich selbst den Flecken *Erde* zu suchen, auf dem man stehen will." (107) Maar houdt hij met het voorzichtige "einigermassen" toch niet een slag om de arm? Precies zoals hij zich voor Barth liet winnen zonder ooit 'barthiaan' te worden? De deur die Bonhoeffer later nog eens wagenwijd zal openzetten naar zijn traditie toe (108), laat hij hier op een kier. Maar wel zo klein, dat er geen weg terug meer mogelijk lijkt. De revolutiejongere Dietrich Bonhoeffer lijkt zich door zijn afkomst uit het 'Bildungsbürgertum' in de steek gelaten te voelen.

Dit - maar ook het genoemde "einigermassen" - laat zich illustreren aan de houding die hij inneemt tegenover de jeugdbeweging. Deze was in het begin van de jaren negentig van de 19e eeuw in Duitsland ontstaan en speelde, tot aan haar 'Gleichschaltung' met de nationaal-socialistische jeugdorganisatie, een rol als protestbeweging tegen de burgerlijke cultuur. Zij vormde een tegencultuur waarin de zoon opstond tegen de vader, een uit zijn voegen gebarsten burgerlijk gezinsconflict (109). Tegenover de stad plaatste de jeugdbeweging het land, tegenover rationalisme en materialisme natuurmystiek en de romantiek van het kampvuur. Niet de massa maar de gemeenschap, niet het individualisme maar de vriendschap stonden voorop. En of het nu de voor-oorlogse 'Wandervögel' en hun protest tegen de keizerlijke machtstaat of de na-oorlogse jeugd-bonden en hun afkeer van de republiek van Weimar betrof: in beide gevallen toonde zich de teleurstelling in en de afwending van de heersende economische en politieke cultuur. Niet dat de jeugdbeweging daarmee een eenheid vormde. Men vond er een mengeling van socialistisch en nationalistisch, militaristisch en pacifistisch gedachtengoed (110). Desondanks kan men van 'beweging' in het enkelvoud spreken, voorzover zij in haar geheel de breuk met de burgerlijke cultuur in een

gelijkgericht protest tot uiting bracht. En bovendien: hoe slecht ook op de keper beschouwd het gedachtengoed van de jeugdbeweging zich onderling verdroeg - nooit werd de confrontatie politiek uitgekristalliseerd (111).

In de zomer van 1919 treedt Dietrich Bonhoeffer toe tot de padvinderij, dan zowel in stijl als in organisatie onmiskenbaar onderdeel van de jeugdbeweging (112). Het bevalt hem er schijnbaar uitstekend, maar niettemin komt er aan zijn lidmaatschap na een jaar alweer een einde. Men kan - met Bethge - slechts gissen naar de redenen voor de kortstondigheid van deze verbindtenis. Stonden hem toen al bepaalde militaristisch getinte radicaliseringstendenzen tegen? Of vond hij het, ambitieus als hij was, gewoon zonde van zijn tijd en, individualist die hij was, benauwend vanwege het collectieve karakter? Uit het feit dat geen enkele van Dietrich's broers en zusters zich intensief heeft ingelaten met welke organisatie van de jeugdbeweging dan ook, mogen we echter afleiden dat vooral de gezinsachtergrond hier bepalend is geweest. Bethge wijst er op dat het demonstratieve protest van de jeugdbeweging tegen de kleinburger er niet werd gedeeld en dat de uitbuiting van de vader-zoon problematiek in het gezin geen voedingsbodem vond (113). De hier ervaren vorm van burgerlijkheid vormde blijkbaar geen broedplaats van frustraties, zodat zij ook niet tot doelwit van protest gekozen hoefde te worden (114).

Maar dit verheldert enkel het "einigermassen" van hierboven. Want ook Bethge moet toegeven dat men in het gezin Bonhoeffer immuun is geweest voor invloeden van de jeugdbeweging en dat het Dietrich was die zich hiervoor het meest heeft opengesteld (115). Deze verraadt dan ook in zijn latere theologisch werk niet alleen kennis van en kritiek op, maar ook sympathie voor de jeugdbeweging. En hij zal niet aan zijn padvinderij gedacht hebben, toen hij in 1930 in New York melding maakte van de avond die hij - "not a long time ago" - had doorgebracht met een groep jonge mensen van de duitse jeugdbeweging (116). Hij verhaalt van het kampvuur dat aangelegd werd, "far away from the noise and bustle of the city", en van de jongeman die opstond om te spreken van de liefde voor zijn vaderland en de sterrenhemel, die de volkeren omvat, behalve ook van de wens dat al deze volkeren eens als broeders zouden samenleven. "When he finished all the boys and girls raised their hands as a sign that they were willing to work for this peace everyone in his place, for the peace in the country and the world. Than we sat down and while the fire was burning out we sang our most beautiful folks songs about the love of our country and the peace of all mankind. With the deep understanding of our great task before us we went home." (117) Het kan geen buitenstaander zijn, die de sfeer en de toon van de jeugdbeweging zo raak weet te schetsen als hier gebeurt. Heeft hij toch niet meer deel aan deze jonge generatie die zich tot taak had gesteld te slagen waar hun ouders hadden gefaald gehad, dan zijn kortstondige lidmaatschap doet vermoeden?

Maar meer nog dan zijn biografie, steunt ons zijn theologie in deze veronderstelling. "Gemeinschaft als die Basis allen Lebens", zo klonk volgens Bonhoeffer de proclamatie van de jeugdbeweging in de na-oorlogse jaren, op zoek naar nieuwe geborgenheid nu die van de vaderen vals gebleken was (118). *Dit toverwoord van de jeugdbeweging*

werd sleutelterm in Bonhoeffer's vroege theologie. "Die Gemeinschaft ist selbst eine Offenbarungsform Gottes: Gott is bei uns solange es Gemeinschaft gibt", horen we hem in Barcelona zeggen (119). En in het college over 'Das Wesen der Kirche' beluisteren we in de woorden: "Theologisches Denken gibt es nur in bezug auf Gemeinschaft" (120) een theologisch program, waarvan het proefschrift "Sanctorum Communio" als manifest mag gelden.

2.4. Bedreigde 'Bildung'

Maar niet enkel van de jonge generatie, ook van het 'Bildungsbürgertum' als zodanig laat zich zeggen dat het eenzaam om 'Gemeinschaft' riep nu het temidden van een cultuur moest verder leven, die naar haar oordeel die naam niet meer waard was. Niet alleen Dietrich Bonhoeffer, ook op zijn ouders sloeg de sociale koude neer.

De industrialisering van Duitsland werd na de oorlog in versterkte mate doorgezet. Urbanisering, technificering en kapitalisering van de samenleving was het gevolg. Een modernisering die zich in Duitsland des te scherper aftekende en des te schokkender voltrok, naarmate men er nog meer wortelde in het voor-oorlogse levensklimaat (121). En dat laatste gold bij uitstek voor het 'Bildungsbürgertum'. Fritz K. Ringer beschrijft in zijn 'The Decline of the German Mandarins' (122) het desoriëntatieproces waarin de duitse academische klasse vanaf 1870, toen Duitsland zijn achterstand versneld ging inhalen, terecht kwam. Samenvattend: "By the early 1920's, they were deeply convinced that they were living through a profound crisis, a 'crisis of culture', of 'learning', of 'values', or of the 'spirit'" (123). Dit algehele crisisbewustzijn werd gevoed uit vele bronnen. Economisch bijvoorbeeld, werd deze klasse in het bijzonder bedreigd door de desastreuze inflatie die met de herstelbetalingen samenhing (124). En terwijl hier degene die wist het geld te laten rollen - de zo verfoeide bourgeois - de 'Bildungsbürger' te slim af was (125), veroverden pragmatische politici en technocraten de posities in de samenleving, die hij - m.n. in het onderwijs en het bestuur - zolang gedomineerd had (126). Maar was geld en prestige voor een echt 'Gebildete' ooit van doorslaggevend belang geweest? Gevaarlijker achtte hij dan ook de culturele bedreiging waaraan Duitsland in haar geheel en hij, als cultuurdrager in het bijzonder (127), werd blootgesteld. Wat bleef er over van zijn humaniteits-idee? 'Goethe met machines' of: 'Zarathustra en de industrie', dat waren de thema's van de filosofie van de techniek in de jaren twintig en dertig (128). 'Ganzheit' - heette het ideaal van een heel tijdperk zo? Een gedeelte uit Robert Musil's "Der Mann ohne Eigenschaften" (1930) illustreert de ondergang van het subject in een diffuse wereld:"'Man muss es schätzen wenn ein Mann heute noch das Bestreben hat, etwas Ganzes zu sein', sagte Walter. 'Das gibt es nicht mehr', meinte Ulrich. 'Du brauchst bloss in eine Zeitung hineinzusehen. Sie ist von einer unermesslichen Undurchsichtigkeit erfüllt. Dat ist die Rede von so vielen Dingen, dass es das Denkvermögen eines Leibniz überschritte. Aber man merkt es nicht einmal; man ist anders geworden. Es steht nicht mehr ein ganzer Mensch einer ganzen Welt gegenüber, sondern ein menschliches Etwas bewegt sich in einer allgemeinen Nährflüssigkeit.'" (129) Men hoeft maar in herinnering te roepen hetgeen Karl Bonhoeffer onder 'Bildung' ver-

stond en men kan instemmen met de conclusie die Peter Sloterdijk aan het bovengeciteerde roman-fragment verbindt: *hier heeft zich het traditionele begrip van het burgerlijk individu, dat in zichzelf een ondeelbare eenheid wil vormen, in het Berlijn van Weimar opgelost* (130). "Das Universum wird zum Multiversum und das Individuum zum Multividuum - einem vielfach geteilten", schrijft dezelfde auteur, nu naar aanleiding van een cabaret van de expressionist Ernst Toller, eveneens uit de tijd van Weimar. Een terugkeer tot de eenvoud van een naief 'ik' dat vanuit één perspectief in betrekking staat tot een helder gestructureerde wereld blijkt niet meer mogelijk te zijn (131). Op deze omwenteling in het individuele zelfverstaan bleek het denken van de 'Bildungsbürger' niet gebouwd. Ook dat van de Bonhoeffers niet.

Men woonde in Berlijn tijdens de republiek van Weimar. Maar is dat hetzelfde Weimar dat bijvoorbeeld Peter Gay ons beschrijft in zijn 'Weimar Culture' (132)? Hadden de Bonhoeffers deel aan het Berlijn van Bertold Brecht en Kurt Weil, van dadaïsme en expressionisme, van film en cabaret? "... ein dumpfes Gefühl von der Unfestigkeit der Dinge drang in die Seelen ein, ein Gefühl des Substanzmangels, der Relativität, des beschleunigsten Wechsels und des unfreiwilligen Flottieren von Übergang zu Übergang." - zo omschrijft Sloterdijk het levensgevoel waarin deze culturele bloei wortelde (133). Het lijkt totaal vreemd aan dat van Berlijn-Grunewald. Ook daar deed men aan cultuur, en hoe. Maar dan in de opera en de concertzaal, en niet in het cabaret en de cinema. Met het medium film heeft Dietrich Bonhoeffer tot op het laatste toe moeite gehad (134), en als hij op de vleugel eens moderne muziek speelde, dan als grap of persiflage (135). Voor het expressionisme interesseerde hij zich nauwelijks, en als zijn studiegenoot Helmut Rössler hem eens gedichten van Franz Werfel voorleest is hij verrast: hij kent ze niet (136). Ruth Zerner heeft gelijk als ze zegt dat geen stad Bonhoeffer zo gevormd heeft als Berlijn, maar dat het artistiek modernisme van de Weimar-avantgarde nauwelijks in de uitgebalanceerde sfeer van huize Bonhoeffer binnen heeft kunnen dringen (137). Hoe kon het ook anders, kunnen we er aan toevoegen, wanneer we Richard Huelsenbeck in zijn eerste Da-da-rede in het Berlijn van 1918 horen zeggen: "Alles soll leben - aber eins muss aufhören - der Bürger ..." (138). De Bonhoeffers zullen ook bedoeld zijn. Maar of de woorden hen bereikt hebben? Het zwaartepunt van hun leven lag immers in het academische Berlijn (139)? En een wereld lag er tussen het Berlijn van Grunewald en het Berlijn van de cabarets en café's aan de Kurfürstendam.

Maar niet voor niets hebben we de kinderen Bonhoeffer tot de jonge generatie gerekend; dat dit andere Berlijn aan hun ouders voorbij ging, betekent dan ook niet dat dat bij hen ook het geval was. "Ik geloof dat Berlijn de stad is waar op dit moment op cultureel gebied het meest te beleven valt ...", zegt bijvoorbeeld Klaus Bonhoeffer al in 1919, en hij zal daarbij niet enkel aan het museum en de opera gedacht hebben (140). Dietrich Bonhoeffer heeft het theater van Max Reinhardt bezocht (141) en weet in 1930/31 ook wie Ernst Toller is, meer nog, hij weet hem zelfs te waarderen (141). Tenslotte blijkt hij in zijn christologie-colleges ook op de hoogte te zijn van het werk van de schilder George Grosz, de satiricus van Weimar (142). Wanneer men zegt: de Bonhoeffers kònden eenvoudig niet

men
om dit Berlijn heen, zegt dus te weinig; zij wilden er ook niet om heen. Betekende 'Bildung' niet: "offener Geist, auch für Neues" (143)? Maar ook de welwillende interesse die hiermee verklaard zou zijn, lijkt ons nog te weinig. Wij zouden verder willen gaan en wijzen op een verwantschap die de burgerlijkheid van Dietrich Bonhoeffer verbindt met de anti-burgerlijkheid van de cultuur van Weimar. "The German Dada movement had its roots in the perception (...) that it was complete nonsense to believe that spirit or anything spiritual ruled the world. Goethe in bombardments; Nietzsche in knapsacks; Jesus in trenches" - woorden van de zojuist genoemde George Grosz (144). De esthetische traditie waarin deze was opgegroeid, was met de catastrofe van 1914 in één klap vernietigd, evenals de theologische traditie waarin Bonhoeffer was groot geworden. Zowel de kunst als de theologie zouden door dit nulpunt van *een stukgeslagen Gods- en mensbeeld* heen moeten (145). Verenigt zo - behalve dat hen veel scheidt - de aristocratische burgerzoon èn de communist Grosz, die "the burghers and the aristocrats" op één hoop met militaristen en rechters gooit en hen allen tezamen tot klassevijand verklaart (146), niet meer dan op het eerste gezicht lijkt? George Grosz tekent in 1928 zijn 'Ecce homo' (147) en Bonhoeffer spreekt in de jaren dertig nog steeds van "Christus im Schützengraben" (148). En bovendien: wisten de Bonhoeffers zich werkelijk zo aangesproken door de anti-burgerlijkheid van Dada en konden ze zich werkelijk herkennen in de caricaturen van Grosz? Want de patserige bourgeois en de bekrompen kleinburger die in de cartoons van de schilder te kijk werden gezet, en de dadaïst die er op uittrok "pour épater les bourgeois" (149): dat zijn degenen die van geen cultuurcrisis weet hebben of er enkel bij vragen hoeveel ze eraan kunnen verdienen. Het zijn de caricaturen van Bonhoeffer's gemeenteleden in Barcelona die we voor ons zien in het werk van Grosz, wanneer we van Bonhoeffer het gesproken commentaar er bij horen: "verdammt materialistisch eingestellt"; "stumpsinnig"; "das Schlimmste wäre eine Gedanke zu viel" (150). En al konden deze wat Bonhoeffer betreft eerder op goddelijke genade dan op bijtende satire rekenen, een feit is dat ook hij *hier* een buitenstaander was (151).

In zich zelf verdeeld - met de rug tegen de muur; zo laat zich het individu tijdens de republiek van Weimar omschrijven. Is het tegen deze achtergrond vreemd dat Peter Gay een hoofdstuk van zijn 'Weimar Culture' de titel "The Hunger for Wholeness" meegeeft en dat, nu de plotselinge vrieskou bij het uiteenvallen van de traditionele sociale verbanden van dorp, buurt en gezin op Duitsland neerslaat, Kurt Sontheimer het woord 'Gemeinschaft' één van de magische woorden noemt uit deze tijd (152)? En dat Fritz K. Ringer beschrijft hoe het woord 'Gesellschaft' daarentegen op weinig sympathie kon rekenen zodat het boek van Ferdinand Tönnies, waarin de tegenstelling tussen beide begrippen tot thema was gemaakt, zich in deze periode in een ongekende populariteit mocht verheugen (153)? Sontheimer zegt erbij waarom het woord 'Gemeinschaft' deze aantrekkingskracht ondervond: "... weil Gemeinschaft Einheit, Stärke, Macht und innere Geschlossenheit verhiess, alles Dinge, an denen es in der Weimarer Republik gebrach; aber auch weil der Gemeinschaftsgedanke dem in der Gesellschaft zum Massenpartikel gewordenen Einzelnen wieder Geborgenheit, Sicherheit, einen festen Ort im sozialen Gefüge und eine warme, heim-

liche Atmosphäre versprach." (154) Het individu is een oud, tochtig huis geworden waarin niemand meer wonen kan. De conservatieve nationalist die politieke munt wil slaan uit deze vervallen staat, spreekt van een westerse overschatting van de enkeling, waaraan Duitsland ten diepste geen deel heeft; maar hij schuift daarmee eigen armoede in andermans schoenen (155). De 'intellektuell Redliche' zag echter in dat de tijd waarin het individu nog centrum van scheppende denkkracht was geweest - de tijd van het idealisme - een andere eeuw toebehoorde. Wellicht was hij ook nog van de partij geweest toen het idealisme een kortstondige wedergeboorte had beleefd, toen het bij het uitbreken van de eerste wereldoorlog opnieuw tot leven was gewekt door het 'Bildungsbürgertum', uitsluitend om zichzelf eraan te warmen. Toen had hij er de dood van de politiek, de triomf van absolute waarden over korte-termijn-berekeningen, het herleven van morele krachten van sociale verbondenheid in willen projecteren, bedreigd door het materialistisch modernisme van het Duitsland van Bismarck (156). Maar de nederlaag van Duitsland betekende ook de doodsteek voor dit idealisme. Dietrich Bonhoeffer had het goed gezien: "Die individualistisch gebildete autonome Persönlichkeit und die von der Wirklichkeit gelöste Idee hatten Bankrott gemacht." (157) Het denkend individu dat zichzelf nog steeds als centrum van zijn wereld zag en van zijn 'ik' uit scheppend zijn wereld ontwierp, werd in het zog van de depersonalisering en mechanisering van een nieuwe tijd naar de rand van de samenleving gedreven, verbannen naar een universiteit in de provincie, veroordeeld tot eenzaam isolement (158). De duitse filosofen moesten opnieuw beginnen, en Bonhoeffer verwoordt dit nulpunt als hij in zijn openingscollege aan de Berlijnse universiteit zegt, wat deze veranderde horizon voor het stellen van de vraag naar de mens betekent: "Geschichtlich gesprochen heisst das, dass einerseits ein Jahrhundert der Ingenieure, das eine neue Welt auf dem Boden der alten aufgebaut hat, und andrerseits ein verlorenener Krieg für uns die Frage nach dem Menschen neu und verschärft stellen müssen." (159) Is het dan verwonderlijk dat Bonhoeffer in hetzelfde college afscheid neemt van het idealisme en antwoorden zoekt bij Heidegger? De existentiaal-analyses van deze filosoof leken - aldus Sloterdijk - het onbehagen dat zich in de metropolen van na de eerste wereldoorlog opstapelde - in het Berlijn van de 'roaring twenties' bij uitstek - in zich op te zuigen. Waar betaalden de massa's hogere tol aan de moderniteit, en waar vonden zij hun levensklimaat beter uitgedrukt dan in de categorieën van Heidegger's 'Sein und Zeit' (1927)? "Zerstreuungskultur, Gerede, Neugier, Unbehaustheit, Verfallenheit (an allen möglichen Laster dürfte man mitdenken), Obdachlosigkeit, Angst, Sein zum Tode: das klingt alles wie Grossstadtmisere, in einem etwas trüben, etwas zu feinen Spiegel eingefangen." (160) In plaats van grond onder de voeten ervaart men een val in de leegte, een wervelende draaikolk onder het leven van alledag. "Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst", zo formuleert Heidegger het wat ingewikkelder, "in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit." (161) In deze werkelijkheid is individuele subjectiviteit een illusie. "Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so." (162) En hoezeer men voor zichzelf de geborgenheid van bijvoorbeeld het gezin benut voor het cultiveren van het er-zijn-voor-anderen: het

is slechts de maskerade waaronder zich een-tegen-elkaar verbergt (163). Men zou er een macabere ironie in kunnen vermoeden dat de plaats waar het individu tenslotte wel tot zichzelf komen kan - in het jargon van Heidegger: 'eigenlijk' existeert - tegelijk de opheffing van zijn identiteit betekent: de eenzame dood als "eigenste Möglichkeit des Daseins" (164). De zich emanciperende burger had zich dat moment wel iets eerder in zijn leven gedacht!

Maar behalve cultuur-filosofisch en cultuur- psychologisch voltrok zich ook ten tijde van de republiek van Weimar een ingrijpende wijziging in het politiek zelfverstaan van de duitse burger. Van onderdaan in een absolutistische monarchie was hij immers in januari 1919 plotsklaps medespeler in het spel van een democratische republiek geworden. Voor het eerst mag hij zich 'citoyen' noemen, en dat is - hij had het anderhalve eeuw uitgesteld - wel even wennen. De tijd van de 'machtgeschützte Innerlichkeit' is voorbij, maar wat een burgerlijk-politieke cultuur is had de duitse burger nooit geleerd.

Het blijkt dat de verschillende houdingen die men voor 1914 onder de duitse intelligentsia ten opzichte van de omwentelingen in de cultuur kon aantreffen, en die toen nog op papier en achter de katheder werden uitgevochten, nu in het politieke debat in dezelfde onderlinge verhoudingen terugkeren. Het parlementaire medium als zodanig is daarbij nooit in een algemene consensus voorwerp van instemming geweest, evenmin als de republiek een waarde op zichzelf vertegenwoordigde. "Das Minimum an geistigem Konsensus, das kein lebendiger demokratischer Staat entbehren kann, blieb ihr versagt", schrijft Sontheimer, die daarmee in de kiem al het einde van de republiek bezegeld ziet (165). De democratie was middel, geen doel; zij werd met het hoofd door de 'Bildungsbürger' getolereerd, maar niet van harte ondersteund. En dan hebben we enkel nog het oog op het 'gebildete' midden; ter linker- en ter rechterzijde ondervond zij ook van meet af aan tegenstand. En juist het midden wist zich in het politieke krachtenveld in de eindfase van de Republiek van Weimar geen zelfstandige plaats te veroveren, terwijl de tegenstanders ter rechterzijde tenslotte het pleit gewonnen hebben en de deur hebben opengehouden voor het nationaal-socialisme (166).

De Bonhoeffers behoorden tot dit midden, en als men met Ringer hier onderscheiden wil tussen modernen en orthodoxen of met Walter Struve tussen liberalen en conservatieven (167), dan zullen we hen meer bij de eerst-, dan bij de laatstgenoemden moeten onderbrengen. Al las men Spengler goed (168), politiek voelde men zich bij hem en bij iemand als Ernst Jünger (169), auteurs die in het conservatieve, c.q. orthodoxe kamp te vinden waren, niet thuis. Veeleer herkenden de Bonhoeffers, zich in het gematigd-liberale midden dat vertegenwoordigd werd door mensen als Friedrich Meinecke, Max Weber en Walther Rathenau. Een identificatie op voorhand met de nieuw gevormde republiek was echter teveel gevraagd. Alleen Karl-Friedrich waagde dat, maar hij noemde zich dan ook socialist toen hij van het front terugkeerde (170). Zowel vóór 1914 als ná 1918 bleef de politiek buiten de directe interessesfeer van de meeste gezinsleden - ook die van Dietrich (171) - liggen, overeenkomstig hun 'Bildungs'-traditie (172). Men stemde in meerderheid rechts-liberaal, op Stresemann's Deutsche Volkspartei (173). Maar als men had moeten kiezen tussen Pruisen of Weimar, zou men voor de laatste partij hebben getrokken

(173). Dat men veel van de republiek verwachtte en haar volgaarne steunde - zo Bosanquet (174) - lijkt ons teveel gezegd, maar de goedwillende instelling van de Bonhoeffers bleek wel uit het feit dat ook zij tot de deelnemers behoorden van de gesprekskring die bij de historicus Hans Delbrück wekelijks de vooruitzichten van de republiek bediscussiëerde (175). Dietrich Bonhoeffer's leermeester Harnack kwam er ook, maar zijn promotor Reinhold Seeberg bijvoorbeeld weer niet: diens conservatief nationalisme vond geen waardering bij de familie Bonhoeffer. Friedrich Meinecke, en Ernst Troeltsch waren echter wel van de partij en het is tekenend voor de gezindheid in deze kring dat de laatste twee samen met o.a. Harnack, Th. Mommsen, F. Tönnies (!) en Alfred Weber tot de ondertekenaars behoorden van het appel dat 64 duitse universiteitsprofessoren in 1926 op een conventie te Weimar opstelden. Hoe anders van toon en inhoud was dit manifest dan het al genoemde uit 1914 (176)! Het is waar: bijna allemaal - zo lezen we bij Ringer - zouden zij, de modernisten onder het 'Bildungsbürgertum', de voorkeur hebben gegeven aan een gematigde, constitutionele monarchie, boven de huidige republiek. Maar zij waren desondanks bereid aan de laatste hun constructieve bijdrage te leveren. En dat wilden ze in het appel uit 1926 kenbaar maken. Het bleven stuk voor stuk aristocraten die achter de politieke democratisering het spook van de culturele nivellering zagen opdoemen, maar om de cultuur voor een totale prijsgave te redden werd men, hoewel het hart elders lag, 'Vernunftrepublikaner' (177). De verklaring signaleert dan ook "the shortcomings of mediocraty and pettiness" van de democratie, maar roept desondanks de duitse intelligentsia op het voorbeeld van de ondertekenaars te volgen: "We became Democrats, because we made clear to ourselves that there was no other way to preserve the popular unity and at the same time those aristocratic values of our history that were capable of living on." (178) Men kiest, niet van harte en bovendien aan de late kant, maar niettemin: men kiest en men kiest zó.

Deze gescheiden weg van hoofd en hart bij het 'gebildete' midden verheldert ook waarom we de 17-jarige Dietrich Bonhoeffer zich zien aansluiten - als is het maar voor twee weken - bij de 'Schwarze Reichswehr', één van de vele para-militaire organisaties die heimelijk het ontmilitariseringsverdrag van Versailles ontdoken en die op zijn minst nationalistisch en anti-democratisch genoemd konden worden (179). Dat we bovendien over deze stap geen enkel teken van afkeuring, hoogstens bezorgde instemming uit de familiekring horen, is veelzeggend, en weerhoudt ons op z'n minst ervan hier een weinig representatieve jeugdzonde te signaleren (180). Maar om nu van de weeromstuit van "vorfaschistische" tendenzen te gaan spreken - zoals H. Müller doet (181) - is weer het andere uiterste.

In elk geval ontmoeten we op 24.6.1922 een hele andere Dietrich Bonhoeffer, wanneer hij de dan vermoorde Walther Rathenau tot één van de beste leiders van Duitsland verklaart (182). Ook in datzelfde jaar noemt hij de tegenover hem in de trein zittende nazi's "wirklich ganz borniert rechts", en al zal men er geen afwijzing van 'rechts' als zodanig in kunnen beluisteren, in elk geval wel van een zo kortzichtige vorm als de nationaal-socialistische (183). "Weite des Verständnisses" - dat werd in het gezin onder 'Bildung' verstaan (184). Behalve door de onafhankelijke democratische 'Vossische Zei-

tung', liet men zich ook door de SPD-krant 'Vorwärts' van nieuws voorzien (185).

2.5. De vereenzaamde mens ('Sanctorum Communio')

2.5.1. De keuze van het thema

De jaren 1924-1929, waarin Bonhoeffer zijn proefschrift 'Sanctorum Communio' zal schrijven (186) staan in de geschiedschrijving bekend als een betrekkelijk rustige periode. De economie trok, o.a. met behulp van het Dawes-plan, weer aan en een zekere mate van politieke stabiliteit scheen in Duitsland bereikt. De democratie werd althans als weg tot politieke besluitvorming gerespecteerd en dat was al heel wat. Bovendien was Duitsland vanaf 1926 lid van de Volkenbond, terwijl een compromis bereikt was over de grensgeschillen die de oorlog als erfenis had achtergelaten (Locarno 1925). Dietrich Bonhoeffer herinnert zich deze tijd later in een brief aan Christoph (jongere broer van Eberhard) Bethge, 17.11.1941. Hij schrijft: "Das Studium ging dem Ende zu; man konnte in aller Freiheit lernen und arbeiten; man reiste und sah etwas von Europa. Damals erholte Europa sich gerade so allmählich wieder von der Armut, der Zerrissenheit, dem Hass, den der Weltkrieg gebracht hatte. Deutschland begann sich in der Welt wieder eine Stellung zu schaffen durch Arbeit, Wissenschaft, Geist. Alte Vorurteile der Völker gegeneinander wichen einer in den abendländischen Völkern auflebenden Hoffnung auf ein besseres, fruchtbareres Zusammenleben in friedlichem Geist. Die besten Kräfte der Völker rangen darum, den Frieden zu gewinnen - der freilich von vornherein schwer belastet war. Man spürte so etwas wie eine abendländische Aufgabe, ja Sendung in der Welt. Man arbeitete und glaubte zu wissen, wofür." (187)

Lid van 'de jonge generatie' zijn - betekende dat niet: een nieuwe begin te moeten maken? De geklaarde hemel rond 1925 leek daartoe alle mogelijkheden te bieden. Bonhoeffer had reden optimistisch te zijn, en was het dan ook (188).

Maar politiek en economisch mocht het beter gaan - cultureel bleef de crisis aanhouden. Men voelt de atmosfeer van Berlijn in Bonhoeffer's woorden uit Barcelona: "Über unsere Zeit ist Einsamkeit gekommen, eine Einsamkeit, die es dort gibt, wo Gottverlassenheit herrscht. Mitten in unsere Grossstädte, in den Treiben der Menschenmassen ist die Not der Vereinsamung und der Heimatlosigkeit hereingebrochen."(189) Reeds als middelbare scholier had Bonhoeffer het boek van Tönnies over het toverwoord 'Gemeinschaft' gelezen, en de hoofdrol die de hiermee gegeven thematiek in SC vervult geeft aan dat hij haar tot aan 1927 niet meer heeft losgelaten (190). Het onderwerp van zijn proefschrift, in alle vrijheid gekozen (191), zat desondanks in de lucht. In de eerste plaats voor iemand met zoveel affiniteit tot de jeugdbeweging, waarvoor - zoals een studievriend in 1925 aan Bonhoeffer schrijft - "alles schreit nach 'Bund', 'Gemeinschaft', 'Gemeinde'" (192). Vervolgens voor iemand die zich leerling van Reinhold Seeberg mag noemen; de man, door Ruth Zerner tot prototype van de duitse universiteitsprofessor na de eerste wereldoorlog verklaard in zijn kritiek op kapitalisme, individualisme en materialisme en zijn voorkeur voor het holisme van een natuurlijke

gemeenschap (193).

SC gaat over de kerk. Begrijpelijk, wanneer een theoloog over 'gemeenschap' wil spreken. Maar niet voor de hand liggend voor de 'Bildungsbürger', in wiens milieu de kerk niet bepaald in hoog aanzien stond. "Dietrich war ja wahrhaftig kein Klerikaler", herinnert zich neef Hans-Christoph von Hase van de theologiestudent Bonhoeffer van omstreeks 1925, het jaar waarin deze met zijn proefschrift begon. "Was haben wir über die Berlin-Brandenburgische Kirche und ihr Konsistorium auch gelästert. Und wie viele gute Theologen wurden oder blieben Wissenschaftler, um sich mit der landeskirchlichen Praxis und ihrem Betrieben nicht identifizieren zu müssen." (194) Bonhoeffer bleef burger, en de kerk bekrompen. We zullen daarom in SC de vraagstellingen van een jonge academicus terugvinden, die de problematiek van zijn generatie en zijn klasse verwoordt. Niet het probleem van de religieuze, maar dat van de *menselijke* gemeenschap vormt dan ook de inzet van SC, niet de godsdienstsociologie van Troeltsch, maar de sociale filosofie van Tönnies speelt er de hoofdrol (195). SC is een poging in één grootse greep een hele samenleving vanuit het christelijk geloof te doordenken. Veeleer een kleine summa, dan een ecclesiologie (196).

Maar zij is ook ecclesiologie (197). Zij gaat ook en vooral over de kerk. Wat is er met Dietrich Bonhoeffer gebeurd, dat hij de voor zijn gezin en klasse zo typische scepsis tegenover het kerkelijke heeft overwonnen? "Dann werde ich eben diese Kirche reformieren!", was zijn antwoord op de schets van de pruisische staatskerk als een kleinburgerlijk, saai en zwak lichaam, die zijn broers hem als 14-jarige uittekenden (198). Laat zich hier al niet de generatiekloof signaleren die de jongere, die "eine freie Form des eignen Lebens aus radikaler Kritiek heraus" moeten scheppen, onderscheidt van de generaties voor hem (199)? En de situatie liet ook werkelijk een nieuw begin toe, zo leek het. In een stabiel ogend Weimar vormde de nieuwe positie waarin de kerk na 1918 terecht was gekomen een uitdaging. Want één van de stenen des aanstoots voor de 'Bildungs'-klasse wat betreft dit instituut, de de staatsafhankelijkheid en -bevoogding, was in de nieuwe grondwet van 1919 opgeheven. Nu de keizer als summus episcopus van de 'Landeskirchen' van het toneel verdwenen was, resteerde een 'kopflose' kerk, die eindelijk op eigen benen zou kunnen gaan staan (200). Voor de jonge generatie, die dat óók zou moeten gaan doen, een uitnodiging tot engagement. En elke kritiek bleef goedkoop, zolang men zelf de nieuwe kansen niet had aangegrepen. Vandaar de woorden van Bonhoeffer in SC: "Das Wesen der Kirche aber kann nur von innen heraus cum ira et studio verstanden werden, nie hingegen von unbeteiligter Seite" (201), en vandaar zijn dienovereenkomstig handelen. De barthiaanse medestudent Richard Widmann schrijft hem in 1926 een brief, waarin hij zijn beklag doet over de kloof die hem, de intellectueel, als dorpsdominee scheidt van de boer en de burgerlijke middenstand. En juist de klasse waartoe hij zichzelf rekent en wiens taal hij spreekt, komt niet in de kerk! Widmann stelt vast: "... ein Dialog zwischen einem Intellektuellen und einem Bürger oder Bauern ist nicht mehr möglich. Beide verstehen sich nicht mehr. Als intellektueller Pfarrer bin ich verdammt zu einer tragischen Einsamkeit." (202) Hij ziet zich dan voor een dilemma geplaatst: óf universiteitsprofessor worden óf de kerk ver-

laten - en hoopt van Bonhoeffer een verlossend woord. Het antwoord van deze is verloren gegaan. Wel weten we dát hij meteen geantwoord heeft en dat de strekking van zijn antwoord een eenduidig 'neen' inhield (203). Al komt dit 'neen' nog van een buitenstaander - zijn enige contact met de kerk bestaat uit de jeugdclub van Grunewald, waarmee hij wereldbeschouwelijke problemen doordenkt, concerten bezoekt en uit wiens kring hem gedichten ter beoordeling worden toegezonden (204) - in de heftigheid ervan zit opgesloten dat hij geen buitenstaander wilde blíjven. En al zal hij straks in Barcelona dezelfde kloof tussen 'Bildung' en 'bourgeois' ervaren (205), nooit zal hij haar in de vorm van een dilemma onoverkomelijk maken.

Een reden temeer om zich voor dit nieuwe begin in de kerk te engageren, ligt in de ervaringen die Bonhoeffer in 1924 tijdens zijn 'Italienische Reise' heeft opgedaan. Bonhoeffer kwam, evenals Goethe, in Rome voor antieken en klassieken, en niet voor katholieken; voor de cultuur en niet voor de kerk (206). Maar voor hem pakte het anders uit (207). "... ich fange, glaube ich, an, den Begriff 'Kirche' zu verstehen", bekent hij zijn dagboek dat hij gedurende de reis bijhoudt naar aanleiding van de plechtigheden die hij in de St. Pieterskerk meemaakt (208). Het verintellectualiseerde en geïndividualiseerde academische Berlijn gewend, ervaart hij op overweldigende wijze de emotionaliteit en de gemeenschappelijkheid van het kerkelijke Rome. Tegenover vaderlijke afstand moederlijke nabijheid, tegenover individuele verantwoordelijkheid collectieve biecht. In een preek die hij een vijftal jaren later in Barcelona over de kerk zal houden, constateert hij de banale klank en de gevoelens van onverschilligheid en verveling (zal hij aan zijn broers gedacht hebben?) die een protestant overvallen wanneer deze het woord 'kerk' hoort, en stelt daartegenover de "Heimatgefühle" vast, die dit woord wakker roept bij de katholiek: "Gefühle die ein Kind der Mutter gegenüber in Dankbarkeit, Ehrfurcht und hingegebener Liebe empfindet, Gefühle, wie sie einem überkommen, wenn man nach langere Zeit einmal wieder sein Elternhaus, seine Kinderheimat betritt." (209) Het is duidelijk: de adolescent Bonhoeffer, staande voor een nieuwe begin, vindt een nieuw thuis. In Rome herhaalt zich voor hem de grondervaring van een veilige geborgenheid, waaraan hij in zijn vroege jeugd deel had gekregen. *De kerk wordt voor hem een tweede moeder* (210). Maar dan niet één waarmee men samenvloeit en waardoor men verzwolgen wordt (211), maar in wier nabijheid men de ruimte vindt om 'ik' en 'jij' te zeggen, een plek van menselijkheid, *een gezin* (212). Vanaf dat moment zet zich een hecht geloof in Bonhoeffer vast, dat keer op keer beschaamd zou worden, maar dat hij eigenlijk nooit heeft willen opgeven: "Wo Kirche ist, da ist nie Einsamkeit." (213) *De kerk moet slagen, daar waar de cultuur faalt.*

2.5.2. De methode

SC wil een dogmatische studie zijn, blijkens de ondertitel (214). Het boek wekt op zijn minst een andere indruk. Allereerst komen er de sociologie en sociale filosofie (al heten die ook 'christelijk' (215)) aan bod, en pas het laatste hoofdstuk gaat uitsluitend over de kerk. Maar Bonhoeffer zegt ook waarom deze eerste indruk misleidend is: sociologie en sociale filosofie zijn hier namelijk in dienst

genomen van de dogmatiek, en eerst vanuit het laatste hoofdstuk laten zich de daaraan voorafgaande goed lezen (216). Van de kerk geldt: "Nur von ihr aus rechtfertigt sich die Einspannung der philosophischen Erörterungen in den theologischen Rahmen." (217) Waarom wil Bonhoeffe hier de sociale wetenschappen binnen de theologie binnenbrengen? Omdat naar zijn mening alle grondbegrippen van het christelijk geloof een sociale intentie bezitten, en zich daarom enkel in samenhang met de socialiteit laten verstaan (218). Waarom brengt hij de theologie ter sprake binnen het raamwerk van de sociale wetenschappen? Omdat hij overtuigd is van het feit dat zich de grondvormen van menselijk samenleven eerst vanuit het begrip 'kerk' laten duiden (219). Bonhoeffer is in SC dus in beide geïnteresseerd: zowel in de christelijke kwaliteit van de sociale wetenschappen (de samenleving als geheel), als in de sociale kwaliteit van de christelijke gemeenschap (de kerk). Hoe wil hij nu deze dubbele nieuwgierigheid methodisch op zindelijke wijze bevredigen? D.w.z. hoe verantwoordt hij sociale filosofie, sociologie en theologie ten opzichte van elkaar, en vervolgens: welke weg legt hij daarna in zijn betoog af?

Wat dat eerste betreft: sociale filosofie en sociologie onderling worden op hun beurt nog eens zorgvuldig onderscheiden. "Die Sozialphilosophie fragt nach den letzten Beziehungen sozialer Art, die vor allem Wissen und Wollen zur empirischen Gemeinschaft liegen"; "Soziologie ist die Wissenschaft von den Strukturen der empirischen Gemeinschaften." (220) Een aantal opmerkingen willen we plaatsen bij deze onderscheiding en de wijze waarop zij gemaakt wordt. Allereerst noteren we Bonhoeffer's afhankelijkheid van de duitse sociologie aan het begin van deze eeuw. Kenmerkend is daarbij haar speculatieve inslag en haar gebrekkig empirisch gehalte. Zowel de sociale filosofie als de sociologie worden er in de traditie van de geesteswetenschappen ondergebracht (221). Vervolgens wijzen we op Bonhoeffer's keuze binnen dit bestek voor de zgn. formele sociologie, die een 'structuralistische' benaderingswijze van de menselijke samenleving voorstond en vooral geïnteresseerd was in de constante patronen die zich in sociale betrekkingen lieten onderscheiden (Tönnies, Simmel, Vierkandt, von Wiese); en op diens afwijzing van een genetische wijze van sociologie-beoefening, die met behulp van een reconstructie en analyse van het ontstaan van samenlevingspatronen tot hun wezen dacht te kunnen concluderen (o.a. Spencer, Spann, Freyer) (222). Sociologie is daarom in de ogen van Bonhoeffer een systematische en geen historische wetenschap, en sociale filosofie eerder ontologie dan geschiedenis-filosofie (223). Het empirisch vacuüm dat op deze wijze in zijn sociologie-opvatting ontstaat, laat Bonhoeffer echter niet voor wat het is. Hij probeert het op te vullen met fenomenologische waarnemingen, die heel SC doortrekken (224) en die er voor zorgen dat de aanvankelijk getrokken grenzen tussen sociologie en sociale filosofie enerzijds en theologie anderzijds uiteindelijk zo vervloeien, dat even gemakkelijk van sociale theologie (225) als van christelijke sociologie (226) gesproken kan worden (227).

Maar dit laatste neemt niet weg dat Bonhoeffer expliciet kiest voor het gebruik maken van een vorm van sociologie, die bewust empirische armoede aan de dag legt. Natuurlijk, wij bevinden ons in het sociologisch Duitsland aan het begin van deze eeuw, maar dat lijkt op zichzelf geen afdoende verklaring. Max Weber bijvoorbeeld, speel-

de daarin een hoofdrol, en zijn sociologie bezat zowel historisch als empirisch hoog gehalte. Toch wordt hem in SC nauwelijks een voetnoot - en dan ook nog een kritische - gegund (228). Zou Bonhoeffer, zowel sociologisch dilettant als hartstochtelijk theoloog, het in acht nemen van empirische zorgvuldigheid in het staven van zijn beweringen slechts gehinderd hebben, en kon op het niveau van abstracties een dialoog tussen de beide disciplines theologie en sociologie niet beter van de grond komen (229)? Factoren die een rol in deze keuze gespeeld kunnen hebben. Maar meer willen we hierbij denken aan Bonhoeffer's historische horizon: lid van de jonge na-oorlogse generatie, die in een periode van relatieve stabiliteit de uitdaging aanneemt om vanuit een nulpunt opnieuw te beginnen (230). *De last van de geschiedenis*, waar hij een paar jaar later in Barcelona al weer onder zal zuchten (231), *is nu methodisch weggezuiverd* (232). Met zijn keuze voor de fenomenologie kan hij het verleden de rug toekeren en zijn ogen vrijhouden om open, onbevooroordeeld en opnieuw zich tot het onmiddellijk gegevene te wenden (233). Deze methodische breuk met de geschiedenis zal men sociologisch gezien als achterhaald moeten beschouwen (234); cultuur-politiek beschouwd betekende zij echter een progressief moment. Want ook Bonhoeffer sprak, met de academische klasse van zijn tijd, van 'Gemeinschaft und Gesellschaft', maar nu zo dat men bij het eerste niet meer kon denken aan een romantisch-irrationeel verheerlijken van het 'organisch-gegroeide', tegenover het willekeurig, toevallig 'gemaakte' van het tweede (235). Politiek gezien onttrekt Bonhoeffer zich hier aan de zuigkracht die het 'bloed en bodem' een paar jaar later op grote delen van de duitse intelligentsia zou uitoefenen; kerkelijk gezien is het niet verwonderlijk meer, dat hij niet tot de aanhangers van Otto Dibelius - de man die de 20e eeuw tot 'Jahrhundert der Kirche' uitriep, omdat de kerk als 'Gemeinschaft' een halt zou kunnen toeroepen een de secularisering en massalisering van de 'Gesellschaft' - zou gaan behoren (236).

De kaarten zijn geschud. Nu het spel. Welke weg legt Bonhoeffer, nu hij zijn methodische a priori's kenbaar heeft gemaakt, in het betoog van SC af? Zoals gezegd is hij niet van plan een 'heilige sociologie' van de religieuze gemeenschap te schrijven (237). Het is hem te doen om "den ontischen Grundbeziehungen sozialen Seins überhaupt" (238). Toch is Bonhoeffer van mening dat de beste sociologie tenslotte christelijke sociologie is, omdat deze eerst voluit aan de werkelijkheid in al haar dimensies recht weet te doen.

Het christelijk werkelijkheidsverstaan laat zich rond drie hoofdbegrippen groeperen: "Urstand", "Sünde" en "Versöhnung". Bonhoeffer betrekt nu de sociologie op de theologie door de sociale grondstructuren die hij in de eerste ontdekt te laten snijden door de dwarslijnen uit de klassieke christelijke standenleer die hij aan de tweede ontleent. Schepping voor de val: ongebroken gemeenschap (hoofdstuk 3); zonde: gebroken gemeenschap (hoofdstuk 4); openbaring: herstelde gemeenschap (hoofdstuk 5) - 'eenheid-door-breuk-tot-eenheid', dat is volgens Bonhoeffer de "realen Gang der Dinge" in het menselijk leven. Het algemene 'wezen' van de mens ligt zo in de christelijke idee van de goede schepping opgesloten, de sociologie in de theologie, de cultuur in de kerk. Alleen deze laatste - de kerk - heeft, ondanks het feit dat ons de 'status integritatis' (239)

door de zonde onbereikbaar is geworden, werkelijk weet van echte socialiteit. Deze stelling laat zich niet verder rechtvaardigen. "Nur aus dem Offenbarungsbegriff kommt man zum christlichen Kirchenbegriff" - "Nur aus der Wirklichkeit kann in der Dogmatik die Notwendigkeit geschlossen werden." (240) Slechts 'van bovenaf', vanuit de werkelijkheid van God en zijn openbaring, laat zich volgens Bonhoeffer over de kerk spreken; alle pogingen 'van onderaf' - ook de grootse van Schleiermacher - lopen op niets uit (241).

Zo had Bonhoeffer het bij Harnack of Seeberg niet geleerd. Hier verschijnt de Barth-lezer op het toneel. Op het cruciale punt van zijn betoog, daar waar de sprong tussen sociale filosofie en theologie, tussen cultuur en kerk gemaakt moet worden (242), trekt Bonhoeffer zich terug op de zichzelf legitimerende autoriteit van de kerk zelf, waarvoor zelfs de intellectuele integriteit zal kunnen moeten wijken (243). Is Bonhoeffer nu toch vanuit de school van de liberale theologie overgelopen naar de rebellen-club van de "krisenbewegter Jugendbündler", waartoe Bethge de jonge Bonhoeffer niet wilde rekenen (244)? Dat hij cultuur-psychologisch meer deel aan de jeugdbeweging heeft gehad dan zijn biografie doet vermoeden, hebben we gesuggereerd (245). Dat laat zich nu ook theologisch vaststellen. Liet zich die jonge generatie niet kenschetsen door de noodzaak "sich selbst den Flecken *Erde* zu suchen, auf dem man stehen will" (246)? Welnu, de Bonhoeffer van 1927 die, zonder dat ook nog maar expliciet te verantwoorden, zich instinctief in zijn methode afwendt van een drassig verleden, zoekt nieuwe grond onder de voeten in een archimedisch punt buiten de cultuur, dat "*logisch ihren Grund in sich selbst*" vindt (247).

Niet dat Bonhoeffer zich daarmee ook meteen als barthiaan vertoont. De merkwaardige ambivalentie de we hebben geconstateerd in diens houding als lid van de jonge generatie tegenover zijn burgerlijke traditie, als "einigermassen alleingelassen" (248), vinden we in de theologie van SC terug. Want al steekt in de opzet van het boek de 'angel' van Barth's theologie; al neemt het methodisch afscheid van de last van het verleden; de erfenis van de liberale burger wordt positiever gewaardeerd dan dit afscheid doet vermoeden, en de sociale structuren die Bonhoeffer in het boek ontleedt, dragen meer kenmerken van zijn eigen gezinsmilieu dan het afstandelijk-academische jargon wil suggereren. Behalve het deelhebben aan zijn generatie laat zich ook dat aan zijn klasse in SC teruglezen. We willen daarom in het volgende laten zien, hoe het mensbeeld dat ons in SC wordt geschetst, nog de trekken vertoont van de 'Bildungsbürger', en eveneens aantonen dat de jonge Bonhoeffer zich niet aan het crisisbewustzijn waarin zijn klasse zich gevangen ziet (en dat veroorzaakt wordt door enerzijds het échec van de idealistische denktraditie en anderzijds de bedreigende opkomst van de massa-cultuur) kan onttrekken. Ook Bonhoeffer verschuilt en verschanst zich achter de kantelen van het personalisme; een achterhoedegevecht?

2.5.3. De redding van het 'persoonlijke'

Hoe dankbaar Bonhoeffer ook gebruik wil maken van de resultaten van

de sociale wetenschappen, hij mist er iets in. En wel datgene, dat voor hem het diepste motief van zijn studie uitmaakt: de mens, "so weit er Person ist" (249). Met dit begrip 'persoon' verwijst Bonhoeffer naar wat naar zijn inzicht een mens tot mens maakt: de kern van de humaniteit. Wat hoort daar nu wel en niet bij? De inzet van het boek bij de vraag naar een specifiek *christelijk* persoonsbegrip wil niet de algemene voorwaarde verhullen: "Dieser christliche Personbegriff baut notwendig auf dem Faktum der Geistigkeit des Menschen auf und zwar der strukturellen individuellen Personhaftigkeit dieser Geistigkeit." (250) Bij de invulling van dit woord 'Geist' doet Bonhoeffer er weliswaar alles aan om het niet idealistisch op te laden, maar hij wil niet ontkennen dat hij ook positief gedachtengoed aan deze traditie blijft ontlenen (251). Zo horen we hem dan ook zeggen dat deze zgn. 'Geistigkeit' van de mens, die door het christelijk persoonsbegrip wordt verondersteld, zijn centrum ("Einheitspunkt") in het zelfbewustzijn vindt (252). "Die materielle Geistigkeit ist personal zusammengebunden in Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung", horen we vervolgens, en ook: dat alles wat er in het vervolg van de studie gezegd gaat worden over de christelijke openbaring, er van uit gaat dat de tot horen opgeroepen mens zich "Zentrum intellektueller und voluntativer Akte" mag weten (253). Diens identiteit is helder en eenvoudig, hij bezit een "innere Einheit": Bonhoeffer's studie heeft zo "einheitliche Personen" op het oog, levend vanuit een "Personenzentrum, aus dem alle möglichen Handlungsweisen quellen." (254) *Bonhoeffer neemt waar als fenomenoloog, maar het zijn de zelfbewuste, krachtdadige burgers uit het Berlijnse milieu waarin hij is opgegroeid, wier 'Wesen' hij hier 'erschaut'.* Behalve middelpunt, is de 'Geistigkeit' voor de mens van SC ook medium van communicatie, terwijl de natuur slechts het ruwe materiaal vormt die de "gestaltende Geist" tot ontplooiing doet komen (255). En niet alleen naar inhoud, ook naar toon verraadt Bonhoeffer de idealist in hem, als we hem met pathos horen zeggen: "In Millionen Adern ist ein Strom der Geistigkeit in den Menschen gekommen, ehe er es merkte, und er kann es erst bemerken, wenn er mitten darinnen steht." (256) Wat dat laatste betreft: Bonhoeffer stónd er midden in: het is de sfeer van het ouderlijk huis waarin hij het boek schrijft, en waarover hij erin schrijft. Van economie en techniek geen sprake, wanneer het gaat om de scheppingsuitingen van de hier opgevoerde mens. Hij is burger als 'Gebildete', neergezet als "freies Geistwesen", door God geschapen om zich in "Sittlichkeit und Religion" opnieuw tot God te wenden (257). En met een formulering die Bonhoeffer aan zijn promotor Seeberg ontleent, laat zich deze afhankelijkheid van het mensbeeld van de liberale theologie tenslotte samenvatten: "Als frei geschaffenes Geistwesen kann nun die Person definiert werden als die Einheit des sich seiner selbst bewusst und spontan tätigen Geistes." (258)

Ofschoon Bonhoeffer vervolgens dit metafysisch-idealistisch mensbeeld vervangen wil door een ethisch-personalistisch; hoewel hij ook methodisch wil denken vanuit het midden van de openbaring; ofschoon ook - hij schetste hier het beeld van de mens in de 'status integritatis' - de zonde deze wijze van mens-zijn bederft; hij raakt de in dit abstracte 'persoonsbegrip' verscholen 'Bildungsbürger' niet meer kwijt. De tweeslachtigheid die de opzet van het boek ken-

merkt, kan dit illustreren. Want de verwarring die Helmut Rössler na de lezing ervan beving, zodat hij (voorkomend) van "das Nicht-Endgültige der Gedanken" sprak toen hij de auteur ervan schreef (259), of het oordeel dat J. Phillips (wat harder) velt: "His dissertation confused more than it illuminated" (260), valt ook ons ten deel als we zien hoe het hierboven geschetste mensbeeld onvervreemdbaar door Bonhoeffer in de schepping wordt verankerd. "... dieser formal-allgemein-metaphysische Personbegriff" komt namelijk niet als oude Adam in zijn gehéél onder het totále gericht Gods, maar verschijnt op gemodificeerde wijze, "in verschiedener Art erfüllt, in verschiedener Weise gerichtet", al naar gelang het zich in de staat der zonde, dan wel in die der verzoening bevindt (261). Het menselijk grondpatroon, zoals Bonhoeffer dat met zijn ouderlijk milieu voor ogen 'erschaut' heeft, wordt door het lijnenspel van oordeel en genade niet in zijn fundamenten doorkruist. Hoewel "im innersten Kern korrupt" genoemd, blijven de structuren van zijn mensbeeld naar hun vorm gehandhaafd (262): zij liggen nog steeds ingebed in "erhalten gebliebenen Naturformen" (263). En wat is het gevolg van de zonde? "Mit diesem Wechsel der Richtung erfährt die gesamte geistige Haltung des Menschen eine Veränderung. Sittlichkeit und Religion fallen in ihrer eigentlichen Bedeutung aus dem Wesen des Menschen fort, nur als Formen werden sie noch sichtbar in den Gestalten der rechtlichen Ordnung und der natürlichen Religion." (264) Dat het optimisme van de liberale theologie van voor 1914 geen vat meer op Bonhoeffer heeft, is hier duidelijk en zal verderop nog duidelijker worden. Maar zowel het "in ihrer eigentlichen Bedeutung", als het "noch sichtbar" vraagt om nadruk. Al ziet Bonhoeffer hier het mensbeeld van de autonome, 'gebildete' persoonlijkheid bedreigd, hij ruilt het daarmee nog niet in voor een ander, noch verklaart hij het, zoals hij een vijftal jaren later wel zal doen, voor bankroet (265). Dat we in methodisch opzicht Bonhoeffer zo zien hinken op twee gedachten - een barthiaanse inzet bij de openbaring, een liberale continuïteit in de schepping (266) - wordt tegen de geschetste historische horizon duidelijker verstaanbaar: een blanco nieuw begin als lid van de jonge generatie staat op gespannen voet met het loslaten van een traditie, waarin hij diepe wortels heeft.

Dat hij nog volop deel heeft aan de ervaring van zijn klasse en haar bedreigde 'Bildung', merken we des te meer als we zien hoe Bonhoeffer, wanneer hij wat meer kleur in zijn fenomenologie van het mens-zijn aan gaat brengen, daarin de trekken van de bedreigde burger uittekent, voor wie - in de woorden van Herbert Marcuse - de persoon "nun nicht mehr ein Sprungbett für den Angriff auf die Welt, sondern eine geschützte Rückzugslinie hinter der Front" geworden is (267). We wezen reeds op het échec van het idealisme en de opmars van de massacultuur, die een dubbele vereenzaming voor de duitse intelligentsia betekenden (168). Welnu, ook Bonhoeffer ondergaat deze eenzaamheid in SC, zo zelfs dat voor hem de idealist en de eenzame mens identiek lijken te zijn. De weg van het denken, ondernomen vanuit het kennend Ik - uitgangspunt van de hele filosofische traditie van Descartes tot en met Kant - wordt door Bonhoeffer geschetst als een proces waarbij het subject uiteindelijk alleen met zich zelf overblijft. Idealisme is solipsisme (269). Zo vereenzaamt de 'persoonlijkheid', maar dat is nog het ergste niet: hij wordt ook met ophef-

fing bedreigd. Want hij gedijt alleen in 'Gemeinschaft' en niet in 'Gesellschaft', en kan zich enkel handhaven in een sfeer van wederzijdse interesse en niet in een samenleving die tot "systematisierten Ausnutzungsanstalt des einen durch den anderen" geworden is (270). Wanneer we vervolgens Bonhoeffer ook nog de terminologie van het personalisme zien hanteren - "Die soziale Grundkategorie ist das Ich-Du-Verhältnis", lezen we in tal van vervoegingen en verbuigingen (271) - en we bedenken hoe deze stroming in de filosofie verstaan kan worden vanuit het offensief ~~+~~ tegen de oprukkende vereenzaming van de mens in een zich industrialiserende en urbaniserende cultuur - van de duitse filosofie aan het begin van deze eeuw, dan lijkt de teneur van Bonhoeffer's betoog welhaast voorspelbaar. Zoekt ook hij niet toevlucht tot de beschutting van de kleine kring, nu de grote sociale koude neerslaat? Zoals hij ook Tönnies' onderscheiding benut om het heimwee naar vóór-kapitalistische vormen van samenleven en de weerzin tegen de nieuwe anonieme cultuur te verwoorden? "... they spoke for themselves", noteert Ringer over de duitse sociologen en hun sociologie (272). Is ook de theologie van deze theoloog niet minstens ook ideologie? "In the final analysis, these ideals were based upon the model of the cultivated man", schrijft dezelfde historicus over het denken van de duitse universiteitsmandarijn, "whose rationality is self-expression, whose knowledge is wisdom, and whose ideas are inextricably linked with his primary goals and with his whole character. Where such men communicated, and all men shared such 'essential', morally and emotionally meaningfull ideas, the mandarins might have said, there was community." (273) En wat rekent Bonhoeffer tot de voorwaarden van 'Gemeinschaft'? "Spezifisch menschliche Gemeinschaft ist erst dort vorhanden, wo menschlicher, bewusster Geist wirksam ist, d.h. wo die Gemeinschaft auf zielhaften Willensakten ruht." (274) *Ook Bonhoeffer's SC laat zich zo verstaan als poging een bijdrage te leveren aan de zelfhandhaving van de persoonlijkheidscultuur*, zoals Bonhoeffer die in het academische milieu waarin hij was opgegroeid en waarbinnen hij zijn SC schreef, had leren kennen.

Maar niet dàt Bonhoeffer in SC ideologie bedrijft, maar hóe hij dat doet, lijkt ons voor het beantwoorden van de vraag naar de positie van Bonhoeffer temidden van zijn klasse van belang. Allereerst wijzen we er met Jürgen Moltmann op dat zijn personalisme "eine durchaus eigene Gestalt" bezit (275). "Entscheidung", "Verantwortung", "ethische Transzendenz" - we horen Bonhoeffer de filosofische modetaal van zijn tijd gebruiken. "Nur am Du entsteht Person ...", constateert hij met Buber, Grisebach, Gogarten, Ebner e.a. (276). Maar dat wat hij er nog aan toevoegt kon hij bij hen niet terug vinden: "... und doch steht die Person in völliger Isolierung". Ook de personalist blijkt dan tenslotte even eenzaam als de idealist. Blijkbaar gelooft Bonhoeffer niet zo in de 'gemeenschap' van de kleine kring! Elke ander, al staat hij mij nog zo na, is mij ten diepste vreemd, benadrukt hij; tenzij hij mij wordt 'geopenbaard'. "Der andere Mensch ist 'Du' nur, sofern Gott ihn dazu macht." (277) Juist in de kleine kring van zijn gezin had hij het zich aan elke greep onttrekkende geheim van de ander immers leren kennen? Ook al was de ander daar ervaring, hij was dat als openbaring.

Ook de wijze waarop Bonhoeffer gebruik maakt van Tönnies' onder-

scheid tussen 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft' is opvallend nuchter. Zoals hij ten aanzien van het personalisme de weg in de privatisering afsnijdt, zo in de filosofie van de 'Gemeinschaft' de vlucht in het archaïsch heimwee. Want niet de romantiek van een landelijk boerendorp stond hem bij het woord 'Gemeinschaft' voor ogen, maar het stadsburgerlijk gezin waar hijzelf aan deel had. Dat de term veelal gebruikt werd om een conservatieve vlucht voor de rationaliteit van de moderne samenleving in een roezig-rozig verleden waar de grenzen van de individualiteit vervagen te dekken - een cultuurpolitiek die niet op rekening van Tönnies zelf komt (278) - moet ons er niet toe verleiden over de voorwaarde die Bonhoeffer aan het begrip oplegt heen te lezen. "Nur auf den inneren Geschiedenheit von Ich und Du baut Willensgemeinschaft und Willenseinheit auf", lezen we - en de cursivering is door Bonhoeffer zelf aangebracht (279). Is het zo verwonderlijk dat, wanneer Bonhoeffer naar een analogie zoekt voor zijn begrip kerk - gemeenschap bij uitstek (280) - hij spreekt van een "geistbewegte Familie" (281)? De onderlinge verwevenheid van 'Geistigkeit' en 'Sozialität' die in SC geponeerd wordt (282), laat zich lezen tegen de achtergrond van de in het gezin Bonhoeffer gecultiveerde gelijktijdigheid van vrijheid en verantwoordelijkheid, individualiteit en gemeenschap (283). Dat ik alleen 'persoon' ben als ik verantwoordelijkheid voor een ander dragen kan, lezen we hier (284) maar ook dat het wezenlijk voor een gemeenschap is "auch unmündige Kinder zu tragen" (285). En we kunnen het woord van Clifford Green, dat Bonhoeffer's gezin voor hem zowel een laboratorium als een model van socialiteit is geweest (286) alleen maar bevestigen, wanneer we over de verhouding van ouders en kinderen vernemen: "Mitfühlen, Mitwollen, Mitverantwortlichsein sind die Kräfte innersten Zusammenhaltes. Grundhaltung ist gegenseitiges inneres Interesse." Dit voorafgegaan door de verzekering dat dit inzicht van wezenlijk belang geacht mag worden voor het kerk-begrip (287). Niet enkel Rome maar ook Berlijn - zo kunnen we concluderen - , niet enkel de biecht maar ook de 'Bildung' staat aan de wieg van Bonhoeffer's kerk-begrip.

Zoals de 'Gemeinschaft' niet wordt gesacraliseerd en geromantiseerd, zo wordt de 'Gesellschaft' vervolgens door Bonhoeffer niet gediaboliseerd. We kunnen dat - en dat lijkt ons veelzeggend voor de preoccupatie met het begrip 'Gemeinschaft' - slechts vaststellen aan de hand van de uiterst korte passage die aan het begrip 'Gesellschaft' gewijd is. Desondanks is Bonhoeffer's bedoeling duidelijk. "Ist Gemeinschaft wesentlich Lebensgemeinschaft", zo formuleert hij, "so ist Gesellschaft Verband rationalen Handelns." (288) Hoe weinig men hem voor een reactionair mag verslijten, blijkt uit het feit dat hij hier weigert 'Gesellschaft' bij voorbaat gelijk te stellen aan 'sündiger Gemeinschaft', en haar evenmin als "unethisch" wil kwalificeren (289). Zonder 'Gesellschaft' eenvoudig geen 'Gemeinschaft', stelt hij nuchter vast (290). Zonder gebruik van dit "System der Mittel" - en we mogen denken aan de politiek en de economie - is er geen samenleving mogelijk (291). Hoe rationeler het georganiseerd is, des te meer vruchten zal de 'Gemeinschaft' er van kunnen plukken. In Bonhoeffer's optiek is 'Gesellschaft' in eerste instantie dus geen bedreiging voor, maar voorwaarde van 'Gemeinschaft'. Hij schijnt het dan ook niet te betreuren dat in haar sfeer het persoonlijke is uitgesloten; dat er een volledig geestelijk isolement

plaats vindt; dat ieder slechts uit eigen belang maatschappelijke verantwoordelijkheid wil dragen; dat 'Gesellschaft' principieel zonder traditie leeft. "Die geistige Grundhaltung ist ausgedrückt in gegenseitiger innerer Gleichgültigkeit, strengster Vorsicht voreinander, daher Zurückhaltung und persönliche Sicherheit des Auftretens zugleich, schliesslich, soweit zweckmässig konventionelle Liebenswürdigkeit." (292) Dat wat 'Gemeinschaft' op zou heffen - "gegenseitiger Anwendung" - is principe in 'Gesellschaft' (293). En n.b.: niet "Selbstsucht", maar "Selbsterhaltungstrieb" ligt aan de basis van 'Gesellschaft', en hierover oordeelt Bonhoeffer: "... als solcher nicht böse" (294).

Hier ontmoeten we dan eindelijk bij de 'Gebildete' Bonhoeffer de bourgeois, in ideaaltypische zuiverheid en onbevlektheid getekend (295)! Dat laatste moeten we er bij zeggen, want hoewel de liberale economie als zodanig geen afwijzing ondervindt, wijst Bonhoeffer er op, dat ook hier de zonde roet in het eten gooit. "Die Gesellschaft aber wird durch den bösen Willen zur systematischen Ausnutzungsanstalt des einen durch den anderen", lezen we (296), en het verwijt dat Bonhoeffer hier een personalistisch-voluntaristisch verengde opvatting van de zonde blijk geeft die de zonde enkel in de wil van de enkele mens gelocaliseerd ziet (297), moeten we weer intrekken als we zien hoe 'systematisch' hij de uitbuiting georganiseerd ziet. Daar doet het gegeven dat Bonhoeffer de naam Marx blijkbaar niet kent niets aan af (298)! Maar wij wijzen erop, dat slechts aan de rand van SC - en dan ook nog voor een aanzienlijk deel in een passage die Bonhoeffer uiteindelijk zou schrappen (299) - we zo iets te horen krijgen, over wat ook door Bonhoeffer zelf als mogelijkheidsvoorwaarde van 'Gemeinschaft' wordt beschouwd. Zowel van de 'Gemeinschaft' als van de 'Gesellschaft' constateert hij "der Entartung ihres Wesens" (300) (tot in de kern bedorven als zij beiden zijn door de zelfzucht), maar hij lijkt toch in de eerste plaats gefixeerd op de vorm van socialiteit die hij van huis uit het beste kent: de 'Gemeinschaft'. Wordt deze laatste, hoe zondig ook, niet opvallend minder zwart getekend dan het systematisch uitbuitingsinstituut dat 'Gesellschaft' heet? "Auch bei böser Willensrichtung gibt es Gemeinschaft", lezen we; "Es wird im Gegensatz zur Gesellschaft (...) noch der Wert des gemeinsamen Lebens ohne bestimmte Zweckintention anerkannt" (301). En wanneer Bonhoeffer tenslotte naar een oplossing zoekt voor de zonde, zowel in de 'Gemeinschaft' als in de 'Gesellschaft', komt een christelijk '*Gesellschaft*sbegriff ' niet meer ter sprake: "nur im christlichen *Gemeinschafts*begriff wird die Lösung dieser Not gefunden (curs. fdl)." (302)
We concluderen dat Bonhoeffer's blik, ondanks het feit dat hij in SC heel het spectrum van het menselijk samenleven aan een christelijke toetsing wil onderwerpen, desondanks beperkt blijft tot de sfeer van het 'persoonlijke'.

Dit laatste gedijt enkel in 'Gemeinschaft' - en hoezeer wordt zij bedreigd. Door de zonde van de zelfzucht, die heel de samenleving doortrekt. Maar door haar niet alleen. Want behalve de eenzame idealist en de egoïst, heeft ook de massa geen deel meer aan de gemeenschap. "In der Masse geht die Grenze der Personhaftigkeit verloren, der Einzelne ist nicht mehr Person, sondern nur noch Teil der Masse, mitgerissen und gelenkt von dieser." (303) Behalve de

salon kent Bonhoeffer ook het stadion, en het is de anonieme onderdompeling erin die hij hier verwoordt (304). Hij gebruikt het begrip 'Masse' weliswaar in formele, ideaal-typische zin, evenals dat van 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft', en verstaat er die vorm van socialiteit onder, waarbij geen sprake meer is van "Geschiedenheit der Personen", van subjectiviteit en individualiteit (305). Maar ook hier vult zich de abstractie met empirie als we lezen waar Bonhoeffer deze massa localiseert. Het duidelijkst manifesteert zij zich namelijk als "proletarische Masse" (306). Inderdaad, zo zouden we willen beamen, daar is immers de enkeling geen 'persoon' meer te noemen, geen zelfstandig, bewust centrum van zijn eigen wereld, maar veeleer verlengstuk van machines en speelbal van kapitaal? Daar manifesteert zich - in de typologie van Bonhoeffer - toch op de meest schrijnende wijze wat 'zonde' op het niveau van 'Gesellschaft' is? Maar Bonhoeffer ziet niet verder dan de sfeer van de 'Gemeinschaft': "Das lebendige Proletariat kennt nur eine Not, die Isolierung, und nur einen Schrei, den nach Gemeinschaft." (307) Het probleem van de arbeider is zo uiteindelijk gelijk aan dat van de academicus: beiden lijden onder de eenzaamheid. En ook de oplossing is eveneens voor beiden dezelfde: 'Gemeinschaft' - en wel de beste die je je maar kunt denken: die van de kerk (308). "Die Kirche muss in die Auseinandersetzung mit der Masse hinein", klinkt het (309) - en dat is dan Bonhoeffer's theologische bijdrage aan de sociale kwestie: "... wir wollen die Gemeinde ins Proletariat tragen und aus den 'Massen' 'Gemeinden' machen" (310). Kan het zijn dat voor de gedachten van deze jonge academicus hetzelfde geldt als voor die van de arbeidersklasse? "Gewiss sind diese Gedanken noch klassenmässig befangen und eingeengt", schrijft Bonhoeffer over de schreeuw om 'Gemeinschaft', die hij in het proletariaat beluistert (311).

2.5.4. Een nieuwe gemeenschap?

"Gemeinschaft der neuen Personen" - zo noemt Bonhoeffer de sociale gestalte waar idealisme noch personalisme, 'Gesellschaft' noch massa weet van hebben: de kerk (312). Gemeenzaamheid in plaats van eenzaamheid, liefde in plaats van zelfzucht, persoon-zijn in plaats van massa: Bonhoeffer, opgegroeid in een milieu dat niets van de kerk verwacht, verwacht er alles van. Met recht, zegt de theoloog van de jonge generatie tegen zichzelf: als er íemand een nieuw begin wil maken, dan is God het wel.

"Die Kirche ist der neue Wille Gottes mit den Menschen." (313) Zij is zichtbaar als "Gemeinschaft von Menschen aus Leib und Seele. Nicht Seelenfreundschaft, Gesinnungsgemeinschaft, sondern Liebesgemeinschaft von ganzen Menschen." (314) We hebben gezien hoe Bonhoeffer deel heeft aan de problematiek van zijn klasse; hier zien we hoe hij haar met middelen wil oplossen, die volstrekt vreemd zijn aan zijn burgerlijk milieu. Want niet voor een maximum aan kerk, zoals Bonhoeffer hier doet, maar voor een minimum aan kerk pleitte de liberale theologie bij monde van Ernst Troeltsch. Immers, zo'n organisatie van de cultus staat toch haaks op de godsdienst van Jezus, diens "freie personalistische Religiosität" (315)? "Die Kirchen sind Schalen, welche allmählich den Kern verholzen, den sie schützen", zo citeert Bonhoeffer - die goed thuis is in dit gedachtengoed -

Troeltsch (316).

Maar evenmin zoekt Bonhoeffer, nu hij afstand doet van de liberale ecclesiologie, zijn toevlucht bij die van de jonge dialectische theologie, die elke positieve gestalte van kerk-zijn hopeloos gecompromitteerd achtte met de onder het oordeel staande burgerlijke cultuur. 'Kerk' is ook voor de dialectische theologie de poging het hemelse vuur tot een smeulend, aards vlammetje te transformeren, of - zoals Barth het in zijn 'Römerbrief' ook zegt - "... der mehr oder weniger umfassende und energische Versuch, das Göttliche zu vermenschlichen, zu verzeitlichen, zu verweltlichen" (317). Ook voor hem was aanvankelijk een minimum aan kerk vereist.

Welnu, zegt Bonhoeffer tegen de liberalen voor wie kerk in het verlengde van cultuur lag: de kerk is "das unerhört Neue" (318). Hier herkennen we een onherleidbare wil Gods, die we niet mogen loochenen (en hier richt hij zich tegen de jonge dialectische theologie:) doordat we "alles Gestaltgewordene als Menschengemachte verdammen." (319) De kerk is voor Bonhoeffer een nieuwe, d.w.z. een *eigen*, afzonderlijke sociale gestalte naast de door de zonde gecorrumpeerde patronen van menselijk samenleven, een *unieke* sociologische structuur, waarin de bestaande levensvormen op een geheelde wijze worden samengetrokken en opgeheven (320). 'Opgeheven', verstaan in zijn hegeliaanse zin, dus ook als: op een hoger niveau bevestigd. Want 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft', als ook de wijze waarop in het 'Herrschaftsverband' de machtsverhoudingen in beide zijn gereguleerd, alle drie komen ze in de kerk tot nieuwe, harmonieuze eenheid, nu doel en inhoud van alle hetzelfde geworden is: nl. de liefde (321).

Maar Bonhoeffer's utopia is van beperkte afmetingen. Zijn interesse gold immers vóór alles de mens "so weit er Person ist" (322)? Ofschoon Bonhoeffer er voor waakt de kerk te identificeren met de ideale 'Gemeinschaft' - dat zou hem weer in de buurt van Dibelius brengen - en hij benadrukt dat ook de 'Gesellschaft' haar 'opheffing' vindt in de kerk, toch ligt het zwaartepunt wat hem betreft op het eerste. "Die Beziehung der Personen ist geistgemeinschaftlich, nicht gesellschaftlich. Gesellschaftlich ist nur die objecktive Konstituiertheit der Kirche durch einen letzten Zweck." (323) En ook dit laatste doel is weer gelijk aan de inhoud van de 'Gemeinschaft': de liefde. Van de 'Gemeinschaft' is te zeggen wat van 'Gesellschaft' niet geldt: zij is uit God tot God en overstijgt de grenzen van de geschiedenis in haar intenties, terwijl de 'Gesellschaft' daarentegen "innergeschichtlich" blijft (324). Van het Rijk Gods, het laatste doel waarop de kerk en de geschiedenis zijn aangelegd (325), valt dan ook niets te zeggen voorzover het haar 'Gesellschafts'-karakter betreft. Over haar hoedanigheid als 'Gemeinschaft' wel. Want deze is "sinnvoll, werthaft als solche" en springt zo uit de banden van de geschiedenis. "Hier liegt die ganze 'Heiligkeit' des menschlichen Gemeinschaftslebens, die Gottbezogenheit der Freundschaft wie der Ehe, wie der Volksgemeinschaft, und somit auch die ideelle Unauflöslichkeit aller dieser Lebensgefüge." (326)

In de kerk vinden al deze vormen van socialiteit hun 'opheffing'. Zij is "geschichtliche Gemeinschaft und gottgesetzt zugleich" (327). Hoe verhouden zich deze anticipatie op het Rijk Gods en haar

historisch karakter tot elkaar? Als ideaal en werkelijkheid? Dat zou voor Bonhoeffer alsnog weer een terugval in het idealisme be tekenen, waarbij hij de spanning tussen sociologie en theologie zou heffen door de eerste voor het weten en de tweede voor het g loof te reserveren. Hij wil daarentegen beide van meet af aan op elkaar betrekken door de kerk als in Christus gerealiseerd, in d Geest geactualiseerd en in de empirische kerk tastbaar voorhande te zien. Het geloof ziet in alle drie dezelfde kerk: in de empir sche kerk actualiseert zich door Woord en Geest de gerealiseerde kerk. De theologische onderscheiding haalt hier enkel uiteen wat werkelijkheid één is.

Met deze constructie probeert Bonhoeffer zijn interesse bij kerk theologisch vorm te geven: de kerk van Weimar, die zich in haar historische bepaaldheid en relativiteit voor een nieuwe beg geplaatst ziet, dwingt hij om zichzelf als sanctorum communio, a "Christus als Gemeinde existierend" (328) serieus te nemen. SC i zo een theologische paraklese aan de kerk van na 1919. De vlucht de 'ecclesia visibilis', wordt afgesneden door Christus en de ge meente tot op de rand van identificatie op elkaar te betrekken. zeer de volmaakte sociale gemeenschap ook voor Bonhoeffer een es tologische grootheid is (329); de 'communio sanctorum' tegelijk 'communio peccatorum' blijft (330); de kerk niet het Rijk Gods i (331) - de kerk blijft 'kerk' als belichaming van "die Anfänge d neuen Lebens, eine eschatologische Prolepse, wo sich das Du dem offenbart als Ich, als Herz, als Liebe, als Christus." (332) De kerk slaagt, waar een klasse, jé een cultuur faalt. Op grond van dit geloof in een kerkelijke redding van het 'persoonlijke' dein Bonhoeffer niet terug voor exclusieve uitspraken als: "... nur i der Gemeinde ist persönliches Leben möglich" (333). Of het nu Bo hoeffer's eigen bedreigde 'Bildungs'-klasse is of het door isole geteisterde proletariaat: wat 'wereld' is, moet 'kerk' worden, g meenschap bij uitstek. In een opstel uit 1932 lezen we nog eens samenvatting van dit kerkbeeld van SC: "Die Kirche ist Gemeinsch die Gemeinde der Heiligen, der von Gott aus dem Alleinsein Befre ten, einer dem anderen gehörend, sich gebend, sich verantwortlic wissend, weil von Gott an ihn gebunden. Gemeinschaft durch Opfe Gebet und Vergebung, Zerreissung der Ketten des Alleinseins, Rea tät des Miteinander und Füreinander, der Liebe, der Bruderschaft (334)

Men zou Bonhoeffer's kerk-begrip enkel kunnen zien als voor zetting van zijn 'Bildung' met andere (christelijke) middelen. W is zijn 'oplossing' meer dan een positieve afdruk van zijn 'pro- bleem', waar overstijgt zijn theologie de klasse-ideologie? Men zich echter niet straffeloos met het christelijk geloof inlaten, Bonhoeffer beseft dat. Dat blijkt wanneer we zien welke plaats d christologie en de idee van de plaatsbekleding in SC innemen. Do Christus als hoeksteen en fundament, en zijn plaatsbekleding als levensprincipe van de 'Gemeinschaft' van de kerk te beschouwen, wordt de bedreigde 'Gebildete' als paradigma van 'Gemeinschaft' vervangen door een buitenstaander, die indringer zal blijken te zijn. Hoezeer Bonhoeffer ook in zijn opvoeding het er-zijn-voor- deren, de verantwoordelijkheid, het voor-anderen-instaan ingeoef heeft; hoezeer de centrale plaats van het begrip plaatsbekleding

Bonhoeffer's theologie ook op rekening te brengen is van die opvoeding, *hier overstijgt het christelijke wezenlijk het burgerlijke.* "Sündenfolgen auf sich nehmen ist auch im bürgerlich-ethischen Leben denkbar, die *Eigenart des christlichen Stellvertretungsgedankens* ist eine Schuld- und Strafstellvertretung im prägnanten Sinne (curs. fdl)." En dat is een wijze van er-voor-anderen-zijn die eigen in zijn soort is (335). Want dit 'pro nobis' is een 'één voor allen' en een 'eens voor altijd'; het ligt verankerd in een punt 'extra nos'. Op deze wijze vult Bonhoeffer het archimedisch punt dat hij methodisch aan Barth had ontleend met eigen theologische inhoud. Van Christus' plaatsbekleding geldt: "*Sie ist keine ethische Möglichkeit oder Norm, sondern allein die Realität der göttlichen Liebe zur Gemeinde, sie ist kein ethischer, sondern ein theologischer Begriff.*" (336) Het verschil tussen beide vormen van plaatsbekleding localiseert Bonhoeffer in het feit dat de eerste (de burgerlijke) een vrijwillig op zich nemen van een last in de plaats van iemand anders betekent, dat echter niet ingrijpt in de eigen verantwoordelijkheid en het persoon-zijn van de ander, terwijl de tweede (de christelijke) in feite de opheffing van de autonomie van de ander betekent, in elk geval van diens hoedanigheid als ethisch subject, en bovendien in tegenstelling tot de andere vorm, een totaal in plaats van een tijdelijk karakter draagt (337). Voor de burgerlijke plaatsbekleding kon Bonhoeffer ruimschoots terecht in zijn cultuur en zijn ethiek, voor de christelijke plaatsbekleding moest hij zich wenden tot de kerk en haar religie: zij is hem wezenlijk vreemd. "Sie birgt tiefe sozial-philosophische Probleme", moet hij dan ook van haar zeggen, ten teken dat zij in geen enkel schema van de hem bekende humaniteits-cultuur is onder te brengen (338). En het is hem er alles aan gelegen dit niet-inpasbare karakter ervan ook zuiver te houden (339). Hier passeren we o.i. een scharnierpunt, waar SC van fenomenologie in theologie overgaat. Niet dat de laatste de eerste nu gaat vervangen; wel dat de fenomenologie die nu nog volgt een niet meer te verteren en te assimileren bestanddeel 'christelijkheid' opdoet. "In ihm besteht die materiale Besonderheit der christlichen Grundbeziehungen", zegt Bonhoeffer naar aanleiding van de plaatsbekleding, voor hij over wat christelijk gesproken 'Gemeinschaft' heten mag te spreken komt (340). En daaraan - een christelijke sociologie - is de invloed van de theologie goed te merken.

Maar dat Bonhoeffer niet alleen het burgerlijke 'opheft' met het christelijke, maar *het christelijke ook vult vanuit het burgerlijke*, blijkt wel uit het feit dat hij de term en de zaak van de plaatsbekleiding niet opgesloten wil houden in bijvoorbeeld een anselmiaanse satisfactie-leer of een lutherse imputatie-leer (341), maar haar sociaal te gelde wil maken (342).

Waar de gemeente is, daar is Christus, horen we dan ook (343). Zoals Christus plaatsbekleder is voor de gemeente bij God, zo is men in de gemeente plaatsbekleder van Christus voor elkaar. De één is er de ander een Christus, zegt Bonhoeffer in navolging van Luther, en hij herhaalt dat diverse keren (344). De 'Gemeinschaft' van de kerk is behalve een 'structureel-met-elkaar' - zodat men, tot in de dood toe, niet alleen meer hoeft te zijn (345) - ook en vooral een "tätige(s) Füreinander" (346). Dat uit zich in de voorbede en de vergeving van zonden, maar ook "in der entsagungsvollen Arbeit für den

Nächsten", waarin ik van mijn geluk en eigen voordeel afzie, en mijn have en goed, ja zelfs mijn leven voor de ander over heb (347). Wat in een zondeloze 'Gesellschaft', noch in een zondige 'Gemeinschaft' mogelijk is, kan werkelijkheid worden in de gemeente van Christus: nl. "den anderen an Stelle meiner Selbst zu setzen und zu lieben" (348). Hoezeer het mensbeeld van SC ook gekleurd is door dat van de bourgeois, en vooral door dat van de 'Gebildete'; niet zij zijn, maar de ene mens Christus is voor Bonhoeffer het gerealiseerde paradigma van humaniteit geworden. En noch het gezin, laat staan de markt, actualiseert deze vorm van menselijkheid, maar de empirische kerk, "das Reich Christi" (349).

Dat betekent voor Bonhoeffer: hoge eisen stellen aan een maatschappelijk instituut, waaraan zijn eigen klasse schouderophalend voorbijging. Een nuchter kerkmodel, gebaseerd op de realiteit van de duitse volkskerk, combineren met de veronderstelling dat zij de tegenwoordige Christus is (350). *Zijn kerkmodel is zo een kerk-program*: een dwingende uitnodiging aan de vroegere pruisisiche staatskerk om kerk van Christus in de republiek van Weimar te worden, om de autoriteit van de staat te vervangen door de gehoorzaamheid aan Christus (351). Niet de 'hoogste bisschop', maar een kern van bewuste gemeenteleden vormt voortaan dan ook het centrum van kerkzijn (352). Hoe de wens hier ook vooruit loopt op de werkelijkheid, bewust probeert Bonhoeffer de drempel voor de kerkelijke status quo zo laag mogelijk te houden. Juist een grote stads-gemeente kan in haar avondmaalsvieringen leren wat 'Gemeinschaft' is - zo houdt hij degene voor, die kerkelijke gemeenschap nog steeds verwart met de romantiek van de jeugdbeweging (353). En al zal men een nieuw begin moeten maken, de geschiendenis en de traditie kunnen best op een relatieve waardering aanspraak maken, zo zelfs dat er sprake kan zijn van een "an sich rechter Konservatismus" - een uitspraak die een Bonhoeffer, al is hij nog zo jong, niet moeilijk zal vallen (354). De kerk is volkskerk, ondanks het feit dat zij berust op een kern van vrijwilligers, en Bonhoeffer wil van haar bestaan uitgaan, hoezeer hij haar ook door ontaarding bedreigd ziet (355).

Maar behalve kerk-program, is de ecclesiologie van SC ook *cultuur-program*. De cultuur faalt weliswaar, maar de kerk slaagt, haar ten goed. Dat de humaniteit in de gemeente van Christus bij uitstek onderdak gevonden heeft, betekent niet dat men er ook enkel en exclusief in de empirische kerk voor terecht kan. Hoe ecclesiocentrisch het model van SC ook oogt (356), de tegenstelling loopt er niet tussen empirische kerk en wereld, maar wordt gevormd door de eschatologische strijd tussen 'sanctorum communio' enerzijds en anti-christ anderzijds, een gevecht dat ook de empirische kerk in zichzelf verdeelt. Kenmerkend voor de eerste is "das Streben (...) alles menschliche Gemeinschafts- und Gesellschaftsleben zu durchdringen", en de verwachting dat de empirische kerk dit streven tot haar zaak maakt, is niet meer dan vanzelfsprekend. Maar de 'sanctorum communio' gaat niet in de empirische kerk op. Ecclesiocentrie is nog geen kerkcentrie. "*In der Kirchengemeinde ist ein Stück Welt rein aus der sanctorum communio heraus organisiert*", horen we (357). Dat betekent: de kerk is apart gezet, en zij neemt een sociale gestalte 'sui generis' aan. Maar 'sanctorum communio' is ook daar te vinden, waar " *gegebene* Form im Geist erneuert (curs. fdl)" wordt,

en wie zal zeggen waar dat is (358)? Hier heeft Bonhoeffer het oog op een huisgemeente, maar elders in SC zal hij ook over het huwelijk spreken, als ook over de vriendschap als kleinste sociologische eenheid waarin de 'sanctorum communio' "in volle Tiefe" sociale gestalte aanneemt (359). Blijkbaar verstaat hij onder 'kerk' meer dan enkel kerk.

Dat de kerk voor de jonge Bonhoeffer zo de functie krijgt om de afstand tussen de beperkte humaniteitservaring in het gezin en de crisis van de cultuur te overbruggen, dat kunnen we illustreren met het slot van een preek die Bonhoeffer een half jaar na zijn promotie in Barcelona heeft gehouden. We willen het vrij uitvoerig citeren, omdat de passage aangeeft, dat Bonhoeffer in zijn eerste ecclesiologische concentratie meer cultuur in zijn kerk-begrip heeft willen onderbrengen, meer burgerlijkheid ook heeft willen redden, dan de door hem gebezigde, exclusief-kerkelijke taal op het eerste gezicht doet vermoeden. Aan het slot van de preek over 1 Cor. 12, 26v lezen we: "Es gibt nur eine Hilfe für unsere Zeit, die so kraftlos, so schwächlich und dabei so heimatlos ist - zurück zur Kirche, dorthin wo man den anderen in Liebe trägt, wo einer des anderen Leben lebt, wo Gemeinschaft in Gott ist, wo Heimat ist, weil Liebe ist. Unsere Welt soll ein Teil des Volkes Gottes, soll Kirche werden, das aber ist das Ziel und der Sinn auch aller unsere Gemeinschaften, der Ehe und der Freundschaft; erst wo eine Ehe Kirche ist, wo einer dem andern sich opfert, einer für den anderen bittet, einer dem andern die Sünden vergibt, wo zwei ein Leben führen, da hat die Ehe ihren tiefsten Sinn getroffen und erfüllt. (...) Kirche, das ist der Sinn unserer menschlichen Gemeinschaft. Kirche, das ist unsere Hoffnung für diese und für jene Zeit." (360) Behalve de inhoud van, lezen we ook beknopt de motivatie tot het schrijven van SC terug. Dat de wereld kerk moet worden - het staat ook hier geschreven - kunnen we nu niet meer verstaan als een ecclesiocratisch program tot kerstening van de cultuur, niet als een kruistocht tegen en vernietiging van het burgerlijke door het christelijke, maar als *een christelijk kwaliteitscriterium van humaniteit, waaraan burgerlijke 'Gemeinschafts'-vormen gemeten, en waarmee ze geijkt worden.* 'Kerk' betekent dan ook voor Bonhoeffer - in dezelfde preek uit 1928 - niet de maatschappelijke organisatievorm die kerk genoemd wordt, politieke macht bezit en herkenbaar is aan een klokketoren, maar is voor hem de aanduiding van een volk, dat "wirkt für und unter einander, im stillen, unsichtbar und doch machtvoll." (361) Een netwerk van er-zijn-voor-anderen, dat heel de cultuur doortrekt en haar behoedt voor het uiteenvallen. De 'Bildungs'-idee heeft in dit opzicht bankroet geleden; Bonhoeffer geeft in een andere preek uit dezelfde tijd in Barcelona toe: "Nicht Seelenbildung, nicht Menschenkultur, nicht sittliche Politur, sondern Hingabe der Seele an ein anderes; nicht die Seele der Mittelpunkt der Welt: sondern das, dem sie sich opfert." (362) De humanist is hier egoïst, op zijn minst solipsist gebleken. Het christelijke betekent *hier* de opheffing van het burgerlijke. Maar niet enkel in de zin van einde, ook in die van een nieuw begin moeten we dit verstaan. Want de zelfovergave waartoe Bonhoeffer hier oproept, localiseert hij *in* de bestaande burgerlijke gemeenschapsvormen, en hij verklaart ze zo tot vindplaatsen van God. "... weh dem Geschlecht, das es dem Menschen verwehrt, im Beruf sich zu geben und zu finden. Von hier aus

brechen in der Freundschaft, in der Ehe, in jeder menschlichen Beziehung und Familie Quellen der Ewigkeit." (363) Is het dan zo vreemd, dat de Bonhoeffer van SC zich op Christus beroept voor dezelfde gedachte, waarvoor de Bonhoeffer uit Barcelona naar Goethe verwijst (364)? De plaatsbekleding als grondstructuur van de humaniteit is blijkbaar niet geheel vreemd aan de burgerlijkheid. Maar zij lijdt een kwijnend bestaan, bij de bourgeois zowel als bij de 'Gebildete'. De kerk is er voor nodig om haar weer tot leven te wekken.

Blauwdruk van een samenleving, prototype van socialiteit - ook al komt de bewijslast van deze stelling niet geheel voor rekening van de empirische kerk, zij betekent niettemin een overspannen verwachting van haar mogelijkheden, waaraan ze dan ook niet heeft kunnen beantwoorden. Bonhoeffer oordeelde te optimistisch over de kerk van Weimar, en zo onafhankelijk van politieke en maatschappelijke bindingen als hij haar wilde zien (365), bleek ze niet te zijn. Dat Bonhoeffer de geschiedenis methodisch elimineerde (366), wreekte zich in de praktijk. "... eine völlige Fehleinschätzung der Parochie", oordeelt de praktisch theoloog Ernst Lange over het ecclesiologisch model van SC (367). Maar niet alléén de kerk, ook de cultuur van Weimar bleek niet in een a-historische structuur te vangen. De dialectiek van 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft' vormt een blinde vlek in Bonhoeffer's sociale theorie. 'Stabiel' betekent nog niet 'statisch', ook al is het 1927. Het proces van economische en sociaal-politieke ontwrichting dat na 1929 op gang komt, betrekt elke 'Gemeinschaft', ook die van de kerk, in haar ontwikkeling. De kerk wordt tot medeschuldige en medeslachtoffer, daar waar zij volgens Bonhoeffer enkel helper had moeten zijn: ook zij valt immers ten prooi aan de desoriëntatie van de samenleving (368)? De kerk is nooit oplossing, maar altijd ook deel van het probleem.

Bonhoeffer's deel hebben aan de 'jonge generatie' verhinderde een scherpe blik voor het oude, dat zich in kerkelijk en politiek conservatisme schrap ging zetten; precies zoals zijn burgerlijke traditie hem het zicht belemmerde op de nieuwe mens die de straten van Berlijn ging bevolken, en die zich niet meer in termen van het 'persoonlijke' liet beschrijven. Wat dat eerste betreft, wijzen we op de schets die Karl Kupisch gegeven heeft van de situatie in de evangelische kerk van Duitsland na 1918. Hij tekent daarin de innerlijke weerstand tegen en afwijzing van de democratie door de predikanten, en hun heimwee naar de verloren verbinding van troon en altaar. "Eine andere Gesinnung als die konservative hielten viele Pastoren für unvereinbar mit dem evangelischen Glauben", schrijft Kupisch, en hij geeft daarmee aan, dat men moeilijk van een door zulke voorgangers geleide kerk kon verwachten, wat Dietrich Bonhoeffer wel van haar deed: dat zij "Gegenwartskirche" zou zijn (369). Het gat dat met het wegvallen van de verbinding van keizer en kerk was ontstaan werd niet als een bevrijding ervaren, integendeel: als een leegte. Kon het nationaal-religieuze symbool van het 'Volkstum' deze ruimte niet weer goed opvullen? "... ein verhängnisvolles ideologisches Erbe der Vergangenheit", constateert Kupisch hieromtrent; hij weet wat er daarna gebeurd is en hoe de blik van de kerkleiders door deze erfenis de komende jaren zou worden vertroebeld (370). Bonhoeffer hield echter staande: "Die vergangene Geschichte hat

grundsätzlich nicht mehr recht als die gegenwärtige." (371) De geschiedenis zou hem ongelijk geven.

Wat dat tweede betreft (Bonhoeffer's mens- en kerkbeeld begrensd door zijn 'Bildungs'-traditie): we zouden het tegendeel vermoeden, als we hem in het gedeelte over "Kirche und Proletariat" kritisch horen klagen over een bestaande kerk die "bürgerlich" genoemd kan worden, en dat in een slechte betekenis van het woord (372). Hij constateert dat de burger in de kerk gebleven is, terwijl de arbeider verdwenen is. "So richtet sich die Predigt an relativ gesicherte und auskömmlich in geordneten Familienverhältnissen lebende, relativ 'gebildete', moralisch relativ gefestigte Personen." (373) Dat stuit Bonhoeffer tegen de borst, omdat het in de kerk niet om retorische redevoeringen maar om een preek, niet om "Publikum" maar om "Gemeinde" gaat (374). "Die kommende Kirche wird nicht bürgerlich sein", weet Bonhoeffer ons echter te verzekeren, maar we weten nu genoeg van hem om te veronderstellen dat hij hier minder aan Marx' religiekritiek en haar toekomstige zegeviering denkt, dan aan zijn eigen voornemen de kerk van haar kleinburgerlijkheid (het verwijt van zijn broers) te zuiveren (375). Niet zijn eigen klasse is dan ook doelwit van zijn burgerkritiek in SC maar de beambte, de handwerker en de koopman die hij de kerkbanken ziet bevolken (376). De afkeer van snobistische 'Halbbildung' klinkt door in het "relativ 'gebildete'" en niet voor niets is dat laatste woord tussen aanhalingstekens gezet (377). "Wozu die fatale Unerbaulichkeit einer äusseren Versammlung, in der man Gefahr läuft, einem bornierten Prediger gegenüber und geistlosen Gesichtern zur Seite zu sitzen?" - een zin die door Bonhoeffer in SC is neergeschreven, maar die Bethge woordelijk herkent als ook gesproken door Karl-Friedrich na een door hem bezochte kerkdienst in Grunewald in 1925 (378). Minder door liefde tot het proletariaat, dan door afkeer van de kleinburger is de burger-kritiek van SC ingegeven. Zozeer verafschuwt hij de laatste, dat hij de toekomst van de kerk laat afhangen van de toeloop uit het eerste (379). Maar zal hij het proletariaat ooit over de drempel van de kerk krijgen? Niet over die van de kerk zoals die in SC ons getekend is, vermoeden we. Want niet de kleinburger bevolkt er de kerkbanken, maar de 'Bildungsbürger'. Hij blijft behalve het mensbeeld ook het kerkbeeld van SC tot het einde toe grotendeels bepalen. "... wir wollen die Gemeinde ins Proletariat tragen und aus den 'Massen' 'Gemeinden' machen", citeerden we reeds (380). Nu voegen we er het erop volgende ook aan toe: "Freilich christliche Gemeinde bleibt eine Gemeinde von einzelnen Personen, die in Gericht und Gnade Gott erfahren (curs. fdl)." (381) Ook het kerklid is 'Person' en voldoet in het beeld dat Bonhoeffer van hem geeft aan voorwaarden waaraan enkel een burger uit zijn eigen traditie zal kunnen voldoen. Want de gemeente vindt haar centrum - haar "Einheitspunkt" (382) - in het Woord, en met een hoofdletter geschreven of niet: dat is het medium waarvan zich een 'Gebildete' bedient. Naar Bonhoeffer's zeggen ligt het namelijk in de eigen aard van het menselijk woord - en ook de preek waarin het goddelijke Woord wordt verkondigd bedient zich hiervan - "dass es sich an geistig 'erwachsene', d.h. entscheidungsfähige Menschen richtet und dass es von dem Menschen eine eigene Entscheidung verlangt" (383). De gemeente bestaat dus tot op zekere hoogte uit "intellektuell tätigen Gliedern" (384). De conclusie die Bonhoeffer aan dit feit verbindt kan dan ook geen ver-

wondering meer wekken: "Die Predigtgemeinde ist mithin personalistische Gemeinde" (385). Bonhoeffer's 'Sanctorum Communio' is een boek van en voor 'Gebildeten'. Dat is meestal het geval met een proefschrift. Maar dat het ook een boek is óver 'Gebildeten' is opmerkelijk.

3.1. Op eigen benen

In november 1927 wordt Bonhoeffer het vicariaat in Barcelona aangeboden. Hij gaat er op in en in zijn dagboek dat hij tijdens de vervulling ervan heeft bijgehouden, schrijft hij: "Damit schien sich die Verwirklichung eines Wunsches anzubahnen, der sich bei mir in den letzten Jahren und Monaten immer verstärkt hatte, nämlich einmal auf längere Zeit ganz hinaus aus meinem bisherigen Bekanntenkreis, völlig auf eigenen Füssen zu stehen zu kommen (curs. fdl)." (1) De Bonhoeffers staan op stevige grond, maar dan wel met eigen benen. Het tijdstip drong voor de 22-jarige Bonhoeffer om zelfstandig te worden.

Het is anderen opgevallen, dat Bonhoeffer in Barcelona bijna alles lijkt prijs te geven, wat hij in zijn dissertatie theologisch gewonnen had (2). Bonhoeffer zelf lijkt die veronderstelling te bevestigen, wanneer hij in zijn dagboek uit Barcelona spreekt van de noodzaak "einmal von vorne anzufangen" (3). De taal van Barcelona is een andere dan die van Berlijn. Maar de tastende toon die we hem in de voordrachten en preken uit 1928 en 1929 horen aanslaan, willen we niet als een regressie in zijn theologische ontwikkeling duiden, noch - met Bethge - verklaren met de suggestie, dat Bonhoeffer hier zijn eigen taal nog niet spreekt (4). De taal die we hier Bonhoeffer horen spreken is voor het eerst helemaal zijn eigen taal en de noodzaak daarmee nu eens niet in de luwte van de academie, maar temidden van kleinburgerlijke kooplui theologie te bedrijven, betekende in vele opzichten voor Bonhoeffer een vooruitgang. "... man begegnet hier den Menschen wie sie sind, fern von der Maskerade der 'christlichen Welt' (...) - wirklich Menschen", schrijft hij op 7.8.1928 vanuit Barcelona aan Helmut Rössler, en hij zal hierbij ook het oog hebben gehad op het liberaal-theologische tijdschrift, waarin o.a. in 1923 Harnack en Barth de degens hadden gekruist (5). Buiten de cultuurkring waarin Bonhoeffer had leren ademen, los van de traditie die hem grond onder de voeten had verschaft, ontdekt hij in Barcelona zijn deelgenootschap aan de 'jonge generatie'; "... auf sich selbst gestellt" (6) betekent: "von vorne anzufangen".

Bonhoeffer heeft heimwee naar Harnack, en spreekt dat ook tegen hem uit. Evenals de bekentenis, dat de wetenschap hem door toedoen van Harnack nooit meer zal loslaten. Maar in dezelfde brief oordeelt hij over de distantie waarin hij zich nu tot zijn 'eigenlijke wereld' (7) bevindt, ook zeer positief. Hij wordt immers vrijer tegenover schoolse leerstelligheden en leert de grenzen van de waarde van de wetenschap scherper zien (8)? "... und das alles wird doch wieder zum Ansatzpunkt, von dem man das ganze Erarbeitete von Neuem durchprüft." (9) Bonhoeffer leert in Barcelona het a b c van de theologie opnieuw te spellen.

Hoewel het in zijn milieu gebruikelijk was dat men zijn 'Bildung' in het buitenland haalde (10), was de keuze voor Spanje uitzonderlijk. De enig 'Bildung' waaraan hij zijn hart in Barcelona op kan halen, is zijn eigen. "Ich habe seit ich hier bin noch keine Unterhaltung im Stile Berlin-Grunewald geführt", schrijft hij in zijn dagboek, en het schijnt hem te spijten (11). De kooplui waaruit zijn gemeente bestaat voeren een ander soort van conversatie, waarin geld en

cijfers een grotere rol krijgen toebedeeld dan filosofie en literatuur (12). Van oorsprong duitse kleinburgers, hebben de meesten van hen zich in het buitenland opgewerkt, zodat ze zich nu tot de 'Besitzstand' mogen rekenen: de kring waaruit men ook zijn vrienden kiest, "gleichgültig welchem Bildungsstand sie angehören" (13). Bonhoeffer vindt deze mensen maar "verdammt materialistisch eingestellt" en aarzelt niet hen als 'stompzinnig' te betitelen, "den stumpsinnig sind die Menschen hier weitgehendst wirklich über die Massen" (14). Behalve natuurlijk als het hun zaken betreft. "... das Schlimmste wäre ein Gedanke zu viel", schrijft de jongeman, die ze te over had (15). Want de interesse waarmee hij zijn theologiestudie had ingezet - "ganz weltanschaulich-philosophisch gefärbt" (16) - ontbreekt bij dit slag mensen helemaal: "Es geht mir immer mehr auf", schrijft hij op 5.6.1928 aan zijn grootmoeder - dezelfde aan wie hij de Wilhelm Meister had voorgelezen - , "dass das was man hier an Erwachsenen und Jungen gleichmässig vermisst, so irgendein Interesse für weltanschauliche Dinge ist, alles geht so vernünftig und geregelt ohne wirklichen Schwung." (17) En niet alleen de duitsers in Barcelona staan onder kritiek, ook wat de spanjaarden zelf betreft, moet hem van het hart dat zij, voor iemand met een humanistische opvoeding, een land bevolken waaraan men ten diepste vreemd lijkt te moeten blijven (18). Maar alles went, en ook Bonhoeffer vat tenslotte voor de spanjaard, "trotz aller scheinbar äusseren Unbildung" (19), zelfs sympathie op. Evenals voor zijn gemeenteleden. De zaken, het geroddel, het scheutje literatuur en het snufje kerkelijkheid die het sociale verkeer beheersen - zij worden weer vergoed door een grote mate van eerlijkheid en fatsoen, het ontbreken van pose en geblaseerdheid. En dat doet Bonhoeffer zo goed, dat hij tenslotte zelfs graag met deze mensen zegt te verkeren (20). Maar hij moet van zijn catechisanten blijven zeggen: "Intelligenz wird jedenfalls nich überschätzt" (21), en hij maakt onder zijn gemeenteleden ook geen vrienden. Desondanks lijkt Bonhoeffer de vervreemding die hem in Barcelona overvalt te willen omzetten in een verrijking, de geborneerdheid die hij er ontmoet, benutten voor een verbreding van zijn eigen horizon.

Voor dat laatste moest hij cultureel gezien weliswaar moeite doen, sociaal en maatschappelijk drong het aan-hem-vreemde zich als vanzelf aan hem op. Want niet iedere duitser in Barcelona had het 'gemaakt', en bovendien stond juist in die tijd menig handeldrijvende onder zware economische druk, zodat menigeen bankroet ging. Bonhoeffer zag zich voor het eerst van nabij met bittere armoede en werkloosheid geconfronteerd, en zijn sociaal werk voor de 'Deutsche Hilfsverein' bracht hem lijfelijk in aanraking met de rand van de maatschappij (22). En dan Spanje zelf nog: de klassenstructuur van de samenleving lag er voor Bonhoeffer's ogen zo open en bloot op straat, dat hij nauwelijks kon geloven dat de sociale kwestie geen rol van betekenis speelde (23).

Dat Bonhoeffer door deze ervaringen werkelijk geschokt werd in zijn zelfvertrouwen kunnen we echter niet zeggen. Hij verbreedde zijn horizon, maar liet niet toe dat zij van buitenaf werd opengebroken (24). Dat hij, wanneer hij in aanraking komt met het 'Vagabundentum', aan zijn vader vraagt om diens in Breslau daarover geschreven studie (25), lijkt ons illustratief in dit verband. Uit niets blijkt dat Dietrich Bonhoeffer zijn "augenblicklichen Beschäftigung mit diesen

Leuten" anders verstond dan zijn vader indertijd: burgerlijk-beroepsmatig (26). Ook zijn gemeentewerk getuigt van het feit dat hij 'Gebildete' was en blijven wilde. Ofschoon hij het gebrek aan wereldbeschouwelijke interesse bij zijn gemeenteleden signaleert, en van een 'ongelooflijke ignorantie' weet te spreken (27), weerhoudt hem deze kennis en dit oordeel er niet van op harnackiaanse wijze 'das Wesen des Christentums' onder hen ter sprake te brengen (28). Leest men de voordracht die Bonhoeffer - naast nog twee andere, maar van soortgelijk kaliber - aan dit onderwerp wijdt, dan beklaagt men de gemeente: het zijn academische verhandelingen. Zij werden weliswaar goed bezocht, maar werden ze ook begrepen (29)? Voor veel van zijn preken uit die tijd moet dat eveneens gegolden hebben, en des te meer naarmate hun wetenschappelijke inhoud ook nog in literaire vorm werd gehuld (30). En zijn geloofsonderricht? Zij lijkt naar aanpak en inhoud verdacht veel op een 'Seminar'. Hij schrijft zijn ouders op 10.12.1928 hoe hij erin te werk gaat: "Wir sprechen z.Zt. vom Wesen des Christentums und werden dann einzelne Probleme, zunächst das Problem der Unsterblichkeit besprechen. Dazu müssen die Primaner immer etwas lesen, worüber dann referiert und diskutiert wird." (31) Is het dan zo vreemd dat Bonhoeffer er de opmerking op laat volgen dat de jongeren in Spanje anders zijn dan die in Duitsland, en dat intelligentie door hen niet wordt overschat (32)?

3.2. Crisisbewustzijn

De zekere indruk die de jonge Bonhoeffer van Barcelona wekt, geldt allerminst voor zijn theologie. De inhoud van zijn preken en voordrachten bewijst dat. Al lijkt het dat de student Bonhoeffer er als docent een lekencursus theologie gaat verzorgen om wat "Unbekanntheit mit dem Stoff" (33) weg te nemen; al introduceert hij de oudtestamentische profeten als grootse staaltjes wereldliteratuur (34), en behandelt hij uitvoerig de op een inleidingscollege thuishorende vragen naar het bestaansrecht van een 'christelijke' ethiek (35) - zijn kennis plaatst de docent voor problemen; de profeten verwoorden zijn wanhoop; zijn ethiek dreigt te verzanden in zichzelf. Het begin van de eerste voordracht had ons al kunnen waarschuwen. Hoe ouderwets de vragen die hij behandelen gaat er ook uit mogen zien, Bonhoeffer zegt er bij dat zij ten diepste "Gegenwartsfragen" zijn. "Jedes Wort soll aus der Gegenwart für die Gegenwart gesprochen sein." (36) Dat is aan de inhoud van de voordrachten ook te merken. Want hoe ziet dit heden er voor Bonhoeffer uit? Als getroffen door een crisis die zijns gelijke niet kent; die al enkele decennia aanhoudt; en die totaal van aard is, door zich zowel politiek, economisch, ethisch en religieus te manifesteren (37). De burger Bonhoeffer die voor het eerst op eigen benen moet staan, moet erkennen: "Es ist uns einmal rücksichtslos der Boden unter den Füssen weggezogen worden - sagen wir besser das bürgerliche Parkett - und nun heisst's sich selbst den Flecken Erde zu suchen, auf dem man stehen will." (38) Schipbreuk, nood, crisis, radeloosheid, een tijd waarin alles uit zijn voegen barst - woorden die hij niet op Harnack's 'Seminar' had geleerd, gebruikt Bonhoeffer nu om zijn situatie te beschrijven (39). En ofschoon de tweede door hem gehouden voordracht - 'Jesus

Christus und vom Wesen des Christentums' - tot in de titel toe aan Harnack herinnert, zij eindigt met de vraag: "Wird das 20. Jahrhundert Europas und Deutschlands Sterbestunde sein?" (40). De derde - 'Grundfragen einer christlichen Ethik' - slaat eveneens een weinig hoopgevende toon aan: "Alles Feste ist erweicht, alles Sichere unsicher, alles Selbstverständliche fragwürdig geworden; politisch, literarisch, philosophisch, ethisch." (41) En niet enkel over Duitsland spreekt Bonhoeffer hier, maar over de europese cultuur als zodanig, en van een oplossing op individuele schaal wil hij niets weten: hij spreekt van de noodzaak van een omvattend "menschlicher asiatisch-europäisch-amerikanischer Prozess" van mondiale afmetingen (42). Het verwondert niet dat hij de oordeelsprediking van de profeten die als inzet was genomen, ziet uitlopen op het cultuurpessimisme van Oswald Spengler, de auteur die de 'Untergang des Abendlandes' beschreven had (43). Immers, zoals de profeten in een uit haar voegen geraakte tijd leefden, zo ook wij (44). De levenskracht van Europa schijnt gebroken, uit alle hoeken grijnst ons de decadentie, de onmoraal, het cynisme en het verderf tegemoet (45).

Maar Bonhoeffer laat het niet bij het beschrijven van stemmingen. Hij zoekt ook naar de oorzaken van de cultuurcrisis. Voor wat betreft de *politieke* crisis in Europa worden we door hem gewezen op het duitse nationalisme, dat uitgelopen is op de eerste wereldoorlog. In de voordracht 'Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart' - de eerste door Bonhoeffer gehouden - wordt de nationale hoogmoed van Duitsland aan de kaak gesteld als gold het Israël onder Jesaja (46). Dat hij weigert de parallellen verder door te trekken, komt niet op rekening van schaamte voor het eigen duits-zijn; hij ziet er van af om niet kwetsend te worden (47). Maar desondanks mogen we in het opgevoerde Assur en Babel gerust Berlijn terug lezen, in Versailles op de knieën gedwongen (48). Dit nationalisme, aldus Bonhoeffer, is een vergissing geweest, een dwaling en uiting van verval, en de slagen die het lot aan het volk uitdeelt zijn rechtvaardig en verdiend, want zij worden door God zelf uitgedeeld (49). Zo religieus te spreken, is niet misplaatst. Want heeft Duitsland zelf niet de oorlog heilig verklaard, God geconfisceerd als nationaal bezit, zichzelf als natie tot uitverkoren middelpunt van de wereld beschouwd (50)? Al staat in moreel opzicht hiermee de schuldvraag over wie uiteindelijk de verantwoordelijkheid voor het veroorzaken van de eerste wereldoorlog draagt nog open (51), al is nog niets gezegd over het al of niet gerechtvaardigd, c.q. verplicht zijn tot deelname aan deze oorlog (52) - minstens in religieus opzicht behoort Duitsland tot de medeverantwoordelijken voor de heersende politiek crisis.

Ook in de *economie* ontwaart Bonhoeffer de crisis en zoekt hij naar oorzaken. De uitlatingen hieromtrent zijn schaars, hetgeen wel onevenredig zal zijn geweest met de interesse van zijn toehoorders. Maar desondanks zijn ze duidelijk in hun strekking. Dat wij "im Zeitalter der furchtbarsten Konkurrenz des Wirtschaftslebens" ons bevinden, en dat dit feit ons deel doet hebben aan een zware schuld (53) - we kunnen slechts gissen naar de redenen, totdat we in de laatste voordracht opheldering verkrijgen. Nu gaat Bonhoeffer verder dan in SC. Want hier wordt niet enkel vastgesteld dat de kapitalistische economie, als een nare bijwerking, slachtoffers maakt, maar

dat zij vanuit haar *wezen* vereist dat de grotere de kleinere ruïneert (54). Bonhoeffer heeft in zijn pastoraat oog in oog met de gevolgen ervan gestaan. Weet hij daarom nu meer dan een jaar terug? Maar hij weet nu ook, en daar zal hij door zijn gemeenteleden ook op gewezen zijn - dat terugtrekken terwille van een paar schone handen niet helpt: het economisch systeem als zodanig is onontbeerlijk. Maar de liberale theorie, dat de economische dood van de één het economisch brood van de ander is, lijkt Bonhoeffer eveneens van twijfelachtig moreel gehalte. Zo bestaat er in de economie op geen enkele wijze meer een schoon geweten. Economisch handelen betekent kiezen tussen het ene en het andere kwaad (55).

Behalve in de politiek en de economie signaleert en analyseert Bonhoeffer de cultuurcrisis ook in de *ideologie*. Daar ligt wat hem betreft ook het zwaartepunt: op de terreinen waar de liberale theologie zich bij uitstek heeft bewogen, religie en moraal. Om met de laatste te beginnen: "Ernst machen mit einem Leben in der Sittlichkeit" (56) dat had het 19e eeuwse 'Bildungsbürgertum', en in het bijzonder de liberale theoloog willen doen. Met de religie vormde de zedelijkheid voor hen de kroon op de cultuur. En had Ritschl niet, door het christendom als de verwerkelijkingsmogelijkheid van het zedelijk ideaal ('het Rijk Gods') te interpreteren, beide onlosmakelijk aan elkaar verbonden (57)? Maar Bonhoeffer weet in zijn voordracht dit 'ernst maken met de zedelijkheid' niet meer te interpreteren als bereikbaar ideaal, maar slechts als boetedaad voor het duitse volk; geen heiliging meer van de cultuur, maar akt van bekering (58).

Bonhoeffer signaleert een crisis van de *moraal*. Waarin komt zij tot uiting? We hoorden hem al spreken van de decadentie, de on-moraal, het cynisme en het verderf. Waaraan moeten we denken? Het mondaine grote stads-leven kan blijkbaar niet op zijn sympathie rekenen, evenmin als op die van zijn vader. Maar achter woorden als "die Sünden der Grossstädte" (59) en: "der drückende Ungerechtigkeit des Stadtlebens" (60) hoeven we niet allereerst een preutse boetepredikker te denken. Bonhoeffer zou hier best zijn moreel oordeel over het open en blote naast elkaar van schrijnende armoede en grote rijkdom kunnen verwoorden, dat hij in de straten van Barcelona had waargenomen (61). Maar bij een combinatie als: "die dumpfe Schwüle der Grossstädte" denken we toch weer aan het eerste. Hoezeer hij in zijn voordracht de in die stad "arbeitende, sich plagende, sündigende Masse" (62) ook voor de genade wil bewaren, voor de moraal zijn ze verloren.

Dat laatste - een afwijzend oordeel - geldt ook de geestelijke revolutie die het revolutiejaar 1918 in zijn zog meesleurde. Het eerlijke - hoewel naïeve - idealisme van deze, mede door de jeugdbeweging op gang gebrachte, omwentelingen wordt door Bonhoeffer gewaardeerd, maar tegelijk signaleert hij dat er nog nooit zoveel en zulke grote obsceniteiten in de literatuur ter sprake zijn gebracht, zodat zijn eindoordeel wat ambivalent uitvalt: "Die Bewegung hat soviel Schmutz mit aufgewirbelt, dass wir kaum durch das trübe Wasser hindurchblicken können." (63) Kijkt Bonhoeffer hier niet wat te veel met de kleinburgerlijke blik van zijn toehoorders naar de cultuur? Hoe het ook zij, hij wil niet enkel als burger maar ook als ethicus zich uitlaten over de moraal. Hij neemt dan ook als wetenschapper wat afstand, wanneer hij de vraag stelt of er algemeen geldige principes mogelijk zijn die het handelen op christelijke wijze

kunnen regelen. Zijn antwoord luidt: 'neen'; maar niet deze ontkenning als zodanig, maar haar toelichting frappeert ons, temeer daar we de 'Bildungs'-traditie waar Bonhoeffer in is grootgebracht, gekenschetst hebben als een levensvorm waarin de harmonieuze ordening, de eenvoud van het leven, de 'Ganzheit' in de opbouw van de individualiteit en de cultuur zo'n belangrijke rol speelt (64). Want waarom moet Bonhoeffer nu melding maken van de verrassende en schrikwekkende ervaring, dat de wil van God zich niet eenduidig voor onze ogen onthult? "... darum, weil offenbar der Wille Gottes in sich selbst widerspruchsvoll zu sein scheint, weil zwei Ordnungen Gottes einander zu widerstreiten scheinen." (65) Bonhoeffer spreekt in dit verband van de eigenlijke, moeilijkste problemen van de ethiek, en wij willen hem dat niet bestrijden. Maar betekent dan de *ervaring* die aan deze tweespalt ten grondslag ligt, zodat Bonhoeffer zich genoodzaakt voelt te spreken van "inneren Widersprüchen zweier göttlichen Ordnungen" (66) niet een streep door het 'Bildungs'-ideaal? Hij formuleert dat laatste ook in Barcelona nog als bindend; in een preek die hij op 12.8.1928 houdt, lezen we nog de oproep: "Werdet einfach, klar, echt, ursprünglich, grade, rein, so wird euer Herz ein Spiegel des väterlichen Herzens Gottes werden", dit alles met de bedoeling "dass ihr Transparante Gottes sein sollt, rein, um das Bild Gottes in euch aufzufangen" (67). Maar de ethiek breekt deze spiegel in minstens twee stukken. Het Beeld Gods is uiteengevallen, hoe zal dan ooit nog dat van de mens zelf zijn eenheid kunnen vinden?

Tenslotte: de crisis in de *godsdienst*. Zij is eng verbonden met die in de politiek, de economie en de moraal. De christelijk gelovige is immers ook duits, bourgeois, en legt zich rekenschap af van zijn handelen (68). Maar het christelijk geloof doorleeft ook zijn eigen crisis: in de secularisatie. "Wir wissen alle, dass Christus faktisch aus unserem Leben eliminiert worden ist, man baut ihm wohl seinen Tempel, aber man wohnt in seinem eigenen Haus", constateert Bonhoeffer, en hij verwoordt hiermee voor de duitse burger wat Groethuysen voor de franse had gedaan (69). Het werkelijke leven gaat buiten de godsdienst om, alle pogingen van de liberale theologie om beide op elkaar te betrekken ten spijt. De religieuze inborst van de duitse burger weet Bonhoeffer niet meer te misleiden: "Die Religion spielt für die Psyche des 19. en 20. Jahrhunderts die Rolle des sogenannten guten Zimmers, in das man sich gern auf ein paar Stunden zurückzieht um dann aber wieder gleich in seine Arbeitsstube zu treten." (70) Godsdienst is tot "Verzierung und Verschönerung unseres Lebens" gereduceerd, waarvoor wij enkel nog "eine Provinz unseres geistigen Lebens einräumen". Van hoofdgerecht is zij tot toetje, "der Leckerbissen nach dem Brot", geworden (71). Voor de grandeur van de liberale theologie zal Bonhoeffer gevoelig blijven, zo zullen we in het vervolg nog kunnen vaststellen, voor de misère (zoals wij die in een vorige paragraaf getekend hebben (72)) zijn hem de ogen hier open gegaan. De verbinding tussen 'cultuur' en 'protestantisme' die de theologie in de 19e eeuw had willen leggen, heeft schipbreuk geleden.

De man die als exponent van deze poging kan gelden, maar die zich gaandeweg meer bewust werd van de onmogelijkheid ervan, was *Friedrich Naumann*. 'Christelijk-sociaal' - zo noemde hij de verin-

ding die hij tussen cultuur en godsdienst wilde leggen, totdat hij tenslotte moest erkennen: "Die Idee christlich-sozial ist bis ans Ende verfolgt worden und sie lauft ins Leere hinaus." (73) Reeds als gymnasiast was Bonhoeffer met diens 'Briefe über Religion' in aanraking gekomen, en de in dat boek aangesneden problematiek heeft hem sindsdien nooit meer losgelaten (74). Vooral in Barcelona - doordrongen als hij er raakt van de crisis waarin de liberale theologie is gaan verkeren - is hij met diens gedachtengoed bezig. Niet dat de oplossing die Naumann voorstond hem gefascineerd kan hebben: die geeft hij namelijk niet. Maar wel het feit dat deze "fast trostlos" helder en eerlijk het probleem onder woorden brengt (75). Naumann constateert namelijk dat met het uiteenvallen van het corpus christianum, waarin de godsdienst nog heel het cultuurleven omvatte, het ene cultuurgebied na het andere "sich seine eigene Art des Arbeitens" geschapen heeft, en daarmee de religie naar de innerlijkheid verbannen heeft (76). Het "Bevormundungsgewalt" van het oude geloof verdwijnt (77). Niettemin blijft Naumann vragen naar een mogelijkheid om bijv. politiek, wetenschap en geloof met elkaar op een zinvolle wijze te verbinden, of zoals in zijn geval, naar de mogelijkheid om gelijktijdig christen, darwinist en voorstander van de vlootuitbreiding te zijn (78). Hij weet niet anders het christelijk geloof te redden dan door het te laten verhuizen naar het innerlijke: "Das Wesentliche der Religion verlegt sich also für uns ins Psychologische. Fromm sein heisst: ein Seelenzustand gewinnen, wie er in Jesus in überwältigender Wucht vorhanden ist." (79) Aldus van de nood een deugd makend. Met een beroep op de twee rijken-leer van Luther bezegelt Naumann zo het einde van het 'Bildungs'-ideaal. Immers, in de individuele christen ontstaat op deze wijze "eine notwendige, unvermeidliche Doppelheit der Seelen" (80). Zo alleen kan Naumann nog christen zijn, zich handhaven in een economie die is ingericht op het principe van 'Begeert uws naasten huis!' en een politiek die zich niet verdraagt met de bergrede (81).

Door deze man heeft Bonhoeffer zich in Barcelona laten doordringen van de crisis waarin de burgerlijk-christelijke cultuur van zijn dagen zich bevindt. Het verbindings-streepje tussen 'burgerlijk' en 'christelijk' - ook in zijn eigen opvoeding nog gelegd - moet onder invloed van Naumann's 'Briefe über Religion' worden uitgewist. Bonhoeffer moet temidden van de "inneren Widersprüchen zweier göttlichen Ordnungen" waarmee hij zich geconfronteerd ziet, dubbel leren zien. Of gaat het hem duizelen? In elk geval weigert hij zich terug te trekken in de luwte. Want hoe wil hij tegen de aldus gesignaleerde en geanalyseerde crisis in de politiek, de economie, de moraal en de godsdienst, kortom: de cultuur staan?

"Wir sind Menschen des 20. Jahrhunderts und sollen uns, obs uns gefällt oder nicht, damit abfinden, noch mehr, wir sollen soviel Liebe zu dieser unserer Gegenwart, zu diesem und unserem Geschlecht haben, dass wir uns mit ihm solidarisch erklären, in der Not wie in der Hoffnung." (82) Woorden van een man die er net van doordrongen raakt dat zijn hele traditie hem uit handen geslagen wordt. Maar behoorde tot die traditie niet ook dat het kenmerkend voor een man geacht werd "dort, wo er nun einmal steht, ganz das zu sein, was er ist" (83)? Welnu, Bonhoeffer gaat hier in de lijn van deze traditie staan. Hij roept zijn gehoor op hetzelfde te worden als hij: "Gegenwartsmensch im tiefsten Sinne; sei es die politische, die wirtschaft-

liche Not, sei es der moralische und religiöse Verfall, sei es die Sorge um unsere heranwachsende Jugend - überall heisst es: hinein in die Not der Gegenwart" (84). In een preek die Bonhoeffer in Barcelona over Rom. 12, 11c houdt ('Dienet der Zeit', vertaalt hij) roept hij zo zijn gemeente op om tijdgenoten te zijn. "... es gilt wieder verstehen zu lernen, was Solidarität innerhalb der Menschheit ist", zegt hij vanaf de kansel (85). De woorden worden gesproken op 23.9. 1928, en juist dan zijn zijn ouders op bezoek in Barcelona, en zij zullen onder zijn gehoor hebben gezeten (86). Is het toevallig dat Bonhoeffer voor deze zondag deze tekst kiest? Het is alsof hij - voor het eerst op eigen benen en genoodzaakt van voren af aan te beginnen - zijn ouders deelgenoot wil maken van zijn eigen betrokkenheid bij het tijdsgewricht en hen tevens wil uitnodigen tot hetzelfde: "Stellt euch nicht heraus aus dem Geschehen der Moderne; wir alle tragen die Verantwortung für Schuld und Elend von uns allen" (87). Maar het kan evenmin toeval heten dat hij zijn preek beëindigt met een toepassing van de sage van de reus Antäus, wiens kracht week wanneer hij het contact met de aarde verloor. De metafoor waarin Bonhoeffer zijn verbondenheid met zijn burgerlijke traditie uitdrukt - 'grond onder de voeten' - vormt de spits van de vertelling. Immers: "Nur der, der mit beiden Füssen sich auf die Erde stellt (...) der hat die volle Kraft des Menschentums, der dient der Zeit, und damit der Ewigkeit." (88) *De crisisgevoelige predikant is tegelijk een traditiebewuste zoon.* Een merkwaardige ambivalentie kenmerkt de Bonhoeffer van Barcelona. Want de keuze van de tekst voor de preek van die zondag kan evenmin buiten Karl Barth zijn omgegaan, die dezelfde tekst in zijn 'Römerbrief' uitlegde als: "*Hinein* in die Krisis der Lage, des Augenblicks!" (89) En dat, terwijl het slot van de preek woordelijk vooruitloopt op datgene waarin Bonhoeffer de kern van Adolf von Harnack's theologische existentie gelegen zou zien: "der rechte Zeitgeist ist der Heilige Geist" (90).

3.3. Een liberale barthiaan

Het beeld dat we van de theoloog Bonhoeffer in Barcelona krijgen is op het eerste gezich onsamenhangend, zo niet tegenstrijdig. "Splitter aus Barths Theologie früher Theologie und Eindrücke vom späten Harnack stehen noch unverbunden nebeneinander", schrijft Bethge (91). Maar laat zich toch niet meer consistentie aanwijzen dan deze woorden suggereren? Wij menen dat Bonhoeffer in Barcelona tot een eigen vorm van crisistheologie komt die niet opgaat in de 'crisis van de theologie' en de 'theologie van de crisis', niet te herleiden is tot een late Harnack of een vroege Barth.

Bonhoeffer blijft er een onvervalst liberaal theoloog. Vooral zijn preken leggen daar rekenschap van af. Het mensbeeld dat daarin geschetst wordt, tekent de mens allereerst als cultuurdrager en -schepper, en de religie als kroon op de cultuur. Met een beroep op het woord van Augustinus klinkt het: "Unruhe - das ist das Kennzeichen, das den Menschen vom Tiere unterscheidet. Unruhe - das ist die Kraft, die Geschichte und Kultur schafft. Unruhe - das ist die Wurzel alles Geistes, der zur Sittlichkeit sich erhebt (...) Unruhe in der Richtung aufs Ewige." (92) De filosofie, de kunst, de zedelijkheid - allemaal uitingen waarin zich deze scheppingsdrang manifes-

teert, maar vooral: de religie. "Hier erreicht menschliche Geistigkeit, wie sie aus der Unruhe entspringt, ihre feinste Blüte" (93). Waarom heeft deze schepper-mens nu nog religie nodig? Bonhoeffer antwoordt: "Der Grund dafür liegt darin, dass es in der Welt nie etwas Ganzes gibt, dass jeder noch so grosse Erfolg Teilerfolg ist. Soll es also überhaupt irgendwo Ruhe und Stille geben, dann ist es nur dort möglich, wo das Ganze erreicht ist, das heisst aber in Gott." (94) Zo heeft ook Bonhoeffer nog deel aan de 'Ganzheitsschau' van het idealisme. De heelheid, eenvoud en zuiverheid die in de cultuur te vinden is, is niet meer maar ook niet minder dan een "Ahnung" van het goddelijk geheel (95).

Ook liberale theologie kent een zonde-leer; "... wir sind ja nicht mehr rein (...) Wir sind nicht Transparante Gottes, wir haben das Licht in uns verdunkelt, wir sind unrein geworden." (96) Om dit in te zien hoeft men geen dialectisch theoloog te zijn. Ook de cultuurschepper die Bonhoeffer ons tekent, ervaart de "Riss" die er loopt tussen ons en het oneindige, en hij speurt dat deze breuk de oorzaak is van onze zwakheid (97). Maar in plaats van een ontkenning van zijn wijze van mens-zijn, beluistert deze mens hier een bevestiging van zijn scheppingskracht. Juist aan de afwezigheid van zijn heelheid en aan de ervaring van de breuk ontspringt de wil en de kracht om haar na te streven, c.q. te helen. "... und all unser Schaffen geht im Grund auf gar nichts anderes aus als diesen Riss zu überwinden! (98). Het is alsof we Goethe horen in woorden als: "... wir können ja gar nichts anders wollen als den Frieden Gottes, wie die Blumen nichts anderes wollen können als die Sonne" (99).

Maar Bonhoeffer leeft anderhalve eeuw later. En beseft dat ook. De tot in zijn afscheidspreek toe gehoorde verzekering "dass Gott den Riss geschlossen hat" (100) stelt hem niet meer gerust. Want de in zijn eerste kerkdienst uitgesproken bede naar liberaal-theologische snit: "... stärke die religiösen und sittlichen Kräfte in unserem Volk" is te laat gekomen. Zij wordt uitgesproken op de dag dat de doden van de eerste wereldoorlog herdacht worden (101).

In de preek over 'Religion und Glück' (gehouden op 9.9.1928) moet Bonhoeffer erkennen dat de band tussen godsdienst en cultuur verbroken is. Niet vanuit een bewust theologisch offensief spreekt hij hier - hier is geen Barth-leerling aan het woord! - maar op grond van het signalement en de analyse die hij van de cultuurcrisis heeft gegeven. Zijn oordeel is gebaseerd op de waarneming "dass wir das Gute nicht erreichen können. Du meinst, das sei übertrieben - schau nur Jesus an und dann sieh dich selbst und du wirst erschaudern. Es ist so, *das Böse, Gemeine ist übermächtig*, und wir bleiben in seinem Bann, so lange wir leben (curs. fdl)." (102) Dat Bonhoeffer vervolgens er toe komt het kruis de plaats van een kroon in te laten nemen, moet ons er niet toe verleiden er Barth's 'gericht' in te gaan lezen. Geen oordeel over, maar onvermogen van de menselijke scheppingskracht wordt er mee uitgedrukt. "Nicht dem Glück der Welt entsagen ist das härteste, vor das uns Gott stellt, sondern dem Guten, ja selbst Gott entsagen müssen", lezen we, en daarmee blijft Bonhoeffer binnen de grenzen van het liberale mensbeeld denken (103). Want niet ondanks, maar dankzij de religie en de zedelijkheid hebben we deel aan deze onmacht (104). Er klinkt nog geen 'theologia crucis' op als we Bonhoeffer in één adem horen spreken over "eine

= 'kennis van'.

Welt des Entsagens und des Verzichtens, eine Welt des Leidens im tiefsten Sinne" (105). De godsdienst wordt weliswaar niet meer zoals in de liberale theologie van de 19e eeuw gebruikt ter overbrugging van de kloof tussen ideaal en werkelijkheid, maar dient nog steeds ter omschrijving ervan. 'Kruis' staat dan voor "Unruhe", "Entsagung": het duidt hoogstens op de crisis vàn, maar niet op de crisis óver de cultuur (106). We benadrukken dit laatste om aan te tonen dat *niet een anti-burgerlijke offensieve (de vroege Barth), maar eerder een laat-burgerlijke resignatieve houding (de late Harnack) aan Bonhoeffer's 'afscheid' van de liberale theologie ten grondslag heeft gelegen*. Dat Barth hem in Barcelona hier bij behulpzaam is geweest, willen we niet ontkennen. "Nicht Religion, sondern Offenbarung", zegt hij Barth na (107). Maar hij vult deze woorden op geheel eigen wijze in. Voor Barth gold immers de religie - hoogtepunt van cultuur - tegelijk als toppunt van zonde (107)? Hij denkt hiermee vanuit de reformatorische rechtvaardigingsleer religie en openbaring als wet en evangelie uit elkaar, en laat hun onderlinge dialectiek welhaast op een elkaar uitsluitend dualisme uitlopen. 'Religie' verkrijgt zo voor de Barth van na 1921 een radicaal negatieve lading (109). Bonhoeffer denkt in Barcelona echter nauwelijks theologisch vanuit de crisis van de cultuur. Net zo min als Barth, geeft Bonhoeffer hoog op van religie en zedelijkheid, maar niet omdat zij - met Paulus en Luther - onder het oordeel Gods vallen, maar omdat zij in de geschiedenis het oordeel aan zichzelf voltrekken. "Der Karfreitag ist (...) wirklich Ende, Ende der schuldigen Menschheit und letztes Gericht, *das sie ~~selbst~~ sich selbst gesprochen hat*", lezen we in de preek van Pasen 1928 (curs. fdl) (110). God is aan het kruis dan ook niet toornend áánwezig, maar eerder àfwezig: de godloze, godverlaten wereld aan haar vertwijfeling overlatend (111). "Gott ist tot, die Welt ist gottlos, gottverlassen und die Bestürzung und Verwirrung des Menschen ist Ausdruck für die erschrocken-entsetzte Frage: Was wird nun? Die Welt scheint zusammenzusinken, zu Sinnlosigkeit vergehen zu müssen, wenn Gott tot ist" - zo omschrijft Bonhoeffer de boodschap van Goede Vrijdag (112). Niet over cultuur als zodanig, maar over "*unsere* gesamte Kultur (curs. fdl)", wordt dan aan het kruis het oordeel uitgesproken, en gelukkig maar (Bonhoeffer houdt een Paaspreek) was dit niet Gods laatste woord: immers, "wäre es mit dem Kreuze zu Ende gewesen, so wäre es aus mit der Wissenschaft und mit der Kunst" (113).

Hoeveel reminiscenties aan Barth Ernst Feil in zijn studie over Bonhoeffer ook op het spoor komt (114), de relatief positieve waardering die Bonhoeffer in Barcelona voor de religie heeft, laat zich niet in de 2e druk van de 'Römerbrief' (1921) teruglezen. Dat verbaast ons nu niet meer. En nu we zien hoe Bonhoeffer in Barcelona een eigen vorm van crisis-theologie ontwikkelt en daarin, niet zonder beïnvloeding door, maar toch onafhankelijk van Barth te werk gaat, behoeven we ook niet meer zoals Feil doet, Bonhoeffer's religie-begrip te herleiden tot de Barth van vóór 1920, die een aanmerkelijk minder categorisch oordeel over de religie velde (115). "Die Religion hebt sich gleichsam gegen den, der sie missbraucht", horen we van Bonhoeffer met betrekking tot Duitsland's vóór-oorlogs nationalisme (116). Tegen *zo'n* vorm van religie zegt God 'neen'. Maar Hij kan ook 'ja' tegen haar zeggen (117). Daarin toont Bonhoeffer zich

vgl. 105

onmiskenbaar leerling van Harnack, want staande in de liberaal-theologische traditie. Zoals in SC de zonde wel de inhoud maar niet de vormen van menselijke socialiteit corrumpeerde, zodat de structuren van Bonhoeffer's 'Bildungs'-antropologie intact bleven, zo worden in Barcelona enkel "die *Motive* unserer Sittlichkeit und unserer Religion (curs. fdl)" ontmaskerd, maar hun plaats en functie in Bonhoeffer's cultuurbeeld onverlet gelaten (118).

Er klinkt veel 'Barth' bij de Bonhoeffer van Barcelona. Hoe kan het ook anders voor een deelgenoot aan een 'jonge generatie' die voor het eerst op eigen benen moet leren staan. Maar àls het een 'barthiaan' is die hier spreekt, dan een liberale, die enkel nog vragen durft te stellen en van problemen rept, waar zijn soortgenoten al uitroeptekens plaatsen en van oplossingen spreken. "Was hat das Kreuz *uns heute* zu sagen? Vermag es die Ideale des Humanismus zu ersetzen? Das Kreuz und das 20. Jahrhundert ist das Problem." (119) Dat zou het ook blijven.

3.4. Een burgerlijk nietzscheaan

Niet alleen de barthiaans ogende, maar toch zo liberale dogmatiek; ook de ethiek van Bonhoeffer in Barcelona plaatst ons voor de ambivalentie van een burger in *crisis*, die tegelijkertijd een *burger* in crisis wil blijven. 'Een burgerlijk nietzscheaan' zouden we hem in dit opzicht willen noemen, en wel om de volgende redenen. Niet zelf halen we de naam van Friedrich Nietzsche tevoorschijn om daarmee de wijze waarop Bonhoeffer de crisis van de moraal beschrijft en waarop hij haar ervaart, toe te lichten. Bonhoeffer doet het, in zijn voordracht over 'Grundfragen der christlichen Ethik' (120). Dat hij daarbij de filosoof "ohne es zu wissen" tegen zichzelf laat spreken door zijn woorden de christen in de mond te leggen doet niets af aan de rol die hij in het denken van de jonge Bonhoeffer speelt (121). Meer dan Marx verwoordt Nietzsche de ambivalentie waarin hij zich in Barcelona gesteld weet. Kierkegaard en Nietzsche samen, zij kunnen beiden immers - met Helmuth Plessner - beschouwd worden als "die Exponenten bürgerlicher Kultur in der Epoche ihres Verfalls, *unbürgerlich* in ihrem Ungenügen an einer verlogenen Scheinverbindlichkeit, aber *bürgerlich* in ihrem Vertrauen auf die persönliche Macht und Wichtigkeit des einzelnen (curs. fdl)." (122)? Beide elementen - de wil tot ontmaskering van illusies èn de radicalisering van de individualiteit - herkennen we in Bonhoeffer's omgang met de moraal in Barcelona terug.

We merken - dit ten aanzien van het eerste - op hoe scherp door Bonhoeffer de crisis van de moraal als exponent van een "innerlich unwahr gewordenes Kulturganze" wordt ervaren en beschreven (123). Vervolgens wijzen we op het analytisch inzicht dat ook de christelijke ethiek naar Bonhoeffer's mening volop in "die Relativität des Geschichtlichen" betrokken is, zodat er geen archimedisch punt meer te vinden is waar een absolute moraal aan te verbinden zou zijn (124). Niet enkel de scherpte van het oordeel, ook de inhoud ervan doet zo aan Nietzsche denken (125). Tenslotte merken we de diepe eenzaamheid op waarin het individu volgens Bonhoeffer zijn morele beslissingen moet nemen, niet geruggesteund door welke traditie dan ook (126). De stabiele tijden, waarin men vandaag kon rekenen op wat

gisteren was overeengekomen - achtergrond van de ethiek van Kant (127) - liggen achter hem. Het algemene principe is ingeruild voor het beslissende ogenblik (128). Wie kan de druk waaronder een mens zo moet handelen nog uithouden? Het individu gaat te gronde aan zijn vrijheid. Bonhoeffer geeft Nietzsche gelijk, met één voorbehoud: dat de nieuwe mens die de genoemde morele vrijheid wèl aan kan niet 'Übermensch', maar 'christen' genoemd moet worden (129).

Daarmee belanden we bij het tweede dat ons aan Nietzsche herinnert. Onburgerlijk spreekt Bonhoeffer weliswaar wanneer hij de christen oproept zijn handelen niet te richten naar de "hergebrachte Moral - auch wenn sie für christlich ausgegeben wird -, die öffentliche Meinung" (130). Zowel de burgerlijke traditie als de op haar gebaseerde maatschappelijke consensus moeten het hier ontgelden! Maar blijft de enkeling als ethisch subject niet tegelijk en meer dan ooit in het middelpunt staan? Hoezeer de nieuwe mens - d.i. voor Bonhoeffer de christen en voor Nietzsche de 'Übermensch' - ook lijdt onder zijn eenzaamheid; zij vormt de ruimte waarin de vrije geest zich zijn eigen wetten stelt, zich nieuwe decalogen schept (131). Het burgerlijk individu in zijn krachtigste verschijning - de elite die de vrijheid aan kan - maakt hiermee van de nood van de moraal een deugd; van het verval van de traditie een mogelijkheid tot heroïsche zelfbevestiging. "Das Handeln nach Prinzipien ist unproduktiv, das Gesetz abbildend, kopistisch. Das Handeln aus der Freiheit is schöpferisch." (132) Verraadt de christen die Bonhoeffer tot deze vrijheid oproept, niet nog te veel van de scheppingsdrang en wil tot souvereiniteit van de oude burger - die de traditie geschapen heeft waar hij zich nu van af wil wenden? Het nietzscheaans afscheid van de burgerlijke traditie betekent zo tegelijk een bevestiging ervan. Meer dan ooit komt het nu immers op het individu aan zijn vrijheid en autonomie te bewijzen; en die hebben we juist kenmerkend genoemd voor de filosofie van de burger (133).

Maar meer dan in één opzicht zouden we Bonhoeffer's nietzscheanisme 'burgerlijk' willen noemen. Niet alleen de grondslagen van zijn moraal, ook inhoud doet ons dit zeggen. Dat Bonhoeffer zich in Barcelona door Nietzsche liet inspireren, is begrijpelijk. Bij wie kan iemand die voor het eerst op eigen benen staat, en dan indringend tot de overtuiging komt dat hij "nicht sosehr das Gegebene verantwortlich zu tragen und auszuhalten, als frei eine eigne Form des Lebens aus radikaler Kritik heraus zu schaffen" moet (Bonhoeffer's omschrijving voor wat de jonge generatie te doen stond (134)) beter terecht dan bij een filosoof, bij wie het individu zonder rugdekking van God of wereld zijn eigen decalogen moet scheppen (135)? Maar we hebben al meerdere malen dezelfde ambivalentie geregistreerd, die Bonhoeffer met voorbehoud doet zeggen dat hij zich als lid van de jonge generatie "*einigermassen* alleingelassen und auf sich selbst gestellt (curs. fdl)" voelt (136). We komen haar hier opnieuw tegen, als we vragen naar de concrete ethiek die Bonhoeffer de christen temidden van de crises van zijn tijd wil laten bedrijven. Alle eenzaamheidsheroïek en vrijheidspathos ten spijt, de christen bevindt zich in traditioneel gezelschap en zal als nieuwe mens enkel kunnen kiezen uit oude mogelijkheden. "Erstaunlich, wie bürgerlich die Zeitanalyse in den Vorträgen ausfällt", merkt Bethge op (137) - en hij zal daarbij vooral het oog hebben gehad op Bonhoeffer's uitla-

tingen over het oorlogsvraagstuk, waarvan hij in een eerdere uitgave wijselijk sommige passages had weggelaten (138). Al laat Bonhoeffer de vraag wie mijn naaste is in een oorlogssituatie - mijn volk óf mijn vijand - op het ogenblik zelf aankomen, de erop volgende zin verraadt meer binding aan het verleden dan de aan een christen toegedachte vrijheid toelaat: "Gott hat mich meiner Mutter, meinem Volke gegeben; was ich habe, danke ich diesem Volk; was ich bin bin ich durch mein Volk" (139). Bonhoeffer zou hier geen andere keuze gemaakt hebben dan zijn oudere broers, die dienst hadden genomen in het duitse leger (140).

Ook als we vragen wat Bonhoeffer over de moraal in de economie denkt, horen we weinig revolutionairs. Hoe conflictueus het kapitalisme het christelijk geweten ook oplaadt, zelfs daar waar een christen een ander zakelijk te gronde richt, zal hij nog "Wege finden, nach Kräften zu helfen wo noch geholfen werden kann" (141). Waaruit deze bestaan krijgen we niet te horen en hoe kan het ook anders. Maar meer dan over de grenzen van de moraal weet Bonhoeffer over haar midden te zeggen. Het gemeentelid in Barcelona krijgt vanaf de preekstoel te horen dat er een onuitputtelijke zegen ligt in de beroepsarbeid, en Bonhoeffer zal daarbij eerst de handeldrijvende nering van de duitse emigrant op het oog gehad hebben, minstens haar niet hebben uitgesloten (142). En tenslotte: in de privé-moraal die Bonhoeffer in zijn preken verwoordt - we hebben al op de preutse boeteprediker uit de voordrachten gewezen - zou Nietzsche eerder een door hem verfoeide 'Bildungsphilister' herkennen, dan de door hem zo bewonderde 'freier Geist'. "Gehe hin nach Hause", krijgt het gehoor onder de kansel te horen, "hab deinen Bruder und Schwester, deine Frau, deine Kinder, deine Eltern und deine Freunde lieb; vertrag dich mit deinem Nachbarn; hilf dem, der Hilfe braucht; gib dem, der nichts hat, von dem, was du hast; sei friedlich und barmherzig, sei rein in Gedanken und Worten." (143) "Du lebst der Welt", laat Bonhoeffer op deze deugdenkatalogus volgen, maar - zo kunnen we vragen - in *welke* wereld? In elk geval niet in die, welke Nietzsche de 'Umwertung aller Werte' deed proclameren.

Bonhoeffer is in Barcelona een nietzscheaan geweest, ongetwijfeld. Maar hoe burgerlijk.

4.1. Duizeling

Het Duitsland waarin Bonhoeffer na zijn verblijf in Barcelona in februari 1929 terugkeerde, was een ander dan dat waarin hij zijn proefschrift geschreven had. De relatieve politieke en economische stabiliteit was ingewisseld voor de 'The Great Depression' en de schaduw van Hitler hing over het parlement van Weimar. De buitenlandse kredieten waarop de duitse industrie had geteerd, werden ingetrokken. Een paar weken voor het beursdebâcle in New York overleed Stresemann - en met hem zijn 'Erfüllungspolitik'. Het jaar 1929 staat voor een toename van de werkloosheid èn voor de benoeming van Joseph Goebbels tot rijkspropagandaleider van de NSDAP. Het overlijden von Harnack en Delbrück, juist in deze jaren, leek symbolische waarde te bezitten: zij, die de republiek van Weimar hun solidariteit hadden betuigd, moesten het afleggen tegen dat 'Bildungsbürgertum', dat voortaan de 'Volksgemeinschaft' boven de democratie zou stellen en liever Ernst Jünger dan Thomas Mann las (1).

De woelingen der tijden lijken aan Dietrich Bonhoeffer desondanks voorbij te gaan. We zien een veelbelovend academicus voor ons, hard werkend aan zijn carrière. In het jaar volgend op zijn verblijf in Barcelona schrijft hij als assistent bij Seeberg's opvolger, Wilhelm Lütgert, het toegangsbewijs tot het duitse professoraat: zijn 'Habilitationsschrift', 'Akt und Sein'; vervolgens verbreedt en verdiept hij zijn vorming met een jaar studie aan het Union Theological Seminary in New York, waarna we hem vanaf het wintersemester 1931/32 als 'Privatdozent' aan de theologische faculteit van de universiteit van Berlijn aantreffen. Dat Helmut Rössler hem toedicht naar heel zijn wezen "'unpolitisch' veranlagt" te zijn, en Bonhoeffer zelf in dit verband het woordt 'Desinteressement' heeft gebruikt (2), lijkt geheel in het verlengde te liggen van Bonhoeffer's 'Bildungs'-traditie; de zoon trad hier in de voetsporen van zijn vader (3). Eind 1932 schaamt de eerste zich voor zijn onverschilligheid van 1929. "... er erscheint mir heute eigentlich frivol ...", schrijft hij in het eerstgenoemde jaar aan Rössler. In het laatstgenoemde (1929) zou hem, zoals Bethge bevestigt, maar eigenlijk één ding interesseren: de academische theologie (4).

Maar laten we voorzichtig zijn. Want er is meer. Zo horen we Bonhoeffer, als hij op het punt staat zijn 'Habilitationsschrift' te voltooien, zijn twijfels uiten over een toekomst aan de universiteit. Hoezeer hij ook een "gründliche wissenschaftliche Vorbildung" van belang blijft achten, hij vraagt zich af hoe lang hij het bij de wetenschap uit zal houden (5). Had hij in 1928 al niet de smaak te pakken gekregen van een synthese van arbeid en leven, zoals hij die in Barcelona had ervaren (6)? Dat we Bonhoeffer op 11.9.1934 aan dezelfde Helmut Rössler zien schrijven: "An die Universität glaube ich nicht mehr", is niet aan de plotselinge nazificering ervan te wijten, maar reikt verder terug; "... habe ja eigentlich nie daran geglaubt", voegt hij er dan ook aan toe (7). Niet enkel de heimelijke onzekerheid over zijn eigen capaciteiten en interesses speelde in dit alles een rol, maar - en daar zouden wij de nadruk op willen leggen - een twijfel die heel het tijdsbestek waarin we deze uitlatingen moeten

plaatsen doortrekt, en die op haar beurt de onzekerheid van Bonhoeffer gevoed heeft (8). Want het is geen studeerkamerpathos, maar de preciese uitdrukking van het culturele klimaat als we Bonhoeffer, en wel in de 'Antrittsvorlesung' waarmee hij zijn academische loopbaan zou aanvangen, horen zeggen: "Man sieht heute alte Ideologien zusammenbrechen und muss fürchten, dass der Mensch mit ihnen begraben wird, man sieht eine neue geistige Wirklichkeit aufsteigen, in der der Mensch von Gewalten und Dämonen überfallen wird und will sich doch nicht preisgeben; man sieht sich gefangen und will doch frei sein, *man fühlt sich den Boden unter den Füssen weggezogen und will doch nicht fallen* (curs. fdl)." (9) De zoon kon, al zou hij het ook willen, niet meer eenvoudig in het spoor van de vader treden.

Ook in Barcelona zag Bonhoeffer zich de grond onder zijn voeten weggetrokken. Maar terwijl hij daar antwoordde met een heroïsch zoeken naar een nieuwe plek om te staan (die, zo hebben we gezien, nog veel op de oude leek), overvalt hem in Berlijn de duizeling van het vallen. Bonhoeffer is tijdgenoot geworden, deelgenoot van het zich verscherpend crisisbewustzijn van zijn tijd, waarnemer van een uit haar voegen geraakte wereld. "Da stehen die Scharen der Arbeitslosen vor unseren Augen, die Millionen Kinder in aller Welt in Hunger und Jammer, die Hungerden in China, die Unterdrückten in Indien und in unseren unseligen Ländern, und aus aller Augen spricht die verzweifelte Ratlosigkeit." - aldus Bonhoeffer in een adventspreek in Havana, 21.12.1930 (10). Hij werpt een blik op de achterkant van Europa, en schrikt van het gelaat dat hem er aan kijkt. Maar niet enkel het Europa in zijn koloniën veroorzaakt radeloosheid. Eind 1931 maakt Bonhoeffer melding van 7 miljoen werklozen in Duitsland, hetgeen honger betekent voor minstens het dubbele aantal mensen (11). Reeds het jaar daarvoor had hij zijn amerikaanse toehoorders erop gewezen, dat zijn volk een lijdend volk was geworden. Immers: "in spite of some changes in their external aspect, social conditions are almost as unhappy as 10 or 12 years ago"; en we hebben gezien wat dat betekende (12). In een brief aan Erwin Sutz moet hij deze analogie een jaar erop weer laten schieten, door enkel nog te kunnen spreken van "der beispiellosen Lage unseres öffentliches Lebens in Deutschland" (13). En niet alleen de ervaring, ook de analyse van deze situatie houdt Bonhoeffer bezig. "Die Berufsstände des Handwerks führen einen verzweifelten Kampf um ihr Existenzrecht, die Aufspaltung der Gesellschaft in Klassen hat diese zu immer schärferer Frontstellung gegeneinander getrieben. Das Bürgertum ist aufs gefährlichste bedroht und kämpft um die Erhaltung des bürgerlichen Geistes und seines Rechtes. Das Proletariat glaubt nur auf den Trümmern des Bürgertums sein eigenes Recht gestalten zu können", zo horen we in 1932 (14). Ook zonder Marx weet Bonhoeffer wat klassenstrijd is. Maar bovendien lijkt hij hier de lont, die de oude middenstand in het politieke kruitvat gooit door bij uitstek vatbaar te zijn voor de nationaal-socialistische propaganda, te zien branden (15). Hoe globaal zo'n analyse ook is, Bonhoeffer geeft blijk van de vaardigheid niet enkel meer ideëel, maar nu ook materiëel over de maatschappij te kunnen denken. En sprak hij in Barcelona nog van de beroepsarbeid als zegen? In Berlijn wordt zij tot vloek verklaard, doordat een ieder die nog werk heeft zijn brood op kosten van anderen verdient. En bovendien: hebben de dingen niet meer macht over ons dan wij over hen (16)?

De politiek-economische crisis staat niet alleen, maar hangt samen met een ideologische radeloosheid. Ook - en vooral - zij wordt door Bonhoeffer opgemerkt en beschreven. Hij noemt zijn tijdvak er één van wereldbeschouwingen, zonder een dragend midden te kunnen aanwijzen. "Selten ist eine Zeit in der Geschichte weltanschaulich so erfüllt, bewegt und zerrissen gewesen", preekt hij op 29.11.1931 (17), daarmee de droom voor elke intellectueel tegelijk tot nachtmerrie verklarend (18). Een half jaar later moet hij dan ook in een preek het bankroet constateren van alle grondvormen van het burgerlijk samenleven: economie, politiek, huwelijk en opvoeding - niets uitgezonderd: "Die programmatischen Behauptungen sämtlicher Ideale sind im tiefsten Grund erschüttert." (19) Daarbij moet Bonhoeffer dan ook de eertijds als machtigste cultuurfactoren beschouwde instituties van universiteit en kerk rekenen, daar waarin een 'gebildet' theoloog tot nog toe vanzelfsprekend zijn emplooi kon vinden (20). Bonhoeffer's twijfel over zijn toekomst is zo die van een gehele klasse. Ook het optimisme van het 'kerkprogram' van SC kan hem niet wegnemen. Want is ook het christendom zelf niet hopeloos in nood? "Es ist ungeheuer verarmt, ganz gleich, ob die Kirchen überfüllt sind wie in Amerika oder ob sie leer sind wie in Deutschland." (21) De traditie breekt in stukken, en dus ook en juist de christelijke traditie (22).

Crisisbewustzijn dus: de Bonhoeffer van Barcelona ziet zich bevestigd in Berlijn. Maar de toon is, evenals de werkelijkheid zelf, bedreigder en radelozer geworden. Duitsland is niet meer ziek, maar doodziek (23). "Von Dämonien beherrscht, in Krisen verwickelt, von Schuld überhauft - dies Leben ist ein gestorbenes Leben", klinkt het zelfs (24). Van een nieuw begin geen spoor. Dood, angst, schuld, vertwijfeling, demonie - dat zijn de trefwoorden voor de Bonhoeffer van het begin van de jaren dertig, waarmee hij de situatie waarin zijn cultuur verkeert beschrijft (25). De burgerlijke utopie laat zich nog slechts vragenderwijs formuleren: "Die idealste Form des Staates? Den reibungslosesten Austausch der Güter zwischen den Völkern, die krisenlose Geldwirtschaft, die aller Willkür entnommen wäre? Die bestmögliche Erziehungsmethode (...), die beste Philosphie, die erlesenste Kunst und sicherlich auch die beste aller Formen von Religiosität?" - ook de rationalisten en specialisten die Bonhoeffer deze vragen voorlegt opdat zij orde in de chaos scheppen, weten er geen weg mee (26). En zelfs al zou de in fragmenten uiteengevallen cultuur weer tot eenheid gebracht kunnen worden, dan nog zou de vraag naar de richting waarin zij zich beweegt niet verstommen (27). "Ist's wirklich so, dass wir ins Endlose taumeln, ins Unaufhörliche"?, vraagt Bonhoeffer met Gottfried Benn (28). Leegte, donkerte, afgrond - een "ohne Gott und ohne Hoffnung, ohne Ziel und ohne Mass dahinstürmen ins Chaos". Zo klinkt de taal die Bonhoeffer, vooral in de preken uit deze tijd, laat klinken. "Die Stützen des Lebens sind brüchig geworden; wo die Hand Halt zu finden glaubte, fasste sie ins leere Nichts", citeren we nog uit een preek van 4.10.1931. "Gott, wo bist du? Gott, wer bist du? Gott, wer bin ich? Mein Leben zerfällt, stürzt ins Bodenlose. Gott mit mir wird Angst, wo bleibt deine Güte?" (29). Hier spreekt iemand die de grond onder de voeten is kwijtgeraakt. En wanneer we de toon die ons in dit soort preken tegemoet klinkt nu af zouden willen doen als gekunstelde preekpathos, dan nog

blijven we zitten met de opmerking van Bethge over de Bonhoeffer van deze periode, dat wij hem enkel als prediker in zijn geheel en zonder reserves voor ons hebben (30). Het duizelt hem, en er lijkt geen 'ik' meer over, zelfs geen God.

4.2. De ontdekking van de ander

De bedreiging die Bonhoeffer hier onder woorden brengt, is niet meer enkel die van zijn klasse, maar die van zijn cultuur. Niet meer de redding van het 'persoonlijk' is nu zijn thema, maar die van de humaniteit als zodanig. Wat is er met hem gebeurd in deze jaren? Zijn teksten tonen ons de ontdekking van de ander. De vereenzaamde denker uit SC wordt opengebroken en overrompeld door de concrete mens die hem op zijn weg treedt. En hij ontwijkt niemand.

De 'eenzame' Dietrich Bonhoeffer sluit vanaf begin 1929 vriendschap met de jood Franz Hildebrandt, de kleinburgermanszoon Erwin Sutz, de franse pacifist Jean Laserre, de zwarte amerikaan Frank Fischer (31). De ander treedt als 'Faktum' zijn leven en denken binnen en hij in dat van hem, en of het nu de zwarte in New York, de proletariër in Berlijn, of 'Christus' is; deze mens laat zich door geen denksysteem meer uitzuiveren, door geen 'ik' meer assimileren.

Bonhoeffer blijft in New York de indruk maken van een typisch-duitse 'Bildungs'-aristocraat (32). Maar hoezeer hij ook zichzelf bleef, hij veranderde. Hij merkt op hoe gunstig amerikaanse studenten afsteken bij duitse, door veel meer weet te hebben van dingen uit het dagelijks leven; die hen zozeer tot engagement uitnodigen, dat zij hun theologie geheel met 'social gospel' willen vullen. Hoe oppervlakkig, naïef, optimistisch etc. de amerikanen hem als duits academicus ook voorkomen (33), van hen wil hij leren wat solidariteit met de slachtoffers van de politiek-economische crisis betekent. "Den Eindruck, den ich von den heutigen Vertretern des social gospel empfangen habe, wird für mich auf lange Zeit hinaus bestimmend sein", schrijft hij in het persoonlijk woord waarmee hij zijn verslag over de tijd in New York afsluit (34). Hij heeft woord gehouden. Want hoe weinig hij in de V.S. ook verwachtte iets van theologie op te kunnen steken (35), van het pragmatisme dat het denken er doortrok, wil hij leren dat denken en leven nauw op elkaar betrokken dienen te zijn, zodat het gevaar "unbeteiligt" over God te kunnen spreken, wijkt (36). Ulrich Duchrow schrijft terecht, dat de beslissende doorbraak in Bonhoeffer's theologiseren ten aanzien van het opnemen van de grote sociale vraagstukken als probleem voor de theologie, in dit Amerika-jaar heeft plaatsgevonden (37). Bonhoeffer ontdekt in de V.S. een andere wereld, een andere theologie, een andere mens; de duitse aristocraat sluit vriendschap met het zwarte *proletariaat*. Frank Fischer introduceert hem in Harlem, waar hij vervolgens vele zondagen en avonden zal doorbrengen (38). Hij werkt er regelmatig en met veel voldoening in een zondagsschool, houdt bijbelstudies met zwarte vrouwen, en komt bij velen van hen ook over de vloer (39). "Dieser persönliche Umgang mit den Negern war für mich eines der entscheidensten und erfreulichsten Ereignisse in meinem amerikanischen Aufenthalt", schrijft hij in zijn verslag (40), terwijl hij er nog aan toevoegt dat het bij hen ervaren rassenvraagstuk tegelijk een klassenvraagstuk is (41), en dat hij geprobeerd heeft "von diesem verbor-

genen Winkel aus auch das weisse Amerika zu beobachten" (42). Blijkbaar betekent de ontdekking vàn tegelijk een identificatie mèt de ander, een perspectiefwisseling, een blikwijziging. Een vorm van waarneming, die niet meer plaatsvindt vanuit een vastliggende identiteit met een 'ik' als centrum, maar - zoals we de "remarkable kind of identity" waarmee Lehmann Bonhoeffer's houding temidden van het zwarte Harlem beschrijft, willen duiden (43) - als uitwaaiering, ont-wikkeling van het in zichzelf teruggebogen subject: 'ont-burgerlijking' (44).

"Jetzt, und nicht eigentlich 1933, beginnt der zweite grosse Abschnitt seines Lebenslaufes", schrijft Bethge wanneer hij in zijn biografie aan de Bonhoeffer van na zijn terugkeer uit de V.S. toe is (45). In het New York van Frank Fischer, en niet eerst in het Bonn van Karl Barth of het Berlijn van Hitler, voltrekt zich de overgang van bedreigd 'Bildungsbürger' naar solidair tijdgenoot, die we in Bonhoeffer's teksten terug zullen lezen.

De kennismaking met het proletariaat wordt voortgezet. Maar nu met het blanke van Berlijn, in plaats van het zwarte van Harlem. Bonhoeffer ontdekt de ander in zijn catechese aan en pastoraat onder de arbeidersjeugd van Wedding; de weekend-barak in Biesenthal die hij inricht; het jeugd-honk voor werkloze jongeren dat hij in Charlottenburg sticht; en hij zou de kennismaking nog intensiever hebben doorgezet, wanneer hij, zoals hij gewild had, predikant had kunnen worden in Berlijn-Oost in plaats van in Londen, en wanneer Hitler van de jood niet een nog gruwelijker slachtoffer van zijn politiek had gemaakt, dan de economie van Weimar het van de werkloze arbeider al had gedaan (46). "Ich möchte einmal ungeborgen sein. Wir können die anderen nicht verstehen", heeft Dietrich Bonhoeffer zich als student eens tegen zijn jongste zuster Suzanne laten ontvallen (47). Dat hij later in Tegel nog steeds zal moeten erkennen dat hij de wereld van het proletariaat niet kent (48). kan men dan ook moeilijk op rekening brengen van Bonhoeffer's onwil. Er was hem veel aangelegen de kloof tussen de klassen op te heffen. De catechese-groep van de Sions-gemeente in Wedding was weliswaar niet zijn eigen keus, werd hem door het kerkelijk consistorium toegewezen. Maar wel op eigen initiatief was zijn verhuizing vanuit zijn ouderlijk huis naar een kamer in de wijk van zijn catechisanten, rond de jaarwisseling van 1932 (al was het maar voor 2 maanden), en zijn beslissing het leeuwedeel van zijn tijd voortaan aan deze jongeren te besteden. "Das ist wirkliche Arbeit", schrijft hij op eerste kerstdag 1931 aan Erwin Sutz, en hij bedoelt daarmee niet zijn inmiddels aanvaarde docentschap aan de universiteit, maar het bezoeken van de gezinnen van de 50 jongeren die hij onder zijn hoede heeft: het binnentreden in huiselijke verhoudingen die hij onbeschrijfelijk moet noemen, armoedig, wanordelijk en de moraal ontkennend (49). Bij het woord 'gezin' had hij tot nu toe aan iets anders gedacht!

Ook zijn vader had weliswaar in Breslau het proletariaat leren kennen, maar raakte het niet meer zijn werk dan zijn wezen (50)? "... es ist ungebildet, bestimmte Stände verächtlich zu machen", heet het in de opsomming van wat Bonhoeffer onder 'Bildung' wil verstaan (51), en men kon in zijn gezin wat dit betreft bogen op een eerbiedige traditie (52); maar staat achting ook niet onverschilligheid toe? Laten we echter niet teveel Bonhoeffer's solidarisering

uitspelen tegen de burgerlijkheid. Ondersteunde Julie Bonhoeffer, geb. Tafel niet van harte zijn initiatieven (53)? Bestonden er niet allang goede betrekkingen tussen de sociale pionier Friedrich Siegmund Schultze en de familie Bonhoeffer, tussen diens sociale werkgemeenschap en de neurologische kliniek van Karl Bonhoeffer? De sociaal-pedagoog, tevens voorman van de oecumenische vredesbeweging, had lang voordat Dietrich Bonhoeffer dit deed al over de grenzen van zijn klasse heengekeken (54).

Het engagement met de arbeidersjeugd grijpt diep in op Bonhoeffer's denken. Voor het begin van de winter van 1931 horen we hem een vraag stellen, waarop het antwoord uit had kunnen lopen op een regelrechte zelfontkenning: "Wozu hat man denn seine ganze Theologie?", vraagt hij vertwijfeld in een brief van 8.10.1931 aan Sutz (55). En het is niet meer het gebrek aan levensbeschouwelijke interesse bij zijn catechisanten, waar zijn woorden op stuk breken - "natürlich waren die Jungens noch immer wieder mal dumm (curs. fdl)", horen we (56), en Bonhoeffer lijkt niets anders te verwachten - , maar de pijnlijke ervaringen die hij in de 50 door hem bezochte gezinnen opdoet. Na het onbeschrijflijke dat hij er ontmoet beschreven te hebben, moet hij erkennen: "Vielleicht ist es auch wirklich das Ende unserer Christlichkeit, dass wir hier versagen." (57) De woorden voor de katheder heeft hij bij Harnack leren spreken, die voor de kansel bij Barth, maar hier overvalt hem de sprakeloosheid: "Wir haben wieder predigen gelernt, wenigstens ein ganz klein wenig, aber Seelsorge?" (58) *Het kerk-model, als cultuur-program ontwikkeld door de Bonhoeffer van SC, bereikt hier zijn grenzen.* Dat wat in de catechese nog lukt, althans geprobeerd wordt, stuit hier af op het pastoraat. "Ich habe den gesamten Unterricht auf den Gemeindegedanken aufgebaut", schrijft hij, en: "... ich habe mich nicht gescheut, sehr oft einfach die Kinder anzupredigen", maar het staat allemaal in dezelfde brief waarin hij zijn 'Sprachnot' moet erkennen (59). De kerk als prototype van alle vormen van menselijke socialiteit? Het model lijkt zo niet naïef, dan wel machteloos. Zowel sociaal (de mens als 'Person') als religieus ('Sittlichkeit' en 'Religion' als spits van het mens-zijn) gaat de door Bonhoeffer ontwikkelde gemeenschaps-gedachte voorbij aan de gedehumaniseerde en geseculariseerde mens uit de slums van Berlijn. De ontdekking van de ander betekent zo een noodzakelijke heroriëntatie, voorbij de theologische traditie die Bonhoeffer zich eigen had gemaakt. En hij is haar niet uit de weg gegaan. Een zin als "Es muss von der Gottlosigkeit des Menschen auch bei den höchsten Leistungen des Menschen und von der Gottnähe auch bei den Gottlosen geredet werden", kan niet anders geschreven zijn dan na het afscheid van het liberale beeld van de mens als cultuurschepper en na de ontmoeting met de mens die hier het slachtoffer van genoemd kan worden (60).

Bonhoeffer ontdekt de ander. Maar niet enkel in de cultuur, ook in de kerk; en niet enkel in de sfeer van de economie, maar ook in die van de politiek: hij engageert zich in de *oecumenische beweging*, door vanaf september 1931 als jeugd-secretaris voor de 'Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit' op te treden. Deze wereldbond, waarvan de genoemde Siegmund Schultze als één van de oprichters kan gelden (61), droeg vanaf haar begin een uitgesproken - hoewel niet extreem - pacifistisch karakter (62), en werd beheerst door een the-

ologie van onvervalst angelsaksische, 'humanistische' snit (63). Wat trok Bonhoeffer, die we in Barcelona hebben leren kennen als iemand met een afkeer van de oppervlakkigheid van de amerikaanse theologie, nu aan in deze beweging? Naar onze mening: dezelfde ervaren noodzaak zich uit het eigen middelpunt, het centrum-'ik' te laten trekken in de confrontatie met de werkelijk vreemde, als die we in New York en vervolgens Berlijn waarnamen. In Barcelona had hij dat 'ik' zelfs nationale afmetingen gegeven door de analogie van individu en volk te hanteren, op grond waarvan hij heroïsch het recht van het laatste verdedigde om het strijdperk der volkeren binnen te treden. "Denn mit dem Wachstum ist die Ausdehnung verbunden, mit Anschwellen der Kraft das Beiseitedrücken der andern, das ist im persönlichen Leben nicht anders wie im volklichen." (64) Drie jaar later in Berlijn durft hij naar het recht van de naties op zelfhandhaving enkel nog te vragen, niet meer te antwoorden. "Hast du ein Recht, als ein junges starkes Volk das alte mit Gewalt zu überrennen, hinabzustossen? Hast du ein Recht deine Grenzen zu dehnen, wenn deine Volksgenossen in der Enge des Innern ersticken?" (65) In de tussentijd is Bonhoeffer opgeschrikt door de zich steeds verslechterende internationale politieke verhoudingen die, wat hun crisis-karakter betreft, met de economische gelijke tred houden. Een bewapeningswedloop werd opgestart, alsof er nooit eerder een wereldoorlog uit voortgekomen was.

Bonhoeffer had in SC zijn kerk-model als cultuur-program ontwikkeld. Gebaseerd op een opnieuw beginnen. Maar als de Volkenbond, op dezelfde basis opgericht, het nu laat afweten als garant voor een stabiele internationale orde, moet dan de kerk niet daar slagen, waar de cultuur faalt? Als de volkeren de oorlog willen, zullen de kerken pacifist worden. Ziehier de overweging die Bonhoeffer geleid moet hebben tot het deelnemen aan de oecumenische beweging: een praktische uitwerking van zijn theologisch program. "Above all differences of race, nationality and custom there is an invisible community of the children of God. There each one prays for the others be he American or German or African; here each one loves the others without reservation", horen we hem zeggen tegen zijn amerikaans gehoor in 1930, nog voor hij zijn oecumenisch werk heeft aangevat. Maar dat hij het binnenkort zal doen, kunnen we aflezen uit woorden die erop volgen: "I think that just here is one of the greatest tasks for our church: to strengthen the work of peace in every countr and in the whole world." (66) We horen hem hier in New York over "the brotherhood of men" spreken, en over het christendom als onzichtbare gemeenschap "in which men stand for each other", precies zoals hij dat in Barcelona ook had gedaan (67). Maar het cultuur-program dat in 1927 vrijblijvend werd ontwikkeld; in 1928 in Barcelona nog uitsluitend vanaf de kansel werd uitgedragen; in 1930 in New York nog als een welwillend welkomstwoord kon worden verstaan, dreef Bonhoeffer vanaf 1931 naar de ander - in moeizame en weerbarstige confrontaties van conferentie naar conferentie, van resolutie naar resolutie, van teleurstelling naar teleurstelling.

Bonhoeffer ontdekt de ander. Of ook: hàd die willen ontdekken, maar is er door de loop der gebeurtenissen niet toe gekomen. We denken nu aan de *indiase mens*, door wie Bonhoeffer vanaf 1928 tot aan 1935 voortdurend werd gefascineerd. Gold het aanvankelijk een onbe-

paalde en algemene 'Bildungshunger' naar een hem onbekende cultuur (68) en later een zoeken naar een bruikbaar model voor geweldloos verzet tegen de tirannie van Hitler bij Gandhi, in 1931 is het vooral de toegenomen scepsis over de westerse cultuur en de daarbij behorende vorm van christendom die hem naar het Oosten drijft (69). "... dies Leben ist ein gestorbenes Leben", oordeelde hij over de eerste (70); ten aanzien van het tweede verwacht hij binnenkort "das grosse Sterben des Christentums" - tenzij misschien een land als India "die grosse Lösung" brengt (71). En Bonhoeffer wil dat met eigen ogen aanschouwen (72). "Es muss noch andere Menschen auf der Erde geben, solche, die mehr wissen und können als wir. Und es ist einfach banausenhaft, dann nicht dorthin lernen zu gehen", zo motiveert hij zijn voornemen tegenover Erwin Sutz (73). Het is er niet van gekomen, hoezeer zijn wens naar India te gaan nog versterkt werd naarmate zijn vertwijfeling over Europa toenam (74) Nog niet zozeer in het bijzonder Gandhi, alswel het meer algemene vermoeden, dat het oosten een fundamenteel andere oplossing van de vraag naar de zelfhandhaving gevonden had dan de europees-amerikaanse cultuur - "die Lösung der Kriege und der Fabriken" (75) - drijft hem ertoe (76). De burgerlijke cultuur ligt op sterven, zo luidde Bonhoeffer's analyse. En ook de daarmee zo eng verbonden wijze van christelijk geloven deelt in dat lot. Januari 1934 schrijft Bonhoeffer vanuit Londen aan zijn broer Karl Friedrich dat hij met de dag meer tot de overtuiging komt, "dass es im Westen mit dem Christentum sein Ende nimmt, - jedenfalls in seiner bisherigen Gestalt und seiner bisherigen Interpretation - " en laat opnieuw de wens volgen dat hij voor hij naar Duitsland terugkeert, nog graag naar het Oosten zou willen gaan (77). Kondigt zich in de formuleringen die hier gekozen zijn, al niet de zoektocht naar een 'niet-religieuze interpretatie' van christelijk geloof aan, en lezen we in de verwachting die Bonhoeffer ten aanzien van de cultuur van India koestert teveel, als wij vermoeden dat hij er een mogelijke gestalte van 'religie-loos christendom' meent te kunnen ontdekken - begrippen die behoren tot de kern van de nieuwe theologie de Bonhoeffer aan het slot van zijn gevangenschap in Tegel in 1944/45, heeft willen ontwikkelen (78)? Ernst Feil denkt dat, en wij zijn geneigd hem daarin te volgen (79). Want heeft Bonhoeffer in de brieven uit Tegel ook niet India op het oog, als hij "die Kenntnis anderer Länder und die innere Berührung mit ihnen" van veel meer belang wil achten dan die van de antieken (80)? In de tien jaar die ertussen zit had hij nog één keer - in het verzet - een poging gedaan om met het burgerlijke de cultuur van het Westen te redden (81). Zij is mislukt. Staat Bonhoeffer dan niet weer voor dezelfde sprakeloosheid als toen temidden van het Berlijnse proletariaat? "Die Zeit, in der man das den Menchen durch Worte (...) sagen könnte, ist vorüber", lezen we in de brief waarin Bonhoeffer melding maakt van zijn verwachting dat we een religieloze tijd tegemoet gaan (82). Aan deze conclusie lag óók een waarneming ten grondslag: die van het 'Proletariat in Wehrmachtsuniform', zoals Bethge de gevangenisbevolking omschrijft (83). Maar zoals gezegd: er zit tien jaar tussen het ene proletariaat en het andere, dat van Wedding en dat van Tegel. Die willen we niet korter maken dan ze zijn (84).

Bonhoeffer ontdekt de ander. Is het vreemd te horen dat in deze tijd, waarin hij zijn eerste hechte vriendschappen sluit; zich i-

dentificeert met de zwarten van Harlem en Wedding; moeizame confrontaties aangaat in de oecumene; op zoek gaat naar de indiase mens - dat dit tegelijk de tijd is geweest, waarin Bethge Bonhoeffer's 'bekering' situeert (85)? En waarin in diens theologie een opvallende concentratie op de christologie valt waar te nemen (86)? Bonhoeffer ontdekt Christus en wie zal zeggen hoezeer deze ontdekking met de genoemde andere ineen geschoven mag worden. Ook dat is zo'n geheim, waarvan Bonhoeffer zou zeggen dat we er het beste maar voor kunnen zwijgen. Dat heeft hij zelf in elk geval gedaan. Nooit heeft hij namelijk over deze wending in zijn leven gesproken, en slechts zij die hem van vroeger gekend hadden, vielen veranderingen op (87). Niettemin is zijn christen-zijn voor wie hem ontmoette, ofschoon nergens nadrukkelijk, altijd duidelijk merkbaar aanwezig geweest (88). We willen er slechts kort bij stil staan, en wel aan de hand van twee door Bonhoeffer geschreven brieven. De eerste, aan een kennis in 1936, beschrijft de eerzucht die hem vóór 1933 parten speelde, en die hem tot een zekere eenzaamheid veroordeelde. "... ich war noch kein Christ geworden, sondern ganz wild und ungebändigt *mein eigener Herr* (curs. fdl)", verklaart hij (89). De tweede brief, aan zijn grootmoeder in augustus 1933 vanuit Bethel, waar hij betrokken is bij de voorbereiding van een eerste kerkelijk antwoord op Hitler (90), laat zien hoe Bonhoeffer in die tijd bezig is zijn zojuist beschreven vorm van autonomie te relativeren. Hij schrijft zijn brief na net een kerkdienst bijgewoond te hebben, samen met een kerk vol epileptici en ernstig zieken. Dezen hadden voor hem het beeld van de hele kerkdienst beheerst. Hij merkt op: "Es muss ja in diesen Menschen ein ganz eigentümliches Lebensgefühl sein, die so gar *nicht Herr über sich* sein können, die jeden Augenblick darauf gefasst sein müssen, dass es sie packt (curs. fdl)." (91) De situatie waaraan de epilepticus is overgeleverd is er één van volstrekte weerloosheid, en zij geeft daarmee - aldus Bonhoeffer - inzicht in bepaalde kanten van het menselijk bestaan, die door eenzelfde weerloosheid gekenmerkt worden. Hij moet bij dit alles telkens denken aan Rembrandt's Honderd-Gulden-prent, waarop Christus de zieken geneest en de armen weldoet. "Es fällt eben hier etwas von den Schranken, mit denen wir uns gewöhnlich von dieser Welt absperren. Sie gehört einfach ins *eigene Leben mit hinein*, wie es in Wirklichkeit ist (curs. fdl)." (92) Hij die als geen ander tot gezondheid en kracht leek te zijn gepredisponeerd, wil hier over het lijden en zwakheid spreken als gold het hemzelf. En al heeft hij het niet over zichzelf en zijn eigen bekering, hij maakt wel melding van Boeddha en hoe deze "durch die Begegnung mit einem Schwerkranken *bekehrt* worden sei (curs. fdl)" (93). Ook Boeddha was blijkbaar iemand die zich door een ander uit zijn middelpunt - was hij niet een vorstenzoon? - liet trekken. Bonhoeffer heeft in de weerloosheid van de epilepticus de Christus herkend - en zou in Christus de weerloze terug herkennen. Deze (de Christus), zo horen we in de Christologie-colleges uit 1933, is immers slechts incognito te vinden, als bedelaar onder de bedelaars, als uitgestotene onder de uitgestotenen, als vertwijfelde onder de vertwijfelden (94).

4.3. Solidariteit

De ontdekking van de ander kan ook tot diens ontkenning leiden; de onveiligheid in een bedreiging, de bedreiging in angst en de angst in een vlucht resulteren. Wat als spel is begonnen - het tijdgenoot zijn van een christelijk theoloog - eindigt wanneer het ernst wordt in de windstille luwte die men nog achter de hand gehouden had: een vaste, veilige kern van christelijk geloven, onaantastbaar voor de woelingen der tijden, maar tevens onbereikbaar voor een tijdgenoot.

Bonhoeffer heeft deze vorm van schijn-solidariteit onderkend in en afgewezen met zijn bespreking in 1932/3 van het boek 'Glaube und Denken' van Karl Heim (95). Heim schrijft zijn boek nadrukkelijk vanuit zijn solidariteit met de moderne mens, met diens vragen en met diens vertwijfeling. De vraag naar de zin van het zijn is de filosofische vorm waarin deze mens zijn diepste onzekerheden giet; het is ook de vraag die Heim zich tot de zijne wil maken. Hij verklaart zich daartoe eng verbonden met de oorlogsgeneratie, "die die Erschütterungen der Fundamente noch nicht vergessen haben, durch die wir damals gegangen sind", en hij voelt zich daarom niet begrepen door hen die zelf nog nooit in hun leven "ein Erdbeben erlebt haben, bei dem die Fundamente ihres eigenen Lebensbaues erzitterden." (96) Ook Heim is klaarblijkelijk de grond onder zijn voeten kwijt en wil dat weten ook. Bonhoeffer waardeert dan ook deze solidariteit met de na-oorlogse mens, waarvan hijzelf er één is. Maar er komt nu iets bij: de vraag die Heim de laatste vraag noemt, de zinvraag, is voor hem tegelijk de Godsvraag. Eerst het antwoord op deze Godsvraag geeft de duizelende mens houvast, zodat "das dem Absturz ins Unendliche drohend nahe Dasein ein letztes Fundament finden kann" (97).

Bonhoeffer's kritiek op Heim omvat twee bezwaren. Allereerst vindt hij dat de hier beleden solidariteit ten diepste toch voorbij gaat aan het moderne mens-zijn en dus als 'solidariteit' betwijfeld mag worden. Vervolgens vraagt hij zich af of Heim's antwoord op de Godsvraag zo christelijk is als het lijkt. Wat dat eerste betreft: ondanks het veelvuldige gebruik van woorden als vertwijfeling, crisis enz., en ondanks de geponeerde enge verbondenheid met de oorlogsgeneratie, blijkt Heim's christelijk-filosofisch antwoord nog veel van een vlucht in de veilige haven van de metafysica te bevatten - waaruit de moderne mens zich nu juist verdreven acht. Bonhoeffer beschuldigt Heim van een 'onkritische ontologie', d.w.z. van een zijnsleer die tot vóór Kant terug gaat, en die van een vast-gegeven-zijn van de structuur van de werkelijkheid uitgaat, onafhankelijk van de invloed van het proces van het menselijk denken (98). Heim's constructie van de realiteit als een soort coördinatensysteem, een 'Seins-Ganze', waarin de dimensies 'Ich-Es', 'Ich-Du' en 'Ich-Gott' elkaar snijden in het ene 'ik', is voor Bonhoeffer een knieval voor de metafysica, een coördinering van het incoördinabele. Beschreven we daarentegen Bonhoeffer's duizeling niet als één die tot op het 'ik', ja God toe, alle houvast ontneemt (99)? Welnu, ondanks Heim's wens tot het tegendeel poneert Bonhoeffer dat bij hem "*die Auflösung des Ichmythos noch nicht weit genug vollzogen ist* (curs. fdl)" (100). Zowel het 'ik' van het 'Ich' als dat van het 'Du' wordt in Heim's model als gegeven verondersteld, en dat, aldus Bonhoeffer, is nog maar de vraag en in elk geval een metafysische constructie. "Das Ich

als konstante nicht-gegenständliche Realität", basis voor elk filosoferen na Kant, is immers een open vraag geworden (101)? Heim, die het nog wel veronderstelt, mag op zijn solidariteit betwijfeld worden. Is de mens die hij voor ogen heeft werkelijk de door de afgrond bevangene, die geen vast punt meer in of buiten zichzelf vinden kan? Is dit wel de eenzame mens, voor wie de ander slechts een ondoordringbare grens vormt (102)? Zijn onkritische ontologie lijkt als een laatste vangnet te fungeren, "die die Gegenwart wie das Du im Koordinatensystem auffängt und umgreift, weil der jähe Absturz des einen wie des anderen ins Unendliche nicht ertragen wird." (103)

Het tweede bezwaar dat Bonhoeffer tegen Heim aandraagt scherpt het voorgaande nog wat aan, en vormt tevens het punt waaraan Bonhoeffer zijn twijfel over het christelijke van Heim's antwoord wil vasthaken. Immers: Heim's mensbeeld is niet modern èn niet bijbels genoeg, omdat het veel te religieus van aard is. Het heeft bovendien geen oog voor iets, dat zowel de moderne mens als de bijbelse verkondiging in hoge mate bepaalt: het kwaad en de overwinning daarop. Want hoe schetst Heim de mens die de Godsvraag stelt? Als een door toeval en willekeur tot in het diepst van zijn bestaan geschokte, gekwelde, verscheurde, vertwijfelde; iemand die lijdt aan de wereld, door God hieruit verlost, maar door Hem des te zwaarder in het lijden getrokken; een profeet, een weerloze en arme nar die zijn eenzame post als een goddelijke roeping verstaat, een martelaar (104). Welnu, hoe modern en hoe christelijk dit beeld ook oogt, het is het geen van beide. "... fasst uns hier nicht das unheimliche Grauen vor religiösem Titanentum?", vraagt Bonhoeffer (105). Tegenover deze existentialistische mens zet hij dan een andere neer, tegenover de profeet en de martelaar de mens "in der Alltäglichkeit seines Lebens", die "Stunden, Wochen, Jahre kennt in denen er den Akzent der Ewigkeit auf seinen Tun nicht vernimmt", die "die Nichtigkeit des Daseins vor Augen ist, der an seiner Schuld verzweifelt und dennoch im Glauben - nun einmal nicht erschüttert - 'fröhlich ist in seiner Arbeit' (Pred 5, 18), weil dies sein Teil ist" (106). Bonhoeffer heeft het leven van de mens op het oog, die de straten van Berlijn bevolkt; niet de nachten van een boekenschrijver, maar de dagen van een kantoorklerk: *de concrete mens*. Zoveel crisisbewustzijn is zijn deel, dat ook hij van 'Nichtigkeit des Daseins' wil spreken, maar zoveel burgerlijkheid staat in hem nog overeind dat hij zijn werk er niet voor wil laten liggen. En de zinvraag? De heroïsche vertwijfeling waarin Heim haar door de moderne mens laat stellen, wordt door Bonhoeffer ontmaskerd als de laatste poging van het 'ik' dat zichzelf verliest, zichzelf te handhaven; het is "der Griff des Menschen, in dem er sich selbst vom Abstürz zurückreissen will" (107). Liever dan dit 'moderne', is hem het 'mythische', bijbelse mensbeeld, dat de mens schetst als betrokken in een eschatologische strijd op leven en dood tussen God en duivel (108). "Er ist böse in seiner Existenz und muss sterben. Und an dieser Stelle erst kann recht von Verzweiflung geredet werden." (109) Met Barth spreekt hij nu van het totale gericht waaronder deze mens in al zijn zin en onzin moet doorgaan, en het kader van een orthodox-reformatorische rechtvaardigingsleer acht hij hier van een hoger solidariteitsgehalte - "sachlicher", zegt Bonhoeffer (110) - dan de door Heim vele malen beleden verbondenheid met de na-oorlogse mens, die door de catastrofe van 1914-1918 gete-

kend is. "Er ist böse (...) und muss sterben" - zegt hij van de mens; "... dies Leben ist ein *gestorbenes* Leben" had hij immers over de cultuur, waarin deze mens leeft geoordeeld (111)? En had hij reeds niet in Barcelona geconstateerd dat "das *Böse*, Gemeine (...) übermächtig" geworden was (112)? Zo laat zich dan ook verstaan, dat Bonhoeffer in zijn bespreking van het boek van Heim keer op keer benadrukt dat zijn kritiek niet vanuit de doctrinaire positie van een hooghartig buitenstaander wordt ondernomen, maar vanuit een werkelijke solidaritijd, een tijdgenoot-zijn zonder vlucht in de luwte. Daarom ook kan hij zeggen dat Heim "an einem Ort steht, an dem kein Mensch - ook geen moderne! (fdl) - stehen kann." (113) Want Heim werpt zich op als plaatsbekleder van de mens die zijn 'ik' verloren heeft, het centrum van waaruit hij zijn wereld schept, en waartoe alle lijnen vanuit het 'Es', het 'Du' en 'Gott' terug keren. Maar, aldus Bonhoeffer, "gerade der Identitätspunkt (...) (das handelnde Ich), is nicht eine ontologisch aufweisbare Realität, vielmehr eine keiner Ontologie mehr zugängliche, von keinem Koordinatensystem mehr auffangbare Offenbarungstat Gottes, des Schöpfers, selbst." (114) *Het ik? Een geheim* - zo grijpt Bonhoeffer terug op de kern van de burgerlijke humaniteitscultuur waarin hij was opgegroeid. *Het ik? Een heerser*, tot en met de laatste vragen toe uit op zelfhandhaving - zo verwoordt hij de filosofie van de burger, die tot in zijn vertwijfeling toe zichzelf wil blijven. *Het ik? Een illusie* - zo solidariseert hij zich met een burger in crisis, die duizelend in stukken uiteen dreigt te vallen. Zo doet Bonhoeffer in de theologie wat Thomas Mann in de literatuur deed: zich rekenschap afleggen van het "bijna aandoenlijk, ja zorgwekkend geval" dat zich tot nog toe 'ik' genoemd had (115).

Dat het Bonhoeffer met zijn solidariteit menens is, willen we tenslotte illustreren aan de voordracht 'Dein Reich komme!', gehouden op 19.11.1932 (116). Ook daar profileert Bonhoeffer zijn eigen wijze van tijdgenoot-zijn aan vormen van theologische solidariteit met de cultuur, die deze naam niet waard zijn. 'Gods Rijk op aarde' - dat is het thema van de voordracht, en het is Bonhoeffer er om te doen zowel God als de aarde in een spanningsvolle eenheid bijeen te houden. Hij grenst daartoe zijn eigen positie af van die waarin God op kosten van de aarde, of de aarde op kosten van God getekend wordt. De eerste houding kennen we al: het ontwijken van de solidariteit door voor haar te vluchten. Met Nietzsche noemt hij deze vorm van geloven 'hinterweltlerisch' en hij zegt er vervolgens van: "Im Hinterweltlertum lässt es sich prächtig leben. Man springt immer dort wo es das Leben peinlich und zudringlich zu werden beginnt, mit kühnen Abstoss in die Luft und schwingt sich erleichtert und unbekümmert in sogenannten ewigen Gefilde." (117) Bonhoeffer acht dit een zwaktebod van de mens die de nabijheid van de aarde die hem draagt (of moeten we zeggen: de grond onder zijn voeten?), niet verdragen kan. Vervolgens de tegenovergestelde houding: niet de christelijke vlucht voor, maar de christelijke annexatie van de aarde. De poging de nabijheid van de aarde te handhaven, ook al gaat dat op kosten van God. 'Vroom, christelijk secularisme' - zo noemt Bonhoeffer deze vorm van solidariteit, waarin men zich opwerpt tot apologeet voor God, door voor Hem een plek in de cultuur te willen bevechten en vrij te houden. "Wir sollen Gottes Sache vertreten", zegt men hier, "Wir bauen das Reich" (118). Maar Bonhoeffer wijst erop

dat de sterke mens die zich hier poneert (of moeten we zeggen: de liberale theoloog?) zich niet voor God maar voor zichzelf sterk maakt, en juist zo dreigt te verliezen wat hij wilde winnen: de zaak van God op aarde (119).

Beide, 'Hinterweltlertum' en 'secularisme' acht Bonhoeffer twee kanten van dezelfde zaak: het Rijk Gods wordt er niet geloofd. 'Uw Koninkrijk kome' - in deze bede ligt de eenheid van God en aarde, de ware solidariteit die christelijk God vertegenwoordigt èn trouw is aan de aarde, vervat. Want wij kunnen haar enkel op de lippen nemen "als solche, die ganz auf der Erde sind. Um das Reich beten, das kann der nicht, der sich seinem und der anderen Elend entreisst, der in der Losgelöstsein und Einsamkeit der frommen Stunden dem 'Nur-Selig' lebt ..." (120). Maar anderzijds is ons het vrolijk optimisme van de christelijke secularist ontzegd. De aarde die ons draagt is immers door God vervloekt? "Wir leben auf dem verfluchten Acker, der Dornen und Disteln trägt" (121). En we bezitten het Rijk Gods niet anders dan als Rijk van Christus: een kruis op de akker, een verborgen schat temidden van de doornen en distels (122). Deze theologie (een 'kruiseschatologie' kunnen we haar noemen) stelt Bonhoeffer eerst in staat tot een onvoorwaardelijk delen in de nood - het is 1932 - der tijden. De tijd van het Rijk Gods als kroon op de cultuur is voorbij: "Die Möglichkeit des universalen Denkens, des Zusammenschauens ist uns einfach versagt", moet Bonhoeffer erkennen (123). De harmonische cultuurtuin van de renaissance-humanisten is tot een vervloekte akker geworden, de spiegel van de burgerlijke utopie ligt aan gruzelementen. Theologisch is er slechts één legitiem antwoord: de crisis verstaan als kruis. Daar staat dan ook - als zij tenminste de 'kairos' verstaat - de kerk onder. "Die Stunde, in der die Kirche heute um das Reich betet, zwingt sie ganz hinein auf Gedeih und Verderb in die Genossenschaft der Erden- und Weltkinder, sie verschwört sie der Treue zur Erde, zum Elend, zum Hunger, zum Sterben. Sie macht sie solidarisch ganz und gar mit dem Bösen und mit der Schuld des Bruders. Die Stunde in der wir heute um Gottes Reich beten, ist die Stunde des tiefsten Zusammenstehens mit der Welt, eine Stunde mit zusammengebissenen Zähnen und zitternder Faust; nicht ein einsam flüsterndes 'Nur-Selig', sondern ein gemeinsam-schweigendes, schreiendes: Es vergehe diese Welt, die uns in Not zusammengeschweisst hat, und es komme dein Reich zu uns." (124) Evenmin als Karl Heim, ontsnapt Bonhoeffer aan pathos in zijn solidariteitsbetuiging met een cultuur in nood. Maar niet in de vorm, maar in haar inhoud moeten we het verschil zoeken. Tegenover Heim's solidariteit in de grensvragen, plaatst Bonhoeffer die waarin men "in der *Mitte*, in der Tiefe, in der *Alltäglichkeit* und Unterworfenheit der Welt gemeinsam ausharren (curs. fdl)" moet (125); tegenover Heim's 'Seins-Ganze' plaatst Bon-hoeffer een wereldbeeld dat gekenmerkt wordt door de eschatologische tweestrijd van God en duivel. De laatste heet immers "der Widersacher, der Böse der sein gewonnenes Recht an der gefallenenen Kreatur nicht preisgibt" (126)? Het zou spoedig blijken hoe modern dit mythische, en hoe ketters dit orthodoxe geluid kon klinken (127).

4.4. De concrete mens ('Akt und Sein')

4.4.1. Het thema: de antropologie

Zomer en winter 1929: Bonhoeffer schrijft zijn 'Akt und Sein'. D.w.z.: vóór de ontdekkingen van New York, ná die van Barcelona. En dat is te merken. Door het gecompliceerde academische jargon dat AS met SC verbindt heen zien we verschuivingen in het denken van Bonhoeffer optreden, die we enkel kunnen verstaan tegen de achtergrond van de verbreding van zijn horizon, welke in de tussentijd heeft plaats gevonden. En ondanks het feit dat hijzelf een kleine twee jaar later nauwelijks meer met het boek uit de voeten kan - "Mir ist dies Produkt inzwischen ziemlich unsympathisch geworden", schrijft hij op 26.2.1932 (128) - vinden we er lijnen uitgezet, waarlangs zich zijn theologie verder zal ontwikkelen.

De vraag naar de *kennistheorie* en die naar de *antropologie* binnen de *theologie* - daarmee zijn de drie sporen gegeven die Bonhoeffer in AS wil volgen. Dat wil hij doen om een bijdrage te leveren aan de theologische discussie van dat moment, die hij in de twee begrippen 'Akt' (kernbegrip van de transcendentale filosofie) en 'Sein' (kernwoord van de ontologie) ziet samengevat. In zijn eigen woorden: "... d.h. es soll theologisch interpretiert werden, was Sein Gottes in der Offenbarung bedeutet und wie es erkannt wird, wie sich Glaube als Akt und Offenbarung als Sein zueinander verhalten und dementsprechend, wie der Mensch von der Offenbarung aus gesehen zu stehen kommt, ob ihm je nur im Aktvollzug Offenbarung 'gegeben' sei oder ob es für ihn ein 'Sein' in der Offenbarung gäbe." (129) Maar wie Bonhoeffer vervolgens hoort zeggen, dat de vraag naar het kennen de vraag naar de mens is, en de zin van de kentheorie de antropologie (130); wie bovendien nog de 'Antrittsvorlesung' leest (waarmee Bonhoeffer op 31.7.1930 zijn 'Privatdozentur' aan de Berlijnse universiteit aanvaardde en die we mogen beschouwen als een samenvatting van AS) onder de titel "Die Frage nach dem *Menschen* in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie (curs. fdl)" (131), mag zeggen dat hier de drie sporen tot één zijn samengevloeid, en dat het thema van AS de theologische mensleer is. We hebben reeds gezien hoe Bonhoeffer, terwijl hij de historische horizon aangaf waarbinnen de vraag naar de mens gesteld dient te worden (een verloren oorlog en een 'Jahrhundert der Ingenieure'), deze vraag met des te meer ernst gesteld wilde zien (132). Dat in AS een expliciete verwijzing naar de historische setting van het betoog ontbreekt, neemt niet weg dat zij er wel degelijk aanwezig is; de mens die Bonhoeffer hier wil beschrijven is de concrete mens (133). De weg die hij daartoe wil afleggen, laat zich als volgt kort samenvatten.

Omdat sinds Descartes de vraag van de mens naar zichzelf en zijn plaats in de wereld beantwoord wordt door middel van een methodische analyse van de structuur van het menselijk kennen, en sinds Kant de vraag naar de verhouding tussen de ken-akt die de werkelijkheid categoriaal structureert enerzijds, en het zijn der werkelijkheid anderzijds het probleemveld inperkt waarbinnen het antwoord op de vraag naar de mens gegeven moet worden, zet Bonhoeffer in met een beschrijving van de twee antwoorden die de filosofi-

sche traditie op dit alles heeft gegeven, te weten dat van de transcendentale filosofie en dat van de ontologie (Deel A). Hoewel hij genuanceerd wil onderscheiden en daarom ook nog echt van onecht transcendentaal resp. ontologisch denken wil onderscheiden, zodat uiteindelijk vier antwoorden op de ken-vraag mogelijk zijn, zijn ze tenslotte volgens Bonhoeffer alle vier te herleiden tot een mensbeeld, waarin "das Ich sich in einem geschlossenen System aus sich selbst versteht" (134). Al het andere, of het nu de wereld der dingen, de andere mens of God betreft, wordt in dit denkraam herleid tot het Zelf. Transcendentie is in dit verband een lege term. Voor de theologie betekent dit dat er in zo'n mensbeeld geen plaats voor 'openbaring' is. "Eine Philosophie kann *per se* der Offenbarung keinen Raum aussparen, sie kenne denn die Offenbarung und bekenne sich als christliche Philosophie in der Erkenntnis, dass der Raum, den sie usurpieren wollte, bereits von einem anderen - nämlich von Christus eingenommen *ist*." (135)

In het eropvolgende deel (B) gaat Bonhoeffer na hoe in de theologie - die haar bestaansgrond vindt in het doordenken van de door de filosofie uitgesloten openbaring (d.w.z. de zijnswijze en openbaringsdaad van God en de kendaad en zijnswijze van de mens aan wie de openbaring geschiedt) - het kennen en het zijn zich tot elkaar verhouden. Al wijst de theologie het antwoord van de filosofie (d.i. de niet-christelijke) af, zij maakt niettemin gebruik van haar begrippenmateriaal. Maar zowel de theologie die zich bedient van het denken van de transcendentale filosofie (Bonhoeffer behandelt hier de jonge dialectische theologie), als een meer ontologisch georiënteerde theologie (de neo-thomistische rooms-katholieke theologie) zijn naar zijn mening niet in staat om zowel de noodzakelijke existentialiteit ('Akt') als de onontbeerlijke continuïteit ('Sein'), die in een theologische mensleer de door haar beschreven mens moet kenmerken, te garanderen. Daartoe is enkel - en dat zal niemand, die de Bonhoeffer van SC reeds kende, meer verbazen - een ken-leer, een openbaringsleer en een mensleer in staat, die zijn inzet neemt in het *kerkbegrip*. Daar komt immers het Woord Gods 'extra nos', in de gestalte van de gemeente, op mij toe èn daar waarborgt het zijn in de gemeente, de continuïteit van het mens-zijn en de openbaring. AS sluit af met en loopt uit op een hoofdstuk waarin Bonhoeffer op basis van de ecclesiologie en met behulp van de paulinische rechtvaardigingsleer een "konkreten Lehre vom Menschen" schetst, waarin de mens getekend wordt als bepaald door de dialectiek van het zijn in Adam en het zijn in Christus (Deel C).

In hoeverre Bonhoeffer's opzet geslaagd mag heten en AS werkelijk - zo Hanfried Müller - als een "vermittlungstheologisches Meisterwerk" beschouwd mag worden (136), blijft hier een open vraag. Wij zijn vooral geïnteresseerd in wat Clifford Green de 'dubbele agenda' van AS noemt, en zijn met hem van mening dat Bonhoeffer's antropologische analyse ver boven de expliciete thematiek van AS uitreikt (137). Green, maar ook van den Berk, hebben er op gewezen dat het mensbeeld van AS verrassend veel trekken van Bonhoeffer zelf vertoont (138). Dat willen we niet bestrijden. Wel zouden wij hieraan een stelling willen toevoegen: dat Bonhoeffer, meer dan in SC, in AS theologisch tijdgenoot is geworden. Zijn mensbeeld verwijdt zich hier van klasse naar cultuur; neemt de trekken aan van een be-

dreigde burger, meer dan van een bedreigd 'Gebildete'; bevat meer waarneming dan projectie. En wanneer het dan toch 'projectie' genoemd moet worden: dan schetst Bonhoeffer hier de mens, die hijzelf "ins eigene Leben mit hinein" heeft genomen (139).

4.4.2. Het 'ik'? 'Een zorgwekkend geval'

Evenals in SC vormt in AS het idealisme het filosofisch front waar tegenover zich Bonhoeffer profileert (140). Wat hij in zijn dissertatie over de sociologie heeft willen aantonen, wil hij hier voor de filosofie bewijzen; en in zoverre ontmoeten we in beide studies dezelfde Bonhoeffer, voor wie het idealisme de filosofische uitdrukking vormt van de eenzame mens die niet meer buiten en boven zichzelf kan uitkomen: de burger in de kou. Maar er is tussen beide wel weer zoveel verschil dat wij niet zo maar van AS als een "thèse complementaire" (Dumas) (141) kunnen spreken. Dit onderscheid drukt zich allereerst uit in de methode. Terwijl in SC de verbinding tussen sociale filosofie en sociologie enerzijds en theologie anderzijds plaatsvindt via het algemene scheppingsbegrip, blijft in AS het laatste als vooronderstelling van de antropologie achterwege. "So vermag der Schöpfungsgedanke keinen Unterbau für die Seinsbestimmung des Menschen in Christus zu bieten", lezen we als conclusie van een betoog, waarin tevens duidelijk is gemaakt dat het eigenlijke scheppingsgeloof aan Christus, en niet aan idealisme of existentialisme ontspringt (142). Nog steeds spreekt Bonhoeffer over 'Person', maar de inhoud van dit begrip ontvangt zijn vulling consequent vanuit de christologie. "Von der Person Christi aus bekommt jede andere Person für den Menschen erst den Charakter der Personhaftigkeit." (143) Een zin als "Das Sein der Sünde ist Person-Sein", zou ons dan ook in SC verbaasd hebben, in AS niet meer (144). De idealistische terminologie en de bijbehorende antropologie blijven achterwege, en de leeg gekomen ruimte wordt ingenomen door een christologisch getinte fenomenologie (145). Het beeld van de mens wordt *concreter* (146).

Ook in SC betekende 'zonde' zelfzucht (147). Maar terwijl zij daar voornamelijk als eenzaamheid werd verstaan, is het in AS (naast de eenzaamheid) het geweld en de heerszucht die 'zonde' genoemd wordt, en waarvan (nog steeds) het idealisme de filosofische expressie geacht wordt. Ook in AS kunnen we terecht voor het eeuwig-alleenzijn en de verloren gemeenschap (148). En een passage als: "das Ich kommt nicht durch sich selbst über sich selbst hinaus. Es ist in sich gefangen", had zo in SC kunnen staan (149). Maar dat dit eenzame subject gekenmerkt wordt door de "Lüge der nackten Selbstherrlichkeit" (150); dat het keer op keer verantwoordelijk wordt gesteld voor de "Vergewaltigung des Daseins" (151) - daarvoor kunnen we eerst in AS terecht. Behalve eenzaam, is het 'ik' nu ook agressief. Ook in SC klonk zijn stem zonder echo, maar nu doet zij dat in een "eigene beherrschte, gedeutete Welt" (152). Vanwaar deze verbreding? Tussen SC en AS ligt een jaar Barcelona. Een jaar lang waarneming van en leven temidden van de burger als bourgeois: voor wie de economische dood van de één het brood van de ander is, en voor wie mensen en dingen enkel onder het gezichtspunt van cijfermatige beheersing interessant zijn (153). Het blijft gissen natuurlijk, omdat we achter de regels

om lezen. Maar we menen genoeg de achtergrond waartegen we de abstracte tekst van AS moeten lezen met historie en biografie te hebben opgevuld om de veronderstelling aannemelijk te maken, dat hij van invloed is geweest op de theologie ervan.

Het 'heerser-ik' dat ons in AS verschijnt, kan niet op Bonhoeffer's sympathie rekenen. Want niet alleen de ander, God, of de wereld der dingen valt ten offer aan zijn beheersingszucht, maar ook zijn eigen 'ik'. Was Bonhoeffer zelf niet grootgeworden in een traditie, waarin dit 'ik' tot geheim verklaard werd? Tegen deze achtergrond laat zich zijn keuze vóór Kant en tégen Hegel, vóór het echte transcendentalisme, en tégen het onechte transcendentalisme, en ontologische denken verstaan. In SC werden Kant en Hegel nog als één verstaan. Maar in AS staan ze beiden afzonderlijk - en zwaar gestileerd, dat geeft Bonhoeffer toe (154) - naast elkaar, als vertegenwoordigers van de echte vorm van transcendentaal denken resp. van die denkwijze die zich door het 'heerser-ik' heeft laten bepalen. Kant bleef zich immers bewust van de *grenzen* van het menselijk kennen? "Zum Begriff des echten Transzendentalismus gehört die Bezogenheit auf ein Transzendentes, aber nicht die Verfügung über dasselbe." (155) Zowel het zijn van het object ('Ding-an-sich'), als het zijn van het subject van het kennen ('transzendentale Apperzeption') onttrekt zich zo aan de ken-akt zelf, maar wordt er wel in vóór-ondersteld. Wat dat laatste betreft (want het gaat ons om het zorgwekkende 'ik'): "'Ich' kann nicht gedacht werden, weil es Bedingung des Denkens ist, d.h. es 'ist' jeweils schon, es ist nie Gegenstand, immer Sythesis *a priori*, d.h. vor dem Gegenstand." (156) Ondanks het feit, dat zich naar Bonhoeffer's oordeel een grote tegenspraak in deze filosofie verbergt (alles wat er over het zijn gezegd kan worden is in de akt van het kennen gedacht, en zo is het kennen toch weer eerder dan het zijn), wil hij haar positief waarderen. Het 'ik' blijft er namelijk, hoewel als centrum van het subject verondersteld, een geheim: grenspunt en geen uitgangspunt (157) . "Es ist in dauerndem Bezug auf sich gerichtet, ohne je zu sich selbst kommen zu können." (158) *Het 'ik' als centrum*: Bonhoeffer als 'Bildungs*bürger*'; *het 'ik' als geheim*: Bonhoeffer als '*Bildung*sbürger'. Tegenover Barth houdt hij dan ook in het vervolg staande, dat hij het menselijk 'ik' als *subject* van Godskennis wil blijven handhaven, doordat hij het nieuwe herschapen 'ik-in-Christus' niet wil verstaan als hemelse dubbelganger van het oude, maar als gedragen door en in eenheid met het "empirische Gesamtich" (159). Met Barth leert hij steeds meer te denken vanuit de rechtvaardigingsleer. Maar het gericht over, betekent blijkbaar voor hem nog niet de opheffing van het 'ik'.

Tegenover Kant plaatst Bonhoeffer Hegel. De positie van Kant vereist een grote mate van ascese en bescheidenheid, die voor de filosofische traditie blijkbaar te veel gevraagd was. Hegel en het idealisme bleven dan ook niet staan voor het 'grens-ik', maar maakten het tot uitgangspunt van het denken zelf (160). Het gegeven 'ik' wordt zo tot 'schepper-ik', dat alle transcendentie in zich opzuigt, en zich tenslotte schepper van de wereld waant, die enkel uitgaat om tot zichzelf terug te keren. In het idealisme ziet Bonhoeffer dan ook op het laatst God en mens stuivertje wisselen (161). De geweldenarij die een mens over zich haalt, wanneer hij zichzelf enkel als uitvalsbasis voor de aanval op wat tegenover en buiten hem is be-

schouwt, drukt zich volgens hem in de filosofie van Hegel op ideaaltypische wijze uit. Hij noemt het denken van deze idealist een filosofie van engelen (162). Maar voor Bonhoeffer zijn deze dan wel stuk voor stuk gevallen! Hoezeer Bonhoeffer zelf in dit steekspel van gedachten de werkelijkheid terug leest, merken we als hij vraagt naar de reden waarom 'Kant' 'Hegel' wordt, het 'heerser-ik' het 'ik-als-geheim' in zich opzuigt. Het antwoord, aldus Bonhoeffer, op de vraag of het denken zich inhoudt, dan wel zich aan het andere en de ander vergrijpt, overschrijdt de grenzen van de theoretische filosofie en wordt in werkelijkheid door de praktische rede, d.w.z. in de ethiek beslist. Welke filosofie men aanhangt - en hier geeft hij Fichte gelijk - wordt bepaald door welk mens men is (163). "Alles Denken bleibt in sich, solange die Existenz in sich bleibt." (164) Wie onderkent dit beter dan een mens die zelf uit zijn centrum getrokken wordt?

Maar niet enkel het agressieve, ook het uiteenvallende en duizelende 'ik' wordt in AS beschreven. Achter de ik-zucht verborg zich in SC nog de mens die zichzelf een "innere Einheit" wist, bezitter van een "Personenzentrum, aus dem alle möglichen Handlungsweisen quellen" (165). In AS daarentegen wordt de eenheid van het 'ik' nog slechts gewaarborgd in geloof (166), en lijken we in Heidegger's analyse van het 'Dasein' als 'Man' verzeild geraakt als we lezen over het "Zerfall meines Ich in die Alltäglichkeit" (167). Het is dan ook geen toeval, dat Heidegger zelf breeduit aan het woord komt. Hij wordt kritisch terechtgewezen weliswaar en zowel de inhoudelijke kanten van zijn ontologie als het formele gebruik dat een theoloog als Rudolf Bultmann van diens existentiaal-analyse wil maken, kunnen Bonhoeffer's goedkeuring niet wegdragen (168). Maar de verschuiving, die optreedt in het mensbeeld van AS ten opzichte van dat van SC, en die ook gekenmerkt wordt door nadruk op existentialiteit, naast een voortdurende zorg om de continuïteit van het 'ik', moet tevens tegen de achtergrond van het sinds de verschijning van 'Sein und Zeit' in 1927 ingrijpend veranderde theologische klimaat worden gezien (169). In het thema van de 'Alltäglichkeit' komen beide themata (existentialiteit en continuïteit) samen. Voor Heidegger gold immers het 'Dasein' "wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*" - d.w.z. uiteengevallen in een naamloos 'Man'; onderworpen aan de tot neutrum geworden anderen - als het uitganspunt van zijn zoektocht naar de grondstructuren van het mens-zijn (170); voor Bonhoeffer is eveneens het alledaagse bestaan de toetssteen voor de eenheid en continuïteit van het 'ik'. "Es käme alles darauf an, soll nicht ein diskontinuierliches, neues Ich angenommen werden, dies Sein des neuen Ich irgendwie in Zusammenhang mit dem Existenzbegriff zu bringen." (171) Hij wil het ene menselijke 'ik' als subject, ook van de godskennis, handhaven. "... das Ich des Glaubens", zegt hij weliswaar met de transcendentale theologen, kan nooit "etwas Vorfindliches" worden (172). En met Luther onderschrijft hij de paradox dat God mij nader is dan mijzelf (173). Mijn 'ik' is Zijn geheim. Maar Bonhoeffer wil niet op kosten van de continuïteit van het 'ik' in al zijn historische concreetheid de continuïteit van het nieuwe, in de rechtvaardiging herschapen 'ik' waarborgen, zoals Karl Barth dat, met zijn nieuwe 'ik' als boventijdelijke 'hemelse dubbelganger' van het oude, wel lijkt te doen. Evenmin weigert Bonhoeffer, op kosten van de continuïteit van de gerechtvaardigde nieuwe existentie de con-

tinuïteit van het "empirische Gesamtich" te willen garanderen, zoals Bultmann dat met zijn van Heidegger overgenomen antropologische constanten wel lijkt te doen (174). "Die Einheit des Menschen, seiner Existenz ist begründet allein im Worte Gottes", antwoordt Bonhoeffer op beiden (175). Zo acht hij zichzelf in staat "*die Einheit des ganzen Ich*" te poneren, dit temidden van een tijd waarin - en Bonhoeffer vat ook zelf de kern van Heidegger's filosofie samen - het 'ik' zijn eenheid enkel nog in een 'Sein zum Tode' lijkt te kunnen smaken (176). Dat betekent niet dat Bonhoeffer zich wil onttrekken aan de duizeling, die de cultuur van zijn tijd doortrekt en die exemplarisch in het denken van Heidegger wordt verwoord. Maar solidair-zijn betekent voor hem niet de taal van de tijd overnemen, maar haar trachten te verstaan (177). Bonhoeffer ontwerpt een orthodox-reformatorisch ogende antropologie in het laatste deel van AS, en citeert er rijkelijk Paulus, Luther en Kohlburgge. Maar met hen schat hij nuchterder de werkelijkheid in dan met Heidegger. "Am Tode, dem verfallen der Mensch in Adam sich schon vorfindet, findet die Existenz ihr wirkliches Ende und nicht ihre Ganzheit." (178) Hoe ouderwets klinken die namen van Luther en Kohlbrugge, maar hoe modern is de analyse van het geweten, die Bonhoeffer in hun spoor verder uitwerkt. Hij beschrijft de paradoxale opheffing van èn de verdubbeling van het 'ik', de angst van het 'ik' voor zichzelf, juist in de laatste poging tot zelfhandhaving die 'geweten' heet. Spiegelt zich daarin niet de mens die zichzelf opwerpt "zum besseren Selbst" (179)? En is dat niet dezelfde mens die ook Thomas Buddenbrook heet en aan het einde van zijn leven zijn 'ik' de "*Hindernis, etwas Anderes und Besseres zu sein*" noemde (180)? In het geweten, aldus Bonhoeffer, "sucht er sich in sich selbst" (181). Hij geeft daarmee het klassieke een moderne wending, maakt van Luther een 20e eeuwer: het 'ik' op zoek naar het 'ik' (182). De verwijzing naar Heidegger ontbreekt waar Bonhoeffer spreekt over de angst (183). Maar hij is minstens even bij de tijd (zo niet meer, d.w.z. "sachlicher") wanneer we lezen: "Und doch liegt noch in dieser Angst ein Nicht-loskönnen von sich, ein letztes Beharren des Ich auf sich selbst" (184). Bonhoeffer is tijdgenoot. Een burger in *crisis*, daar waar hij de ervaring van het uiteenvallende en zich verdubbelende 'ik' onder woorden brengt. *Burger* in crisis, daar waar hij dit'ik' niet aan de leegte wil prijsgeven, waar hij zijn agressie onderkent, maar zijn geheim wil bewaren.

4.4.3. Dragen en gedragen worden

Maar Bonhoeffer wil niet enkel deel hebben aan het probleem, maar ook bijdragen aan een oplossing. Het kerk-begrip dat hij in SC had ontwikkeld, moet daartoe ook in AS dienst doen. We willen hier nagaan, hoe het in het raam van de ecclesiologie gespannen 'christelijke' mensbeeld zich verhoudt tot dat, wat we in het voorgaande geschetst hebben. Daar hebben we zijn filosofie en theologie vooral gelezen op haar culturele horizon. Nu zien we hoe Bonhoeffer hem veranderd zou willen zien. "Von Gott zur Wirklichkeit, nicht von der Wirklichkeit zu Gott geht der Weg theologischen Denkens" (185). Anders dan in SC, houdt Bonhoeffer in AS strak aan dit methodische eenrichtingsverkeer vast. De positieve mensleer die hij ontvouwt, is niet meer gevuld met scheppingscategorieën maar wordt des te sterker

door de christologie bepaald. Het 'extra nos' van de openbaring draagt het gelaat van het pro nobis "Gott ist nicht frei vom Menschen, sondern für den Menschen. Christus ist das Wort der Freiheit Gottes " (186) Een theologisch a priori, door niets anders gerechtvaardigd dan door zichzelf (187). De in AS aanwezige christologie wordt weliswaar nergens expliciet verwoord, maar zij doortrekt als het ware - in haar meest centrale categorie: de plaatsbekleding - de structuren van de antropologie, die dáárdoor enkel binnen de ecclesiologie kan worden verstaan "Gott offenbart sich in der Kirche als Person Die Gemeinde ist die letzte Offenbarung Gottes als Christus als Gemeinde existierend' (...) Hier ist Christus in die nächste Nähe der Menschheit getreten, hier hat er sich seiner neuen Menschheit gegeben, so dass seiner Person alle, die er erworben hat, in sich zusammenschliesst, sich ihnen und diese sich gegenseitig verbindet." (188) De gemeente vertegenwoordigt mijn existentialiteit en staat borg voor mijn continuïteit, zij verleent mij de subjectiviteit en socialiteit die mij tot een herschapen mens maakt, in al mijn concrete alledaagsheid (189).

Dat is nogal wat. Men kan zich afvragen of de kerk, die deze theologie te dragen krijgt, niet onder de last zal bezwijken. Fungeert de "Kirchen*gedanke* (curs fdl)" niet teveel als chiffre, en staat zij voor werkelijk méér dan voor de christelijke versie van de "soziologische Kategorie" (190)? Voor Bonhoeffer zelf ongetwijfeld: dezelfde spanning die de ecclesiologie als kerk- en cultuur-program in SC doortrok, kenmerkt ook AS "Die Gemeinschaft, um die es sich handelt, ist konkret sichtbar, ist die christliche Kirche, die die Predigt hört und glaubt" Daarmee is elk misverstand weggenomen: (191) Bonhoeffer heeft het over de pruisische 'Landeskirche' in de republiek van Weimar Tegenover de grenzeloze heerzucht en de eenzaamheid van het 'ik', zojuist geschetst, tekent Bonhoeffer nu "die Seinsart des Menschen in der Kirche" uit, een ontkenning van een mensleer die gebouwd is op het ik werk, dus ik besta', een anti-antropologie. "*Prius est enim esse quam operari, prius autem pati quam esse. Ergo fieri, esse, operari se sequuntur.*" Met deze zin uit Luther's commentaar op de Romeinen-brief geeft Bonhoeffer de grondstructuur van zijn kerkelijke mens-leer weer (192). Vóór het werken komt het zijn, vóór het zijn het lijden: vóór de activiteit de passiviteit Christus draagt de gemeente; ik word gedragen door de gemeente; als gemeente draag ik de ander. Kerk-zijn betekent voor Bonhoeffer zo een vlechtwerk van drievoudig plaatsbekleding (193). *De mens blijft een 'ik' zegger*, zoals Bonhoeffer burger blijft. Maar het stiefkind dat de burgerlijke cultuur van haar eigen vlees en bloed, *de in het gezin wortelende humaniteit*, had gemaakt, *verkrijgt in Bonhoeffer's kerk-model weer een ereplaats*. "Hier bin ich, der geschichtliche ganze Mensch, einzelner und Menschheit getroffen, ich glaube d.h. ich weiss mich getragen; ich werde getragen (*pati*), darum bin ich (*esse*), darum glaube ich (*agere*). Hier schliesst sich der Kreis Den auch das *agere* ist hier *pati*." (194) Ik word gedragen, daarom ben ik Tegenover het primaat van het 'cogito' plaatst Bonhoeffer dan ook de 'actus directus' van het geloof, het kennen dat aan het bewustzijn vooraf gaat, en waarop het achteraf geen greep kan krijgen (195); tegenover de 'homo incurvatus in se', de in zichzelf terugbuigende mens, zet hij het 'zien' op Christus (196);

tegenover de "Vergewaltigung", de "Einsamkeit" en "Zerrissenheit" van het 'heerser-ik' geeft hij het laatste woord aan ... het kind (197). Omschreef Bonhoeffer de kerk, toen hij in SC naar een vergelijking zocht, niet ook als een "geistbewegte Familie" (198)?

Het 'heerser-' en 'schepper-ik' wordt in de slotparagraaf van AS een "in Fremde und Elend zum Mann gewordene" genoemd (199). Gaan we te ver uit de richting wanneer we hier: 'emancipatie' zeggen (200)? Van deze mens wordt nu gezegd, dat hij in de "Heimat" tot kind wordt, en dat deze "Heimat" gelijk is aan de gemeente van Christus. Daar wordt hij, "was er war oder noch nie war, ein Geschöpf Gottes, ein Kind" (201). Blijkbaar is 'emancipatie' voor Bonhoeffer geen lokroep meer, nu zij de geborgenheid in een gezin naar gene zijde heeft verlegd. Het is koud geworden in de cultuur van de burger, en er lijkt nergens een plek te zijn waar men zich nog kan warmen. Bonhoeffer zoekt haar nog steeds in de kerk. Maar of deze het gat kan dichten dat er tussen 'cultuur' en 'gezin' geslagen is?

4.5. Er op of er onder (of: de ene mens is de andere niet)

Dat Bonhoeffer's beeld van de mens zich in de periode die we hier beschrijven gaat differentiëren en nuanceren, is de stelling die we in dit hoofdstuk wilden bewijzen. Naarmate hij minder deelgenoot van zijn klasse en meer tijdgenoot van zijn cultuur wordt, wijzigt en verdiept hij zijn waarneming, en we hebben dat aan de verschuivingen van AS ten opzichte van SC al laten zien. Maar dan bevinden we ons nog maar eerst in 1930. In het volgende willen we verder gaan, en (1.) laten zien dat de zo abstract gehouden 'concrete' mens uit AS voor Bonhoeffer, als hij hem tegen de ervaringshorizon van zijn tijd afzet, de 'europese' mens genoemd wordt. We laten dit zien aan de hand van de voordracht 'Das Recht auf Selbstbehauptung', gehouden op 4.3.1932 aan de Technische Hogeschool van Berlijn, waar Bonhoeffer toen als studentenpredikant werkzaam was (202). Vervolgens (2.) schetsen we het afscheid, dat Bonhoeffer neemt van het mensbeeld van de liberale theologie, en (3.) de verschuiving die in zijn denken plaatsvindt in de richting van een 'theologia crucis', waarvan de lijdende mens de grondtrekken gaat bepalen. We putten daartoe uit de colleges en preken die Bonhoeffer tot aan 1933 heeft gehouden. Het zal blijken dat *het* mensbeeld voor hem niet meer bestaat. Het is uiteengevallen in bedreigde humaniteit enerzijds en overheersende destructiviteit anderzijds, het beeld van sterken en dat van zwakken, er op of er onder.

4.5.1. Zelfhandhaving

Een grote stad, 's ochtends om half acht: duizenden haasten zich naar hun werk, "eine verurteilte, geduldige, ersetzliche Masse". Zo begint Bonhoeffer de voordracht 'Das Recht auf Selbstbehauptung' (203). De overbodige mens, de ondergang in de massa, de verdingelijking tot vervangbare waar: dat is de werkelijkheid, die zich achter de "leerer, nichtiger Wichtigkeit" van de hectisch gevulde straten van Berlijn verbergt. En achter deze duizenden die nog werk hebben, staan evenzo veel duizenden klaar om het over te nemen. Gekocht of

niet gekocht: "Menschen werden wie Ware, die durch die Massenhaftigkeit entwertet sind" (204) En wij? vraagt Bonhoeffer aan zijn gehoor; "Wir gehören mitten unter die Uberflüssigen" (205). Op tweeerlei wijze kunnen we nu - aldus Bonhoeffer - reageren. Of wij laten ons ondergaan in de massa, verruilen ons 'ik' voor het 'men , of we stellen ons de vraag naar het recht om het leven van anderen, die klaar staan onze plaats in te nemen, aan de zinloosheid prijs te geven terwille van onze zelfhandhaving "Vertritt dein Recht! Oder gib es preis!" - dat is de keuze waarvoor Bonhoeffer zijn toehoorders wil plaatsen (206) En dat niet enkel op individueel niveau Ook de klassen voeren een strijd om het bestaan En dat niet enkel op economisch niveau. Ook de grondvormen van het sociale samenleven - huwelijk en gezin - , culturele instituties als universiteit en kerk en ook de staat; zij worden voor dezelfde vraag gesteld: *zelfhandhaving ten koste van anderen of zelfprijsgave ten gunste van de zelfhandhaving van anderen.* "Es ist ein seltenes Bild der Geschichte, zu sehen, dass ausnahmslos allen bisherigen Ordnungen menschlichen Lebens in Frage gezogen, in den Daseinskampf hineingerissen werden, dass sie vor die Alternative gestellt sind, ihr Recht zu begründen oder aber preiszugeben " (207)

Bonhoeffer tekent twee wegen om uit het hier gestelde dilemma te komen: de weg van de indiase en de weg van de europese mens Lijkt de eerste niet het tegendeel van de tweede te kiezen? Vanaf het 'tat tvam asi' tot aan het geweldloze verzet van Gandhi drukt men in deze cultuur de keuze uit voor de uitweg: zelfprijsgave (als het moet) ten gunste van de zelfhandhaving van anderen. Een diep besef van de eenheid van ziel en kosmos, individu en Al, mens en natuur ligt aan haar ten grondslag (208). Maar hoezeer Bonhoeffer zelf zich door deze oplossing van het door hem geschetste probleem gecharmeerd mag hebben geweten, hij poneert haar in deze voordracht niet als alternatief van, maar als een schril afstekende tegen-illustratie bij de cultuur, waarin hij - of hij het nu leuk vindt of niet - evenals zijn gehoor geworteld is: die van het westen (209) Want tegenover de lijdensgeschiedenis van India is zijn geschiedenis er één van strijd geweest. Niet enkel in oorlogen, hoewel dat vooral Maar ook in de gestalte van machines en fabrieken. Ook de laatsten hebben hun destructieve werking getoond, zodat men kan zeggen dat aan de westerse cultuur zowel een principiële vijandschap ten grondslag ligt tussen mens en mens, als tussen mens en natuur "Sein Leben bedeutet im eigentlichsten Sinn 'Töten ", zegt Bonhoeffer, daarmee de europese mens naast passief (210), nu ook actief door de dood getekend ziend De abstracte' antropologie verschijnt hier in zijn meest concrete vorm: het 'heerser-ik', temidden van een door hem verdingelijkte wereld, wordt nu voor de ultieme vraag gesteld zichzelf ten koste van alles te handhaven, dan wel uiteen te vallen in de massa

Wat te doen? Nu wordt duidelijk wat Bonhoeffer onder solidariteit verstaat. Hij zet zijn gehoor immers niet voor de keus 'India of Europa', maar onderneemt een poging om in de wortels van de europese cultuur zèlf een verscholen mogelijkheid te vinden voor een uitweg uit het dilemma. Geen kritiek van buitenaf maar een kritisch zelfonderzoek van binnuit, nu er geen andere weg meer is te gaan: ". wir haben uns offenbar alle *schon entschieden, dies Schicksal*

zu bejahen, ob bewusst oder unbewusst, jedenfalls ist die Entscheidung gefallen, *und es gilt nun zu verstehen, was wir damit getan haben* (curs. fdl)." (211) Het vervolg van de voordracht is er dan ook op uit, het verloren, menselijke gezicht van de europese burger weer naar het licht te keren. Bonhoeffer kan zich daarbij gesteund weten door het christendom. Was Jezus Christus niet "*der* Mensch slechthin" (212)? Bonhoeffer rekent het hier tot zijn opgave duidelijk te maken, waartoe "dem *reifen* europäischen Denken (curs. fdl)" in staat is (213). Dit denken neemt zijn startpunt daar waar de wortels van het leven liggen en waar het onmondige nog wordt gedragen door anderen (en al zegt Bonhoeffer het er hier zelf niet bij, hij kan niets anders bedoelen dan): het gezin. De cultuur volgt hier immers de natuur? Geboren worden is een passief gebeuren, terecht komen in een wereld die ik niet zelf geschapen heb, die mij bepaalt en waaraan ik mij gebonden weet. "So bedeutet Leben gebunden sein nach rückwärts, in-Anspruch-genommen-sein von Aussen, von den andern Menschen meiner Umwelt; bedeutet: verantwortlich sein. (...) Hier lebt er nicht allein, sondern er lebt wesentlich durch und für den andern, ihm verantwortlich zugeordnet." (214) Het 'rijpe' europese denken laat zich zo met de kernwoorden uit de gezinscultuur van de burgerfamilie Bonhoeffer omschrijven. De vraag naar het recht op zelfhandhaving laat nu een antwoord toe, dat zich als uitweg uit het geschetste dilemma aandient. Recht op zelfhandhaving betekent, aldus Bonhoeffer, vanuit dit perspectief: recht op leven. En op zijn beurt betekent recht op leven: recht op wat dit leven uitmaakt, d.w.z. menselijkheid als verantwoordelijkheid. Tot het einde toe doorgedacht laat deze gedachtengang zelfs de mogelijkheid toe het toppunt van zelfhandhaving in de zelfvernietiging te leggen: een autonome, vrije daad "zum Opfer" (215).

Bonhoeffer wil deze verantwoordelijkheidsethiek niet personeel beperken, maar tot structurele afmetingen uitbreiden. En al zou hij er tegenwoordig mee op heftige kritiek stuiten - 'persoon' is geen 'structuur', een mens geen volk, twee nationale staten zijn geen 'Bruder' - , zijn bedoeling is duidelijk (216). Daar waar de burgerlijke cultuur zich in 1932 dreigt te vernietigen in een destructieve combinatie van oorlog en machine (de bewapeningswedloop) (217), roept Bonhoeffer op het ene europese denken voor het andere in te wisselen, het rotte voor het rijpe, het offer vàn voor het offer vóór de ander. "Auch Völker können und sollen sich opfern", is de conclusie in 'Das Recht auf Selbstbehauptung', als er nog geen woord theologie gevallen is maar Europa enkel aan zichzelf verplicht is (218). De open wijze van argumenteren, die vanaf 1933 tot 1939 geheel tot het verleden gaat behoren, is kenmerkend: Bonhoeffer denkt nog steeds een beroep op de redelijkheid van de burger te kunnen doen. Daaraan doet het feit dat hij het begrip van humaniteit zoals hij dat heeft ontwikkeld, tenslotte in de menselijkheid van Jezus Christus wil verankeren niets af. "... hier nun taucht im Hintergrund dieses westlichen Gedankenbildes der Horizont des Christentum auf und in ihm die Gestalt des Jesus von Nazareth, des Menschensohnes, der der Gottessohn, der Christus genannt wird", lezen we als Bonhoeffer de vraag gesteld heeft of de mensheid als zodanig tenslotte ook haar recht op zelfhandhaving aan het offer ontleent. 'Ja', is zijn antwoord, na gewezen te hebben op het plaatsbekledend

offer van Christus voor heel de mensheid, en zijn leven als "das Leben schlechthin im Dienste des heiligsten Bruderschaft" (219) Christendom en burgerlijkheid hebben meer met elkaar van doen dan op het eerste gezicht lijkt: daarin schuilt voor ons de kern van deze voordracht. Maar het zou nog tot 1939 duren voor Bonhoeffer zich weer aan deze nabijheid zou gaan wagen De oproep tot zelfverplichting zou, zelfs na een laatste waarschuwing op de valreep (220), tevergeefs blijken.

4.5.2 Een vrome illusie (afscheid van een mensbeeld)

De schets waarmee Bonhoeffer zijn colleges over 'Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts' - gehouden in het wintersemester van 1931/32 - opent, en waarvan Bethge betreurt dat er geen nauwkeurig afschrift van bewaard is gebleven, kan kenmerkend genoemd worden voor heel de erop volgende serie colleges theologiegeschiedenis "Es ist eine Welt in Versinken", zegt Bethge van het tijdvak dat Bonhoeffer erin beschrijft (de "wilhelminische Zeit"), "die er dennoch wie die Eltern mit allen Fasern liebt" (221). Hoewel de titel van de serie colleges het accent op de 20e eeuw doet vermoeden, krijgt de 19e dan ook de grootste nadruk. Bonhoeffer kan er blijkbaar niet van loskomen, zijn afscheid duurt lang

We hebben reeds uitvoerig stil gestaan bij de liberale traditie waarin Bonhoeffer cultureel en theologisch wortelde Nu horen we hem zelf erover. Niet dat we nu zijn betoog in extenso willen volgen; we beperken ons tot een schets van het mens- en cultuurbeeld, dat er in deze colleges oprijst; van de oorzaken van hun ondergang die Bonhoeffer er zelf voor aanwijst; en tenslotte tot de vraag op welke wijze hijzelf de theologie op de gewijzigde culturele situatie wil laten reageren

Voor de laat 19e eeuwse staat en maatschappij, aldus Bonhoeffer die we nu het woord willen geven, waren kerk en religie van belang, voorzover zij de nodige sociale stabiliteit wisten te garanderen. Immers, een gelovig volk is een loyaal volk, zodat steun aan de kerk uiteindelijk ook steun aan de staat zal betekenen. De agenda van de theologie was hiermee gegeven: zij had de religie in het verlengde van de cultuur, de kerk in gebondenheid aan de staat, de theologie zelf als onderdeel van de godsdienstwetenschap te verstaan 'Aanpassing was het parool (222) Gevolg: "Religion wurde zur letzten und feinsten Möglichkeit des Menschen, die es ihm erlaubt sich als gottverwandt zu entdecken " (223) En of het nu Schleiermacher, Kaftan, Troeltsch, Eucken, Natorp of Harnack betreft (dat Bonhoeffer zelf tot in Barcelona hetzelfde had gezegd vergeet hij te vermelden), zij waren er allemaal op uit de godsdienst een rol van betekenis te laten spelen in het zelfverstaan van de zich ontwikkelende cultuur "Religion als Vollendung der Persönlichkeit"; "Religion (.) als Vollendung des Geisteslebens"; "Religion begleitet die gesamte Arbeit der Kultur und der Humanität" het is een zich eentonig herhalend patroon, dat zich door heel de geschiedenis van de liberale theologie handhaaft (224)

Bonhoeffer beschrijft deze theologie als verleden tijd: binnen de sociologie van een tijdvak, waaraan hijzelf geen deel meer heeft De Bonhoeffer van 1932 is niet meer die van 1928 Het fundament van

het 'religieuze a priori', waarmee hijzelf in navolging van Troeltsch en Seeberg de godsdienst in de cultuur had willen verankeren, is onder zijn mensbeeld weggeslagen (225). Wat is er gebeurd? Bonhoeffer vertelt het ons in het hoofdstuk dat - niet toevallig - het opschrift "Das *ethische* Problem und die Kultur (curs. fdl)" draagt (226). Want vooral in de ethiek wordt duidelijk dat het afgelopen is met de religieus-zedelijke persoonlijkheid en diens cultuurharmonie. De 19e eeuwse theologie had de religie willen redden door haar op te laten gaan in de zedelijkheid, maar deze laatste heeft getoond op eigen benen te kunnen staan en de steun van de godsdienst niet nodig te hebben. Bonhoeffer wijst op het secularisatie-proces en zijn gevolgen voor de moraal: "Die Gesetze des Handelns müssen den der Sache immanenten Gesetzen, d.h. ihrer Eigengesetzlichkeit entnommen werden" (227). Maar de moraal staat niet op zichzelf: de hier beschreven ontwikkeling staat voor alle sectoren van de zich autonoom ervarende cultuur. En mannen als Nietzsche en Overbeck deden er nog een schepje bovenop: zij poneerden dat het christendom niet alleen overbodig maar meer nog, remmend ten opzichte van deze autonomie-ontwikkeling stond. Het christendom is zo van huisvriend, tot vijand van de cultuur geworden. En terecht, zegt Bonhoeffer, met Overbeck instemmend maar partij kiezend voor datgene wat deze opgaf: het evangelie. Een synthese tussen christendom en cultuur is een illusie gebleken (228). Het daarop gebouwde mensbeeld evenzo.

Maar "das ethische Problem" reikt verder, voorzover het ook bepaald wordt door de grote sociale vraagstukken. Want niet enkel de moraal, ook de economie gaat haar autonome weg, en wel met "furchtbare Folgen" (229). Bonhoeffer bedoelt hier de industrialisering en de met haar gepaard gaande proletarisering - en hij weet nu waar hij over spreekt. De culturele harmonie maakt plaats voor het sociale conflict. Aan Adolf Stöcker, maar vooral aan Friedrich Naumann - die we ook in Barcelona in het zelfde verband tegenkwamen - illustreert Bonhoeffer de "bewusste Kapitulation der christlichen Ethik vor der Eigengesetzlichkeit der Welt, aber mit der Einsicht, dass dieser dämonisch ist." (230) Hier, *in de sfeer van de ethiek*, d.w.z. daar waar de maatschappelijke voorwaarden voor de theologie geschapen worden, wordt voor Bonhoeffer de agenda voor haar interne problematiek bepaald. Zij dwingt hem tot het afscheid van "das aristokratische Ideal feinster Persönlichkeitsbildung", dat hij kenmerkend had geacht voor het tijdvak tot 1914 (231). Zowel de religiositeit als de harmonische gestalte van de 'persoonlijkheid' blijken een fictie.

Voorzover Harnack en Troeltsch, en in hun gevolg Johannes Müller, de uitweg (of is het: uitvlucht?) in een enge verbindtenis van christelijk geloof en persoonlijkheidscultuur hadden gevolgd, neemt Bonhoeffer hier afscheid van hen. De genoemde Müller houdt hij voor, "dass der christliche Persongedanke etwas total anderes ist als jenes moderne Verständnis von Persönlichkeit" (232). Neemt Bonhoeffer hier dan ook niet in zekere zin afscheid van zichzelf? Hoeveel had hij in de theologie van SC en Barcelona niet nog geleund op het hier afgewezen "moderne Verständnis von Persönlichkeit"? En hoe weinig had hij de "christliche Persongedanke", welke hij in zijn proefschrift had ontwikkeld, gevuld met de contouren van hem, met wie hij die nu zou willen omschrijven: de "konkrete Christus"; Hij die de taal spreekt van de proletarische massa's (233). De "Notlage" waarin

Bonhoeffer zich gesteld weet, staat hem niet toe meer te zeggen dan ".. dieser Christus müsse auch in unserer Welt da sein. Die Frage sei nur, wo und wie" (234). Een ding weet hij echter zeker: de concrete Christus verkondigen, betekent tegelijkertijd "in einer konkrete Situation hinein verkündigen" (235) Zo verbindt Bonhoeffer dogmatiek aan ethiek, theologie aan de nood van de cultuur. En naarmate hij in zijn mensleer meer en meer tijdgenoot wordt, neemt daarin de concentratie op de christologie toe. Dat neemt niet weg, dat hij tegenover vragen van zijn tijd met lege handen blijft staan "In der ethischen Frage sind wir nicht mehr der reiche Mann aus der Epoche Schleiermacher, Rothe, Ritschl, Troeltsch, sondern nur noch der arme Lazarus." (236)

4 5.3. De arme Lazarus

De inleiding van de colleges 'Christologie' die Bonhoeffer in het zomersemester van 1933 houdt (237), bevat een schets van het menszijn, die ons inmiddels bekend voorkomt Het is het 'heerser-ik uit AS en de europese mens uit 'Das Recht auf Selbstbehauptung', maar nu als Logos, die toegang zoekt tot de vraag naar Christus, christo-logie wil bedrijven. Bonhoeffer blijkt zijn colleges temidden van de bestaansstrijd die om hem heen plaatsvindt, een gevecht om het er op of er onder, te willen situeren Dat wordt duidelijk, alleen al uit de inleiding.

Het startpunt van de christologische vraag is namelijk voor Bonhoeffer het gebeuren tussen Logos en Tegen-Logos, onszelf en Christus, het 'heerser-ik' en de mens met een geheim waarvoor wij hebben te zwijgen (238) Bonhoeffer verstaat wetenschap - en dus ook de christologie, "die Wissenschaft kat exochen" (239) - als zelfexpressie van het subject dat al het andere tot zichzelf wil herleiden, al het vreemde als hem bekend wil ordenen. Maar wat gebeurt er als er een Tegen-Logos optreedt, die zich niet laat ontbinden in factoren maar zich onttrekt aan de greep van het subject? Deze Logos is werkelijk 'Person' te noemen: "Dieser Mensch ist das Transzendente" (240) Aan hem kunnen we enkel vragen: 'Wie ben jij?'. Maar hoe geraffineerd laat zich deze vraag stellen! Want ook nog in de vraag naar het wie' kan zich de vraag naar het 'hoe', de wil tot beheersen verbergen. "Indem der Logos sich selbst begrenzt, setzt er sich selbst wieder in Macht." (241) Zo beschrijft Bonhoeffer opnieuw de wending, die hij in AS, in filosofisch gewaad, zag plaatsvinden van 'Kant' naar 'Hegel , van echt transcendentalisme naar idealisme (242). Ook zelfbegrenzing is immers nog zelfbegrenzing, had hij daar al ontdekt En evenals in AS het 'ik', zowel van mijzelf als dat van de ander, buiten mijn bereik lag, zo ook hier " . allein von Gott her weiss der Mensch, wer er ist", zo geldt van mijzelf; "Das Geheimnis des Wer bleibt verhüllt", klinkt het ten aanzien van de ander (243) Maar zoals de filosofiegeschiedenis zich laat beschrijven als één grote overtreding van de hier gestelde grenzen, zo ook de christologie De ander wordt van geheim tot slachtoffer, 'ik' wordt heerser Christologie is conflictuologie. "Der Mensch vernichtet das Wer, das ihm gegenüber steht." - "Der Logos erträgt den Gegenlogos nicht Er weiss, dass einer sterben muss " (244) En in Pilatus die het doodsoordeel over Christus uitspreekt, herkennen we de mens,

wiens leven "im eigentlichsten Sinn 'Töten'" betekent (245). "'Wer bist Du?' fragt Pilatus. Jesus schweigt." (246) In dit zwijgen is de zwakke de sterkere. Er klinkt immers de wedervraag in door: 'Wie ben jij, dat jij dit zo vraagt?' Maar hij die deze gevaarlijke vraag stelt wordt gedood - en met hem de vraag.

Bonhoeffer's christologie is antropologie, maar dan als leer van de ongelijkheid van mensen, de assymetrie in hun verhoudingen. De ene mens is de andere niet, leert hij van Christus en Pilatus, en hij herkent het patroon van hun relatie in de wereld om zich heen. Zijn christologie is fenomenologie, waarneming van het lijden van de zwakken (of zijn het sterkeren die het geheim van hun humaniteit weten te bewaren?) onder het heersen van de sterken. Bonhoeffer's theologie is 'theologia crucis' (247).

Maar zijn christologie gaat niet op in soteriologie, zegt hij zelf (248); zij is dus meer dan waarneming, meer dan mensleer - zij is ook *theologie*. De historische Christus is tegelijk de Tegenwoordige, en de ruimte die een kritische christologie open moet laten, vult zich later met een *positieve* leer van Christus (249). Maar dat deze ook een mensleer in zich bergt, valt niet te ontkennen. De Opgestane is er voor ons slechts als Gekruisigde - maar dat in duizendvoud: "Er geht Inkognito ~~unter~~ als Bettler unter die Bettler, als Ausgestossener unter die Ausgestossenen, als Verzweifelnder, als Sterbender unter die Sterbenden." (250) Achter, ja in het mens-zijn van dezen is Hij te herkennen. Hij identificeert zich met hen, tot op de rand van de identiteit (251). En terwijl we de ontmoeting met Goethe en Socrates kunnen ontlopen als we dat willen - we ontlopen dan enkel onze 'Bildung' - , lukt het ons niet de ontmoeting met Christus te ontgaan. "Der Unbekannte tritt auch heute Menschen in den Weg" - "Christus geht durch die Zeiten, neu befragt und neu verfehlt, neu getötet." (252)

Ofschoon Bonhoeffer hier nog steeds de enge verbinding tussen christologie en ecclesiologie wil handhaven - hij spreekt nog altijd van "Christus als Gemeinde" (253) - komt deze onder grote spanning te staan waar hij de proletariër die Jezus tot een goed mens verklaart, hoger aanslaat dan de burger die 'Jezus is God' zegt. Van deze laatste geldt immers: "Gott ist für ihn etwas, was *der Kirche* angehört (curs. fdl)"? (254) De 'weltliche' mens echter verdient de voorkeur boven de kerkelijke, en al ging voor Bonhoeffer 'kerk' nooit op in kerk, hier gaat zij er meer dan ooit buitenom: "... in den Fabriksräumen kann Jesus gegenwärtig sein als der Sozialist; in der politischen Arbeit als der Idealist; im proletarischen Dasein als der gute Mensch" (255). Bonhoeffer's gang van de academie naar de achterbuurt heeft zijn uitwerking op zijn theologie niet gemist. Ten voordele van de laatste misschien, meer ook ten nadele van de eerste: juist de theologen ziet hij bij uitstek het gevaar lopen (zo niet een Pilatus-, dan toch) een Judas-rol te gaan spelen. Wordt Christus niet altijd met een kus verraden (256)?

Wat Bonhoeffer in deze jaren in zijn 'concrete christologie' voor ogen stond, willen we tenslotte nog illustreren aan een preek die hij (waarschijnlijk) op 29.5.1932 over Luc. 16, 19-31 gehouden heeft. Duidelijk treedt hier het ene mensbeeld uiteen in twee gestalten, die in dit bijbelgedeelte 'een rijke man' en 'de arme Lazarus' heten (257).

"Wir haben das Evangelium vergeistigt" zegt hier dezelfde Bonhoeffer, die in SC nog geen kwaad woord over 'Geistigkeit' wilde horen, "und d.h wir haben es entlastet, verdorben" (258). De angel in het verhaal van Lazarus, zijn materialiteit, is er uitgehaald als wij het lezen als een morele aansporing gericht aan de rijke, om de arme te hulp te schieten. Terwijl in werkelijkheid de laatste de hier aangesprokene is. Want het betreft hier woorden, die Christus uitspreekt temidden van de menigte arme Lazarussen die hij om zich heen verzameld had: "Selig ihr Ausgestossenen und Geächteten, ihr Opfer der Gesellschaft, ihr Männer und Frauen ohne Arbeit, ihr Zusammengebrochenen und Ruinierten, ihr Vereinsamten und Verlassenen, Vergewaltigten und Unrechtleidenden, ihr Leidenden an Leib und Seele " Aldus inhoud en adres van het evangelie Gericht aan de slachtoffers van het 'heerser-ik', "gestern und heute" (259)

Maar zoals de Tegen-Logos uit de christologie-colleges zich geraffineerd wist te verschuilen in de vraag 'Wie ben jij?', zo mengt ook de rijke zich onder de menigte Lazarussen, en hij zegt óók arm te zijn 'Op het uiterlijk zal het niet aankomen, maar op de gezindheid', horen we dan De rijke noemt zich innerlijk arm. Maar: "Bitte, wo steht denn in der Geschichte vom armen Lazarus etwas von seinem Inneren?" (260) Beter acht Bonhoeffer het dit evangelie te haten, dan het schijnheilig te vergeestelijken, zoals hem Nietzsche ook liever was dan Ritschl en Rothe Niet toevallig spreekt hij in termen van uns' en 'wir', als hij de verachting voor het evangelie van de zwakken beschrijft (261). *Hijzelf is immers de rijke man* Maar dan wel één die zich niet stiekum onder de Lazarussen wil mengen *Want wie is Lazarus? "Immer der andere*, der dir in tausend verächtlichen Gestalten begegnende gekreuzigte Christus (curs fdl)" (262) De kloof die tussen de rijke man en de arme Lazarus in het dodenrijk gelegd is (Luc 16, 26), wordt niet door Bonhoeffer naar de innerlijkheid verlegd, om daar te worden overschreden. En ook de moraal maakt de weg tussen beiden niet begaanbaar Het ene mensbeeld is uiteengevallen in twee, zonder dat zij zich ooit nog weer kunnen verhouden als "zwei Seelen ( ), ach! in meiner Brust" (Goethe) Een spiegel is gebroken

4.6 Wij weten niet wat wij doen moeten' (2 Kron. 20, 12)

Een theologia crucis' is geen oplossing, maar verheldert enkel het probleem. Een door haar gevulde dogmatiek laat de ethiek nog met lege handen staan. "Wir *sehen* in dieser Welt nur das Kreuz, wir sehen uns auch nur als solche, die unter dem Kreuz verurteilt stehen, als solche die nicht wissen was sie tun sollen." (263) De tekst van de preek van 8 5 1932, waaruit deze regels genomen zijn, 2 Kron. 20, 12, was Bonhoeffer door zijn vriend Franz Hildebrandt aan de hand gedaan, en bracht zo goed zijn ervaringen van deze tijd onder woorden dat hij er meerdere keren op terug kwam (264) "Wij immers zijn niet opgewassen tegen deze grote menigte die tegen ons is opgerukt", zegt Josafat in dit schriftgedeelte in Jeruzalem over de oprukkende Moabieten en Ammonieten (265), maar Bonhoeffer bracht er de hem overspoelende druk der tijden mee onder woorden. "Da habe ich meine ganze Verzweiflung mal abgeladen", schrijft hij over de genoemde preek aan Sutz, als hij haar in verband met het voor hem steeds scherper

en onverdraaglijker wordende probleem van de christelijke ethiek - hij geeft er ook college over (266) - ter sprake brengt. Wij kunnen ons, als we de preek lezen, de erin ondergebrachte radeloosheid indenken, evenals de opmerking aan Sutz, dat de klaarblijkelijke psychische hulp die de preek hem geboden heeft, hem in het probleem van de ethiek niets verder heeft geholpen (267). We zien enkel het kruis, lazen we inmiddels, en we geloven in de opstanding "als solche, die keinen festen Stand mehr unter den Füssen haben, die aber gefasst und gehalten sind über dem Abgrund der Bodenlosigkeit, von oben, von dir. Die wissen, dass deine Wege und dein Gebot in die Welt verborgen sind unter dem Kreuz, dass sie aber offenbar werden sollen in deinem Reich." (268) Dat duurt dus nog even; zodat Bonhoeffer zijn gehoor - de arbeider, de ambtenaar, de koopman, de student en de predikant noemt hij - naar huis moet laten gaan, met de verzekering dat zij "Arbeit unter dem Kreuz" verrichten, zonder er nog iets concreets aan toe te kunnen voegen (269). Dan ging de kerkganger in Barcelona met meer naar huis (270)! In Berlijn eindigt de preek echter met het beeld van een zee vol drijvende ijsschotsen, waarop de hoorder geplaatst wordt, "Nirgends darf er ruhen, nicht zulange Fuss fassen, sonst versinkt er im Bodenlosen, im Abgrund, kaum hat er einen Sprung getan, so muss er bedacht sein auf den nächsten und so fort und fort." (271) Over 'grond onder de voeten' gesproken.

Ziet Bonhoeffer zich nu voor een totale radeloosheid geplaatst, voorzover het de christelijke ethiek betreft? Neen, de cultuur heeft hem weliswaar geheel in de steek gelaten - de poging haar tot zichzelf te verplichten (272) lijkt weinig succesvol - , maar de kerk is er ook nog. Ook zij staat voor een nieuw begin, maar moet krachtens haar eigen wezen in staat geacht worden dat ook te kunnen maken: te slagen, waar de cultuur faalt. Het probleem van de ethiek kan dan ook vertaald worden weergegeven in "der Frage nach der Möglichkeit der Verkündigung des konkreten Gebotes durch die *Kirche* (curs. fdl)" (273). Bonhoeffer's ecclesiologie wil als kerk-*program* ook ethiek zijn. Zijn kritiek op de dan net verschenen grote ethiek van Emil Brunner ('Das Gebot und die Ordnungen' (274)) raakt dan ook met name het feit, dat zij een uitgesproken individualistisch karakter draagt (275). Maar hoe kan de duizelende, in duizend stukken uiteenvallende enkeling ooit eenduidig zeggen wat gedaan moet worden? Daartegenover geldt echter: "Kirche als echte Gestalt ist primär *Einheit*, *Ganzheit* von Gott herstammend, ist im Grunde die Einheit Gottes selbst (curs. fdl)" (276). En wanneer de gestalte van de kerk werkelijk is wat zij is, namelijk 'Christus praesens', dan zal zij ook in staat zijn "den konkreten Christus" te verkondigen (277). Vooral de oecumene krijgt in deze jaren van Bonhoeffer de taak met volmacht het bindende woord van Christus, d.i. het verlossende woord in de ethiek te spreken. En of het nu de crisis in de economie (278) of - en dat vooral - het vredesvraagstuk betreft (279), Bonhoeffer plaatst ze alle op de agenda van de oecumene.

Begint Bonhoeffer nu werkelijk in en vanuit de kerk, vanaf een nulpunt te denken? Wanneer we zien hoe hij, ondanks zijn radeloosheid in deze jaren, gebruik is blijven maken van de twee rijken-leer die hem door de lutherse traditie werd aangereikt, gaan we dat betwijfelen (280). Maar laten we oppassen. Want hoe traditioneel is zijn

twee rijken-leer dan wel? Luther s onderscheid tussen geestelijk en wereldlijk rijk, 'Christperson' en 'Weltperson , de mens coram deo en de mens coram mundo', waarmee hij het uiteenvallende corpus christianum' weer onder eschatologische spanning wilde brengen door, tot in de enkele mens toe, een strijd tussen het rijk van Christus en het rijk van de duivel te zien plaatsvinden, werd in de loop van de 19e eeuw een gemakzuchtige boedelscheiding tussen de christelijke privé-moraal enerzijds en een autonome cultuur-onwikkeling anderzijds Ulrich Duchrow, die dit constateert, schrijft: "Liest man Luthers Äusserungen im Horizont der späteren bürgerlichen Wirklichkeit, so bekommen sie jenen harmlosen Sinn, als habe sich der Christ innerlich und mit seinem persönlichen Leben nach der Bergpredigt, im öffentlichen staatlichen aber nach ganz anderen Regeln zu verhalten " (281) Hij merkt even later dan ook op dat wij Friedrich Naumann en diens "Scheidung der Gebiete" als exponent en resultante van deze ontwikkeling mogen beschouwen (282) Welnu, Bonhoeffer distantieert zich evenveel van Naumann als van een zo misverstane twee rijken-leer *Niet burgerlijke gemakzucht, maar christelijke vertwijfeling drukt zich in het gebruik dat hij ervan wil maken uit.* Dat het ene Rijk Gods op tweeërlei wijze onder ons aanwezig is nodigt niet uit tot een zich nestelen in de schepping, maar tot een gespannnen uitzien naar de voleinding De eschatologische spanning, waaronder de twee rijken-leer van Augustinus tot en met Luther stond, vinden we bij Bonhoeffer weer terug. Het ronde wereldbeeld is ook voor hem uiteengevallen in een tweestrijd van God en duivel (283) Het Rijk Gods is onder ons aanwezig als het Rijk van Christus op een vervloekte akker (284) *Bonhoeffer neemt zijn toevlucht tot een twee rijken-leer niet ondanks, maar dankzij zijn radeloosheid* Het burgerlijke wordt dan ook niet vrij spel gelaten, maar onder hoogspanning gezet Evenals het christelijke is het immers aangewezen op de bede 'Dein Reich komme! Bonhoeffer verwoordt deze eschatologische spanning door i p v scheppingsordeningen enkel van Erhaltungsordnungen te willen weten, waarin in alle voorlopigheid een burgerlijke ordening wordt opgericht en gehandhaafd, die het komen van het Rijk Gods niet in de weg staat (285) Zoals in de voordracht 'Das Recht auf Selbstbehauptung de burger op cultuurfilosofische wijze tot zichzelf verplicht werd, zo wordt hij in de voordracht Dein Reich komme! op theologisch-sociaal-ethische wijze aan zijn woord gehouden "Auf das die Menschheit nicht durch den Willen der alleinseinwollenden Einzelnen zerfalle, bekennt sich der Staat zur Erhaltung der Ordnungen und Gemeinschaften, Ehe, Familie, Volk in der Welt des Fluches", lezen we er en mogen in de hier opgevoerde enkeling zowel de mens uit Bonhoeffer s theologie van SC en AS zien, als de dictator Hitler die de staatsorde van de republiek van Weimar dreigt - het is 19 11 1932 - omver te werpen (286). Wanneer dit laatste tenslotte op 31 1 1933 is gelukt, weigert Bonhoeffer nog steeds staat en staat gelijk te stellen, en hij wil "den Staat immer wieder danach fragen, ob sein Handeln von ihm als legitiem staatliches Handeln verantwortet werden könne, d.h. als Handeln, in dem Recht und Ordnung, nicht Rechtlosigkeit und Unordnung geschaffen werden" (287) Wanneer de politiek de economie in de nu volgende jaren niet geheel van de agenda had verdreven, was de burger, behalve op zijn citoyenschap, ook op zijn hoedanigheid als bourgeois aangesproken, ook hij

mag in 'Dein Reich komme!' zijn zelfzucht niet ongebreideld botvieren, maar moet - en hier neemt Bonhoeffer afscheid van de liberaal-economische filosofie - door de staat worden "gebändigt, in der Ordnung gehalten (...), sofern der eine vor dem Durst des anderen geschützt und bewahrt" moet worden (288). Zo onderscheidt Bonhoeffer met behulp van de twee rijken-leer tussen staat en 'staat', economie en 'economie' en - in de kerkstrijd - tussen kerk en 'kerk'. De grenslijnen die hier getrokken worden zijn van eschatologisch kaliber: gevechtsfronten tussen God en duivel. Bonhoeffer heeft van Luther's twee rijken-leer dan ook enkel in de zin van "einer *polemischen* Einheit (curs. fdl)" willen weten (289).

4.7. De mens-als-God ('Schöpfung und Fall')

De schriftelijke neerslag van de colleges die Bonhoeffer in het wintersemester van 1932/33 heeft gehouden onder de titel 'Schöpfung und Sünde', uitgegeven als '*Schöpfung und Fall*', kunnen we beschouwen als het mooiste dat hij ooit heeft geschreven (290). Maar ook als hoogtepunt en samenvatting van zijn theologie in de jaren 1930-1933 (291). We vinden er in kort bestek Bonhoeffer's fenomenologie van de burgerlijke humaniteitscultuur waarin hijzelf geworteld was, evenals die van haar keerzijde: het 'heerser-ik' in een laatste wanhopige poging tot zelfhandhaving, in terug. De confrontatie tussen deze twee, die zich op dat moment in de cultuur op gigantische schaal aan het voltrekken is, wordt theologisch onder woorden gebracht in een dialectiek van schepping en val, die tot stilstand lijkt te komen in het beeld van een gekruisigde Christus.

SF is theologie, nader: theologische exegese van de eerste hoofdstukken van het bijbelboek Genesis. Maar er zit zoveel fenomenologie - d.w.z. schouwende waarneming van de grondstructuren van het mens-zijn - in opgenomen, dat de uitleg uit zijn bijbelse voegen dreigt te barsten. Karl Barth was in zijn 'Römer-brief' begonnen met 'theologische exegese'. "*Kritischer* müssten mir die Historisch-Kritischen sein!", had hij er uitgeroepen (292). Want teveel bleef naar zijn mening in de historische kritiek van de liberale theologen de exegeet zelf buiten schot, te weinig kwam de tekst zelf er tot spreken. Eerst vanuit zijn zaak zelf, Christus, valt hij te verstaan. En Bonhoeffer stemt in: "Darum ist die Schöpfungsgeschichte in der Kirche allein von Christus her zu lesen, und erst dann auf ihn hin" - "Theologische Auslegung nimmt die Bibel als Buch der Kirche und legt es als solches aus" (293). De exegese wordt zo weer binnen de dogmatiek gehaald, de bijbel van de academie in de kerk. Niet dat daarmee de historische kritiek overboord wordt gezet; zij wordt op haar plaats gezet.

Het is hier niet aan ons deze vorm van exegese en de wijze waarop Bonhoeffer er zich in SF van bedient, te analyseren (294). Wij leggen er enkel de nadruk op dat deze 'theologische uitleg' weliswaar de verstaansleer weer op haar plaats zet - in de kerk - , maar wat betreft haar inhoud zoveel ruimte laat, dat Bonhoeffer die weet te benutten voor het ontwerpen van een eigen fenomenologie van het mens-zijn. Had Karl Barth haar ook niet gevuld met cultuur-kritiek? Deze vorm van exegese staat Bonhoeffer toe, neen, *vereist* het immers te zeggen: het scheppingsverhaal is ons eigen verhaal. "Der Adam,

der so redet, sind wir selbst . " (295). *De bijbel laat zich zo lezen als het Berlijn van 1932.* Niet dat deze twee zich in SF volledig dekken zullen Er komt heel wat vertaalwerk aan te pas om de ene horizon met de andere te laten vervloeien, "die alte Bildersprache der magischen Welt in die neue Bildersprache der technischen Welt zu übersetzen! "(296) Maar het gaat in het bijbelverhaal niet om een enkel voor de historische kritiek interessante mythe', maar om óns mens-zijn, zijn aanvang en einde en wat er tussen ligt (297) En we moeten ons niet laten verleiden tot de gedachte dat beeld-taal onzuivere taal zou zijn "Wer kann von diesen Dingen anders reden als in Bildern? Bildern sind ja nicht Lüge, sondern sie bezeichnen Dinge, lassen Dinge durchscheinen, die gemeint sind " (298) Beelden wisselen weliswaar Een kind gebruikt andere dan een volwassene, een nomade andere dan een metropool-burger "Aber ob so oder so, sie bleiben wahr (.) sofern Gott in ihnen bleibt " (299) We denken, dit lezende weer terug aan Karl Bonhoeffer en zijn intuïtief vermogen om anderen van binnenuit te verstaan (300); aan de opvoeding als '*Bild*ung' die Bonhoeffer had genoten (301) - als we zien hoe hij in SF zich als nooit tevoren de taal van het visuele denken heeft eigen gemaakt, en hoe zijn theologie zich vult met waarneming (302)

Schöpfung und Fall - dat, in deze volgorde, zó uit te spreken is verraderlijk Alsof ons mens-zijn eenzelfde gang zou doorlopen Neen, ontkent Bonhoeffer, de wereld waarin wij leven is de vervloekte akker uit Gen 3, 18, en er kan geen enkele uitspraak meer over ons mens-zijn worden gedaan die abstraheert van deze vervloeking (303) De mens is er enkel als 'sicut deus , de uit de hof verdreven mens-als-God (304). Wie is deze mens en hoe ziet hij eruit? We kennen hem al: "Er ist für sich allein er lebt aus sich, er bedarf keines anderen mehr, er ist der Herr seiner Welt, aber nur freilich der einsame Herr und Despot seiner eigenen stummen, vergewaltigten, zum Schweigen gebrachten, toten Ichwelt " (305) De eenzame heerser uit AS, de europese mens uit Das Recht auf Selbstbehauptung En de twijfel of Bonhoeffer hier werkelijk de omtrekken van het moderne mens-zijn omschrijft, wordt helemaal weggenomen als we van deze sicut deus'-mens lezen: "Er bleibt mit seinem ganzen, in tob und ra gespalteten Dasein in der Gottferne, im Sturz, in der gefallenen-fallenden Welt " (306) De dubbelzinnigheid, de verscheurde identiteit, maar ook de duizeling die hem bevangen heeft, zij worden hier onder woorden gebracht Terwijl in het bijbelverhaal zelf het beeld van de val' geen rol speelt, spreekt hier iemand die de grond onder de voeten kwijt is van: " der Abfall, der Sturz aus dem Gehaltensein in der Geschöpflichkeit, und es ist dieser Abfall als ein dauerndes Fallen stürzen ins Bodenlose, ein Losgelassensein, ein immer weiter und tiefer sich entfernen" (307) We voelen ons meer in de nabijheid van Heidegger dan van de Jahwist Al wil Bonhoeffer wel met de laatste van genade weten, hij omschrijft haar in het idioom van de eerste als "das den Menschen haltende über den Abgrund des Nicht-Seins" (308) En het is niet de kanaänese boer, maar de duitse burger die zich hier een slaaf van de wereld der dingen noemt, een gevangene van de techniek (309)

Maar deze bedreigde mens heeft weet van zijn bedreiging. Hij, de verscheurde, kent een "süchtigen Heimwehs nach der ursprünglichen Einheit" (310) Hij vraagt naar het onmogelijke: zijn verloren aan-

vang, de oorsprongen van zijn mens-zijn. Maar ook dat vragen is in zich verscheurd: wij weten dat we vragen moeten, maar tegelijk dat we het niet kunnen (311). Is deze onmacht gebrek aan denkkracht? Neen, zegt Bonhoeffer, evenals in AS denken en leven nauw op elkaar betrekkend: ook het denken ontsnapt niet aan de condities van het mens-zijn waarvan het de uitdrukking vormt. "Wir denken im Ring. Wir fühlen und wollen aber auch im Ring. Wir existieren im Ring." (312) Ook de theoloog en de filosoof zijn 'sicut deus', gevangen in de denkvorm die Lucien Goldmann bij uitstek die van de burger noemt en die hij kenmerkt door "die Tatsache, dass sie das individuelle Bewusstsein als einen absoluten Anfang der Erkenntnis und des Handelns betrachtet" (313). Hoe is ooit de ban van dit 'cor curvum in se' te breken? '*In den beginne* schiep God ...'. Met deze vrije daad van God wordt de gesloten heerszucht van de mens-als-God opengebroken. Natuurlijk, ook dit bijbelwoord is gesproken onder de condities van de vervloekte akker. Maar in de "Knechtsgestalt" van dit woord laat zich de oorsprong van ons mens-zijn, God, vinden (314).

Dit woord - knechtsgestalte - is door Bonhoeffer niet toevallig gekozen. Zijn exegese is christologische exegese (315). Zij leest de bijbel (en kijkt naar Berlijn) vanuit de optiek van "der für den sicut deus zum Opfer gebrachte, sein falsches Gottsein im echten Gottsein tötende, die imago dei wiederherstellende Gott-Mensch" (316). Ook hier is christologie blijkbaar conflictuologie. Want of het nu de rijke man en de arme Lazarus of Kaïn en Abel betreft, in beide gevallen is de Christus aan het kruis het einde van de geschiedenis, slachtoffer van het 'heerser-ik', van de 'sicut deus'-mens (317). De Pilatus uit de Christologie-colleges voltrekt in zijn oordeel over Jezus ook dat over zichzelf. In het schenden van het geheim van de ander ontneemt hij het zichzelf. In SF heet dit geheim 'aanvang' en 'midden'. "Adams Leben kommt von der Mitte her, die er nicht selbst ist, sondern Gott, es umkreist dauernd diese Mitte, ohne je den Versuch zu machen, diese Mitte des Daseins selbst in Besitz zu nehmen." (318) zo schrijft Bonhoeffer, de mythe-taal van de boom in het midden van de hof 'overzettend' in de beeldtaal van de moderne wereld. Dit midden neemt er concrete gestalte aan in de andere mens, mijn *Beeld* Gods-zijn treedt tegenover mij als *broeder*, zodat, wanneer ik de ander schend, ik mijn eigen mens-zijn verlies. Zo is de ander mijn grens en is mijn grens mijn midden (319).

We willen niet weer opnieuw breed uitmeten dat Bonhoeffer hier stof uit zijn eigen gezinscultuur verwerkt (320). Interessanter lijkt ons nu de vraag, welke plaats dit alles binnen de *theologie* van SF inneemt. Want moeten we overal waar we de lijnen van Bonhoeffer's opvoeding zien uitgetekend niet zeggen: het is gezaaid op een vervloekte akker? Het is Genesis 1 gelezen vanuit Genesis 3, schepping na de val, 'imago dei' als 'sicut deus'. De illusie die men in de tijd van Herder nog kon koesteren: een rechtstreekse toegang tot het 'Ur-bild' van Genesis 1, 26 te hebben, is Bonhoeffer anderhalve eeuw later ontnomen. Waar de eerste nog 'pedagogisch ideaal' kon zeggen, moet de tweede 'verborgen onder het kruis' laten horen (321). Maar blijft gevallen schepping geen schepping? Geschonden menselijkheid geen menselijkheid? Is de Schepper niet ook de Onderhouder? "Gottes Handeln geht mit den Menschen mit", schrijft Bonhoeffer in

het gedeelte van SF waar hij de Erhaltungsordnungen' ter sprake brengt (322) God zegt blijkbaar niet enkel 'neen', maar ook 'ja tegen de 'sicut deus'-mens op zijn vervloekte akker, "indem er ihn dort erhält" (323). Zou Bonhoeffer behalve de goed-burgerlijke staat, ook niet zijn goed-burgerlijk gezin onder deze Erhaltungsordnungen willen scharen? We denken het, als we zien hoeveel hij ervan in zijn theologie wil overplanten Ook dat verschijnt "im Zwielicht" (324) van een schepping na de val. Ook dat heeft deel aan het sicut deus - zijn. Maar zoals het er in 'Das Recht auf Selbstbehauptung' om ging "dies Schicksal zu bejahen" (325), zo lezen we in SF: "Das neue sicut deus Wissen des Menschen um tob und ra muss er voll auskosten" (326). En wie weet wil er op de vervloekte akker dan toch nog een bloem bloeien.

HOOFDSTUK 5 RIJP VOOR AFBRAAK (BERLIJN-LONDEN-FINKENWALDE, 1933-1939)

5.1. Fascisme en burgerlijkheid (of: ondergang en apotheose)

In dezelfde brief aan Erwin Sutz waarin Bonhoeffer zijn onmacht en onzekerheid ten aanzien van de crisissituatie waarin zich Duitsland bevindt bekent - we bedoelen die van 8.10.1931 - , horen we hem ook van grote toekomstverwachtingen spreken: "... man steht allgemein unter dem sehr bestimmten Eindruck, vor ganz grossen Wendungen in der Weltgeschichte zu stehen", schrijft hij (1). Welnu, hij zou gelijk krijgen.

Hoezeer de machtsovername van Hitler op 31.1.1931 ook geleidelijk was voorbereid (2), zij betekende een 'grosse Wendung' voor de traditie en de levensvorm waarin Bonhoeffer zelf was grootgebracht: de burgerlijke. Maar hoe moet men de verhouding tussen burgerlijkheid en fascisme nu beschrijven, als ondergang of als laatste triomf? Voor de laatste visie kon men in de republiek van Weimar reeds terecht bij de Derde Internationale. Sinds 1924 had zij, in navolging van Stalin, de burger en de fascist geen antipoden, maar tweelingbroers genoemd. Ook al noemde de eerste zich sociaal-democraat en beriep hij zich op het socialisme, de communist duidde hem als 'sociaal-fascist' (3). Slechts een gradueel verschil scheidde een SDP-er van een NSDAP-er. Hitler vormde enkel de agressieve versie van Stresemann. "Snij een burger open en je vindt een fascist", zo omschrijft L. Schuurman plastisch de opvatting, zoals die in het marxisme van de jaren dertig gebruikelijk was (4).

Waarop is deze stelling gebaseerd? De burgerlijke democratie is in de ogen van dit marxisme slechts de façade van de burgerlijke politieke economie. Hoe eerder dit uithangbord, dat zich overeind houdt in naam van het zgn. algemeen belang, valt, des te eerder zal het uitbuitend karakter van de op particuliere interesses gebaseerde kapitalistische werkelijkheid duidelijk worden. Het geweld van het fascisme is gelijk aan het geweld van het kapitalisme - zonder haar 'menselijk', parlementair gelaat. Aldus laat zich kort de achterliggende gedachtengang schetsen. Dat op basis van deze 'analyse' de historische misvatting is begaan, dat de strijd tegen de sociaal-democratie (die immers de politieke façade nog langer overeind wilde houden dan nodig was) belangrijker werd geacht dan die tegen het fascisme (dat de ondergang van het kapitalisme immers hielp versnellen), zij terzijde opgemerkt (5). Duidelijk is dat 'burgerlijkheid' hier staat voor 'kapitalisme' en niets anders, en dat de economie hier als monocausale motor van de geschiedenis wordt gezien. Maar burgerlijkheid is meer, hebben we gezien. Haar menselijk gezicht is niet enkel een façade voor, maar ook een factor in het maatschappelijk krachtenveld. Bijvoorbeeld in het geïnstitutionaliseerde onderscheid in een democratie van rechterlijke en uitvoerende macht, waar een mens door het burgerlijk recht tegen de burgerlijke economie en de burgerlijke politiek in bescherming kan worden genomen (6). En juist het ontbreken van dit onderscheid vormde één van de verschillen tussen vóór en ná 1933, tussen de republiek van Weimar en het staatstotalitarisme van Hitler. Op de dag na de brand in de Rijksdag (in de nacht van 27 op 28.2.1933) vaardigde Hitler een 'noodverorde-

ning uit die tot 8.5.1945 van kracht bleef, en waarin nagenoeg alle persoonlijke rechten die in de grondwet van 1919 verankerd lagen, buiten werking waren gesteld (7) In de daarop volgende maanden volgde nog een aantal verordeningen, waarvan het Ermächtigungsgesetz van 24 maart het afsluitend hoogtepunt vormde: de grondwet werd buiten werking gesteld en de regering - lees: Hitler - trok alle wetgevende macht aan zich. Nauwelijks een half jaar later was er van geen politieke partij sprake meer (8) Inderdaad: een grosse Wendung' De reden waarom we dit niet van Bonhoeffer zelf, keer op keer, hebben kunnen vernemen, ligt juist in de opheffing van een groot burgerlijk goed: de privé-sfeer, in het bijzonder het briefgeheim, was niet meer gegarandeerd (9) Het onderscheid maatschappij - staat bestond van nu af niet meer

Maar misschien zijn we nu toch te snel met de stelling de burger is een crypto-fascist klaar Want in de eerste plaats: al is de burger meer dan een bourgeois, hij is ook dat. En laat het fascisme in Duitsland allereerst een politieke beweging zijn geweest, zonder economie heeft zij het niet kunnen stellen Dat we een fascisme-deskundige als Reinhard Kühnl deze verbinding - in een boek dat 'Formen bürgerlicher Herrschaft Liberalismus - Faschismus' getiteld is - desondanks toch zien leggen, verwondert dan ook niet Het fascisme wordt door hem beschouwd als een radicale poging de crisis van de burgerlijke samenleving op te lossen' (10) Het nationaal-socialisme leverde immers datgene, wat de kapitaalbezitters en industriëlen in het Duitsland van het begin van de jaren dertig niet bezaten: de politieke en ideologische machtsmiddelen om een oprukkende arbeidersbeweging de mond te snoeren, de vooruitzichten van een winstgevende bewapeningsindustrie te bieden, en toekomstige afzetgebieden (in een Groot-Duitsland') te kunnen garanderen (11) Hoewel ook Kühnl niet van een monocausale verbinding tussen burgerlijke economie en fascisme wil weten, door het eerste als instrument in de handen van het laatste te beschouwen, en hij evenmin Hitler een marionet van het grootkapitaal zou willen noemen, ontkomt hij er toch niet aan de verhouding van burger en fascist als een "kompliziertes Bündnissystem" te betitelen (12) Al zijn het dan geen tweelingbroers, ze zijn toch minstens in het geheim met elkaar een verhouding aangegaan

'In het geheim' - dat moeten we erbij zeggen Want dreef de nazi-ideologie niet juist op *anti*-kapitalistische sentimenten? Waren bloed-en-bodem' niet bedoeld als tegenpool van massamens-en-metropool ? De fascistische utopie was reactionair van aard en verlangde in zijn irrationele romantiek terug naar voor-kapitalistische vormen van samenleven (13) En wanneer men van de grootindustrieel een kleinburger maakt, wordt de stelling dat de burger een fascist in zich herbergt iets aannemelijker Want m n de explosieve toename van de zgn nieuwe middenstand - de kantoorklerk, de winkelbediende, de kleine ambtenaar enz. - heeft, in elk geval tot en met 1930, de toeloop tot de NSDAP verzekerd (14) Met de monopoliserende banken en grote concerns boven zich en de grauwe afgrond van de proletarisering onder zich stroomden ze toe in de hoop beter af te zijn (15) Beloofde het programma van de NSDAP van 1920 ook niet de schepping van een gezonde middenstand door middel van o.m. de afschaffing van grootwarenhuizen en de opheffing van elke trustvorming (16)? Maar ook toen het grootkapitaal in plaats van openlijk tegenstander hei-

melijk bondgenoot werd; bleef de sociale demagogie van de nazi's niet gebaseerd op de ressentimenten van de kleine man? "Er hat die Kleinbürger zum Rückgrat der Bewegung gemacht, anstatt den 'Kämpfer'. Auf den Kleinbürger ist auch der ganze Apparat aufgebaut", schrijft Hermann Rauschning over het nazisme en op zijn minst relativeert hij daarmee de fascist als 'soldaat' (17). Adolf Hitler stond model voor het hele partijapparaat: zoon van een kleine ambtenaar, mislukt als kunstenaar, losarbeider, korporaal in de eerste wereldoorlog - iemand die 'kleine Leute', zonder een woord te zeggen, duidelijk maakte dat hij één der hunnen was (18). Laat staan wanneer hij zijn mond opende (19). Hoezeer Hitler ook in de werkelijkheid op hen mocht steunen: de anti-pathie tegen "die da oben", de parasieten en speculanten, de woekeraars en zwendelaars (lees: jood), tegen het 'satte Bürgertum', werd in de nazi-propaganda levend gehouden (20). Op deze manier laat zich binnen het nationaal-socialisme van een kleinburgerlijke vorm van burger-kritiek spreken.

Maar er bestond nog een andere: de militaristische. Al is de fascist niet bij voorbaat en alleen 'soldaat', hij is het ook. Want het Duitsland van Weimar zat niet enkel met de crisis van Wall Street, maar ook met de kater van Versailles. Peter Sloterdijk toont aan hoe behalve politiek ook sociaal-psychologisch het fascisme een 'oplossing' gaf voor het probleem van de eerste wereldoorlog en zijn nasleep. De ongebreidelde industrialisering die na 1919 over Duitsland heenspoelt, wordt ervaren in termen van de enige techniek die men er door en door had leren kennen: die van het oorlog voeren. Voelde het staal van de machine niet aan als het staal van het kanon, deed het lawaai van de fabriekshal niet denken aan granaatvuur, herinnerde het zij-aan-zij aan de lopende band niet aan de kameraadschap in de loopgraven? Men voelde zich strijders, nog steeds, al was het nu aan het 'produktiefront'. De soldaat leek beter uitgerust tot de aanpassing aan de nieuwe massacultuur dan de burger. Hij was immers getraind om zijn zelfervaring om te vormen tot machinale functionaliteit? Sloterdijk citeert de filosoof Theodor Lüddecke, die in 1931 schrijft: "Der Intellektuelle weiss zu wenig von den Menschen, die als *Frontsoldaten in der Produktionsschlacht* kämpfen. Das geistige Schlachtfeld, auf dem er sich bewegt, ist bürgerlicher Etappe. Wir wollen den Sozialisten eins hoch einrechnen: Sie haben uns den Begriff des 'Bürgerlichen' verekelt. Für die junge Generation bedeutet bürgerlich soviel wie unheroisch, schwächlich, ängstlich. Ein durch und durch sportsmännisch harter Menschentyp ist nicht mehr bürgerlich." (21) Voor een lid van deze 'jonge generatie' (zoals ook Dietrich Bonhoeffer was (22)) betekende een keus voor het één de breuk met het andere: òf intellectueel burger òf 'man van staal'; *erkenning van de zwakheid van het 'ik' òf heroische opoffering ervan* in het machineleger (of zoals even later: de legermachinerie). "Das Ich wird heroisch, weil es zu feige ist, schwach zu sein. Es 'opfert', weil es zu gewinnen hofft" - zo vat Sloterdijk dit pre-fascistisch denkklimaat samen, en hij laat er tegelijk mee zien hoe het fascisme 'oplossing' kon heten voor de crisis van het burgerlijk 'ik' (23).

Als exponent van dit gedachtengoed mag de 'Stahlerotiker' Ernst Jünger gelden (24). Zowel scherp waarnemer van de onmacht van de burger, als voorbode van een geweldsfilosofie, die even gepopulari-

seerd de straat zou terroriseren als intellectueel-onschuldig aan het papier is toevertrouwd "Nein, der Deutsche war kein guter Bürger", schrijft hij in Der Arbeiter' (25) en wie zal hem ongelijk willen geven? Dat Jünger zich er niet voor schaamt dat te bekennen maar er integendeel trots op is, doet niets af aan zijn gelijk "Nicht auf *unsere* Figur war das Gewand zugeschnitten, das nunmehr bis auf den letzten Faden abgetragen ist" (26) Dat de burger van 1932 nog goed in het pak zat, kan niemand met ernst volhouden De burger, aldus Jünger, is iemand die net doet alsof hij nog in de goede, oude tijd van vóór 1914 leeft Hij lijkt op de man die in tijden van inflatie nog steeds de oude munteenheid wil gebruiken, maar niet in de gaten heeft dat zij haar koers verloren heeft Woorden als rust en orde, onderling begrip, de voorstelling van een vreedzame economie, zij gelden als laatste, vergeefs appèl aan de redelijkheid van de 19e eeuw: burgerlijke restauratie ontdaan van werkelijkheidszin (27) We moeten Jünger gelijk geven als hij spreekt van een dictatuur van het economische denken, die heel het leven in al zijn sectoren bepaalt in plaats van - zoals het zou moeten - dienstbaar te zijn aan het geheel (28) En de scherpte en het gelijk van Jünger's waarneming overtuigt ons wanneer hij de dood van het individu constateert (29) Wat zien we in de massa's die de straat bevolken anders dan wat ook Dietrich Bonhoeffer er in zag? De zich oplossende enkeling, die de omtrekken van zijn identiteit verliest (30) "Hier begegnen wir nun dem untergehenden Individuum, dessen Leiden in zehntausende von Gesichtern eingegraben sind, und dessen Anblick den Betrachter mit einem Gefühl der Sinnlosigkeit, der Schwächung erfüllt " (31) Ook deze fenomenoloog duizelt het, en of hij nu zijn blik wendt tot de crisis in de economie of tot de moderne kunst, overal ziet hij de burger, met zijn autonome 'ik' in het centrum, ten dode opgeschreven "Die Art in der das Individuum stirbt hat viele Farben, - von den bunten Tönen in denen die Sprache des Dichters, der Pinsel des Malers die letzten Möglichkeiten am Rande der Sinnlosigkeit erschöpft, bis zum Grau des nackten, alltäglichen Hungertuches, des ökonomischen Todes, wie ihn etwa die Inflation, ein anonymer und dämonischer Währungsvorgang, eine unsichtbare Guillotine der wirtschaftlichen Existenz, unzähligen unbekannten Opfern bereitete " (32)

We zien het: hier is een tijdgenoot aan het woord, even zoveel als Dietrich Bonhoeffer Alleen trekt de één wel andere conclusies uit een parallel lopende analyse Bij Jünger treffen we geen - al is het een laatste, vertwijfelde - oproep tot burgerlijke trouw aan zichzelf, maar leidt de constatering dat de burgerlijke cultuur ten dode lijkt te zijn opgeschreven tot de gevolgtrekking: "Dies bedeutet nicht weniger als den Angriff auf alles, was dem Bürger das Leben kostbar macht " (33) De familie Bonhoeffer mocht op het ergste voorbereid zijn! Terwijl voor haar in 1918 met de kanonnen de oorlog zweeg, spraken zij voor Jünger sinds 1914 de taal van de nieuwe tijd De oorlog duurde voort, ook nadat hij afgelopen was Jünger: " das Gefährliche wird nicht nur das Gewöhnliche, - es wird auch das bleibende Nach dem Waffenstillstand, der den Konflikt nur scheinbar beendet, in Wahrheit aber alle Grenzen Europas umzäunt und unterminiert, bleibt ein Zustand zurück, in dem die Katastrophe als das Apriori eines veranderten Denkens erscheint " (34) Het mensentype

dat deze catastrofe overleven kan is geboren in de loopgraven, temidden van de elementen van de nieuwe tijd: staal en bloed. De burger daarentegen - "... zu begreifen als der Mensch, der die Sicherheit als einen höchsten Wert erkennt und demgemäss seine Lebensführung bestimmt" (35) - is op de eisen van dit tijdvak niet meer gebouwd. De gelaatstrekken van het nieuwe menstype vormen de ontkenning van die van de burger. Zijn gelaat heeft, aldus Jünger, "an Mannigfaltigkeit und damit an Individualität verloren, während es an Schärfe und Bestimmtheit der Einzelausprägung gewonnen hat. Es ist metallischer geworden, auf seiner Oberfläche gleichsam galvanisiert (...). Es ist dies das Gesicht einer Rasse (...) die der Einzelne nicht als Person oder als Individuum, sondern als Typus repräsentiert." (36) Het leven van deze mens is identiek aan de typologie waarmee het zich laat beschrijven. En om helemaal duidelijk te laten worden dat hier voorgoed afscheid van de burger genomen is, schetst Jünger ons ook nog de levensvorm waarin dit nieuwe menstype zich zal organiseren: "Dann wird aus dem Einzelnen, der im Grunde nichts als ein Angestellter ist, ein Kriegsmann, aus der Masse wird das Heer, und die Setzung einer neuen Befehlsordnung tritt an Stelle der Änderung des Gesellschaftsvertrages." (37) In de zich voortstuwende massa's van 1932 hoort Jünger reeds het ritme van de soldatenlaarzen van 1933, in de confectie van het industrialisme ziet hij al het uniform van het militarisme. 'Der Arbeiter' heet zijn boek, maar wie denkt niet aan 'Der Soldat' wanneer hij leest dat de nieuwe samenleving die Jünger in het verschiet ziet liggen "ein totaler Arbeitscharakter" dragen zal (38)?

Jünger had het goed gezien. Hij zou gelijk krijgen. Maar in hoeverre was zijn waarneming niet gevuld met wensdromen en vervulde zijn profetie zichzelf? Want hoe kan een democratie overleven, wanneer zich temidden van haar de overtuiging breed maakt - en door Jünger wordt verwoord - "dass es in diesem Raume unendlich erstrebenswerter sei, Verbrecher als Bürger zu sein." (39)? De oproepen van Thomas Mann en van Dietrich Bonhoeffer tot zelfverplichtende waakzaamheid - 'Achtung Europa!' - moesten zo wel voor dovemansoren klinken. En hoezeer het burgerlijke ook de voorwaarden voor het fascistische geschapen heeft: zijn apotheose in het nationaal-socialisme betekende tegelijkertijd zijn ondergang. Een 'grosse Wendung', inderdaad.

Ofschoon niet geheel blind voor haar karakter als laatste triomf (40), ervoer de familie Bonhoeffer de machtsovername van Hitler toch allereerst en voornamelijk als ondergang van haar eigen goedburgerlijke traditie. En evenals bij Thomas Mann liepen in hun afschuw van het nazisme ethiek en esthetiek, politieke overtuiging en cultuurfilosofie dooreen. Berustte nationaal-socialisme niet evenveel op "Massenwahn" als amerikanisme? Dat de nazi-propaganda tegelijk veld won met en door middel van de massamedia radio en film, bracht de laatsten in slecht gezelschap en kon Karl Bonhoeffer alleen maar bevestigen in zijn aarzelingen tegenover de nieuwe media en hun cultuur (41). Wanneer deze dan spreekt over het "kulturwidrige Charakter" van de nazi-beweging en zijn zoon Dietrich, een week na de machtsovername, van zijn vrees voor een "grauenhafte kulturelle Barbarisierung", moeten we minstens ook denken aan de *esthetische* aard van Karl Bonhoeffer's weerzin tegen de propagandataal van Hit-

ler en diens rijtoeren door het land met in zijn hand een zweepje, en aan de weigering van zijn zoon zich te mengen in het publieke debat over de völkische kwestie, louter "aus Geschmacksgründen" (42) Om precies dezelfde reden weigert de theoloog Bonhoeffer na januari 1933 nog met Friedrich Gogarten in gesprek te treden - een "Vorgang intellektueller Achtung" (43) *Anti-fascisme was een kwestie van smaak.*

Maar liep in het Bildungs'-ideaal niet de esthetiek geruisloos over in de ethiek (44)? Naast de "Niveaulosigkeit" die men in de familie Bonhoeffer in de nazistische beweging vond uitgedrukt, had men dan ook tegelijkertijd oog voor haar "Unrechtsgehalt" (45) Deze twee gronden voert Sabine Leibholz dan ook aan voor het verzet van haar broer Klaus, "ein entschiedener Gegner" (46) En ook voor dat van haar zuster Christel en zwager Hans van Dohnanyi - laatstgenoemde legde sinds 1933 alle schanddaden van de nazi-prominenten in een kroniek vast en zou een belangrijke rol in het politiek-militaire verzet spelen - geldt dat, in één adem, "Rechtlichkeitssinn und Anstand" er de basis voor hebben gelegd (47) *Anti-fascisme was een kwestie van fatsoen* En hoe men de familie Bonhoeffer ook binnenste buiten keert, vanaf het allereerste begin en in haar geheel - "von vornherein und zwar einheitlich", zegt Karl Bonhoeffer (48) - is men er immuun gebleven voor de Hitler-beweging Instinctmatig tegenstander als men was, rook men als het ware de gevolgen "Der Sieg der Hitlerpartei hätte unabsehbare Folgen nicht nur für die Entwicklung des deutschen Volkes, sondern auch für die ganze Welt", houdt Dietrich Bonhoeffer op 27 7 1932 zijn oecumenisch gehoor in Ciernohorské Kúpele voor, na gewezen te hebben op het feit dat Hitler democratische mogelijkheden misbruikt voor het oprichten van een dictatuur (49) En aan de vooravond van de 31e januari weet zijn zwager Rüdiger Schleicher het al: "Das bedeutet Krieg!" (50)

Moet men nu concluderen dat het lidmaatschap van de 'Bildungs - klasse verantwoordelijk is te stellen voor dit onverzettelijke verzet? Dit gaat ons te snel Het feit dat de Bonhoeffers overeind bleven "inmitten der *allgemeinen* Kapitulation der deutschen Intelligenz (curs fdl)" (51), weerhoudt ons van deze gevolgtrekking Niet dankbaarheid ten opzichte van, maar juist de schuld van zijn klasse zal Dietrich Bonhoeffer later in zijn verzet bezig houden Op een paar uitzonderingen na, bleek men er immers (aldus Bonhoeffer) "mit dem besten Geschmack doch nie zu dem Entscheidenden zu kommen", en werd men er gekenmerkt door een "erschütternde innere Haltlosigkeit" (52) En dat bij een klasse die in 'Haltung' innerlijke 'Bildung' weerspiegeld zag (53)! "Man liebäugelt mit dem Faschismus", schrijft Klaus Bonhoeffer in 1930 aan zijn broer in de V.S , en hij spreekt de vrees uit: "wenn diese radikale Welle sich der Gebildeten bemächtigt, ist es um das Volk der Dichter und Denker geschehen " (54) Hij heeft gelijk gekregen De kleinburger mag dan voor Hitler de stijgbeugel hebben opgehouden, de grootburger - en dan zowel de industrieel als de intellectueel - heeft er voor gezorgd dat hij in het zadel kon blijven zitten

Maar al kan men dit alles op rekening van de 'Bildungs'-*klasse* stellen, daarmee kan haar Bildungs'-*ideaal* toch nog niet worden gediskwalificeerd? Op zijn minst zal men moeten zeggen dat de wijze waarop het in de familie Bonhoeffer - waar de vrijheid in dienst

stond van de verantwoordelijkheid - werd gecultiveerd, een motor is geweest van het door haar gepleegde verzet Niet ondanks, maar dankzij hun Bildung' kwamen zij in het geweer Stond de trots van de Bonhoeffers niet haaks op het ressentiment van Hitler? Vloekte het door hem beleden geweld niet met hun tolerantie? Verdroeg de autonome privé-sfeer van het gezin zich met het staatsabsolutisme van het Derde Rijk? Leek de zelftucht en de ascese die men in acht nam in iets op de absolute gehoorzaamheid aan de partij? Weersprak de redelijkheid en de individualiteit niet het zich gedachteloos voegen in de massa? Het fascisme betekende in alle opzichten zo'n rigoreuze breuk met *deze* vorm van burgerlijkheid, dat men zich wel genoodzaakt moest voelen deze breuk omgekeerd zelf te bevestigen Tot in het daadwerkelijke verzet toe (55)

5 2 Een laatste waarschuwing ('Der Führer und der einzelne)

In de voordracht Das Recht auf Selbstbehauptung' hebben we een laatste oproep aan het adres van de burger beluisterd, zich tot zichzelf te verplichten (56) In de voordracht 'Der Führer und der einzelne in der jungen Generation , een jaar later gehouden, als radiorede een dag na de machtsovername, horen we een laatste waarschuwing (57) Ook zij richt zich nog steeds tot oren die gevoelig zijn voor argumenten uit de burgerlijke traditie, die voor Ernst Jünger al verleden tijd is: die van vóór 1914 Een *laatste* waarschuwing schrijven we nadrukkelijk, want sindsdien horen we Bonhoeffer enkel nog op gesloten theologische wijze, in plaats van op open cultuur-pscyhologische manier argumenteren, en lijkt het alsof de cultuur is ingeruild voor de kerk. En de burger? Hij lijkt vanaf dat moment een verloren post, rijp om - hoe jammer dat ook is - in de steek te worden gelaten

In 'Der Führer und der einzelne' is het echter nog niet zover We zijn al eerder op de inhoud van de voordracht gestuit, toe we Bonhoeffer als lid van de jonge generatie hebben geprofileerd (58) We hebben daar al gewezen op het nieuwe begin dat zij na de catastrofe van 1918 had te maken, op zoek naar "eine eigne Form des Lebens" (59) Hoe laat zich het verlangen van deze jonge generatie omschrijven? Zij ziet uit, aldus Bonhoeffer, naar een "von einer neuen Idee des Lebens getragenen, die Vereinsamung des Menschen überwindenden neuen Menschen" (60) En waarin balt zich deze wensdroom vervolgens samen? In de idee van de Führer "Autorität in Gestalt des Führers, in diesen Ruf befreite sich die junge Generation von den ihn aufgezwungenen Last " (61) De in de vader teleurgestelde zoon durft zijn vrijheid niet aan en zoekt toevlucht bij een tweede vader, die niet zoals de eerste de weg kwijt is geraakt, maar weet wat leiden' is

Hier houdt Bonhoeffer in, en wordt hij van deelgenoot tot buitenstaander, van sympathisant van de jeugdbeweging tot haar criticus, van *Dietrich* Bonhoeffer tot Dietrich *Bonhoeffer*: hij kiest partij voor de eerste en tegen de tweede vader, voor de burgerlijke 19e, en tegen de nationaal-socialistische 20e eeuw Want in de Führer - gedachte ziet hij de totale opheffing van de burgerlijke humaniteitscultuur - d w z de mondige, redelijke en vrije individualiteit - belichaamd Niet op de democratische traditie van Weimar doet hij hier

een beroep - het is een dag na haar volledige échec dat Bonhoeffer de rede uitspreekt - maar op het conservatieve gedachtengoed van de vorige eeuw, om zo voor het verlies van deze vorm van menselijkheid te waarschuwen. De bevrijding van de opgedrongen last van het zoeken naar een nieuwe levensvorm in de roes van een 'Führer'-cultus betekent - en dat is o.i. de strekking van de voordracht - een slavernij, waarvan het juk zwaarder zal zijn dan de last die door de erfenis van de 19e eeuw aan de jonge generatie is opgelegd.

De 'Führer'-idee, zo argumenteert Bonhoeffer, begint haar geschiedenis in de jeugdbeweging. Het beginsel stond daar nog volledig in het teken van de vader-zoon-problematiek en vervulde zo een beperkte, pedagogische functie. De Leider "sollte sein, was der einzelne bei Vater und Lehrer vergeblich gesucht hatte." (62) De jongere zocht zich in de leider van zijn groep de 'ideale menselijkheid', die hem het houvast en de levensvulling kon bieden welke hem door de burgerlijke instituties van gezin en school ontzegd werden. "... im Führer sah der Geführte nun sein eignes, ideales menschliches Ich." (63) Dat wat het wankele 'ik' zelf niet meer kon zijn, moest de Leider voor hem belichamen: "der autonome Mensch schlechthin" (64): *De groep en de leider vormden zo in feite een uitgedijd 'ik'*. Maar zónder zich van zijn eigen grenzen bewust te zijn, en zónder van verantwoordelijkheid te weten (65). Grimmiger wordt het beeld dan ook wanneer het pedagogische vervangen gaat worden door het politieke, de problematiek van gezin en school de afmetingen van die van de staat ontvangt. Dan heeft Bonhoeffer het niet meer over de jeugdbeweging maar over het nationaal-socialisme, als hij schrijft dat de 'Führer' van elke vertrouwelijkheid ontdaan wordt, dat in plaats van de vriendschap de kameraadschap is getreden en gehoorzaamheid de plaats heeft ingenomen van overgave (66). In deze leider belichaamt zich niet meer de individualiteit van de geleide, maar wordt zij volledig opgeheven. "Der Führer ist, *was kein anderer sein darf*, Individuum, Persönlichkeit (curs. fdl)." (67) Hoe ook de idee van de 'Volksgemeinschaft' in de ideologie van het nazisme een hoofdrol zou spelen (68), van gemeenschap in de zin van Bonhoeffer zou zo geen sprake meer kunnen zijn (69). Ook hij wil van 'autoriteit' spreken - maar dan zo, dat zij in dienst staat van de mondigheid in plaats van haar te vernietigen (70). De laatste autoriteit - en hier, aan het slot, begint de theoloog eerst te spreken - komt enkel God toe (71).

Een laatste waarschuwing aan de burger voor de fascist, die in vele opzichten doet denken aan die welke Thomas Mann in 1935 onder de titel 'Achtung Europa!' heeft laten klinken. Ook daar wordt het fascisme in termen van het 19e eeuws, burgerlijk 'ik' verstaan, als een gemakkelijke vlucht in de roes van het collectivum. "Das Kollektive ist bequeme Sphäre im Vergleich mit dem Individuellen, bequem bis zur Liederlichkeit; was das kollektivistische Geschlecht sich wünscht, sich gönnt und bewilligt, sind *die immerwährenden Ferien vom Ich* (curs. fdl)", lazen we er over een jonge generatie die niets meer wil weten van "der Arbeit an sich selbst, von individueller Verantwortung und Mühewaltung" (72). Spreekt ook Bonhoeffer hier niet van de bevrijding van het 'ik' als "aufgezwungener Last"? Welnu, de oudere Thomas Mann wil het moeizame in de individualiteit niet ontkennen, weet Goethe te citeren om duidelijk te maken dat ook

de 19e eeuw niet het 'ik' in de schoot geworpen kreeg. "Wo ist einer, der sich quälet / Mit der Last, die wir getragen?" (73). Zoals Thomas Mann zich beroept op de "strengere Humanität" van de 19e eeuw, zo beroept Bonhoeffer zich hier op naar autoriteit.

Een wonderlijke situatie: *de instituties die Bonhoeffer een jaar geleden nog onder zijn voeten zag wegglijden, worden nu te hulp geroepen om de duizeling van het niet-meer-weten in elk geval te behoeden voor de anarchie van het blote geweld.* De democratie van Weimar ten spijt: echte autoriteit komt niet "von unten, vom Volk", maar de vader, de leraar en de staatsman ontlenen haar "von oben her" (74). Het patriarchaat is Bonhoeffer nu blijkbaar verkieslijker dan de vorm van '*volk*ssouvereiniteit' die Weimar tenslotte heeft gebaard. Niet dat men hem nu van de weeromstuit tot aanhanger van een autoritaire staatsidee moet bestempelen. Het 'von oben' hanteert Bonhoeffer hier niet om er een 'autoritaire' machtsuitoefening mee te legitimeren, maar om haar te bekritiseren (75). De autoriteit van het ambt, ook die van de overheid, betekent "Beschränkung des einzelnen in seiner individuellen Freiheit, Hemmung", dat wel; maar dit alles met het oogmerk van het "Aufmerksammachen auf den anderen, auf die Wirklichkeit" (76). Een tijdelijke en voorlopige tucht dus, en de gehoorzaamheid van de enkeling is noodzakelijk enkel voor zolang "er sich selbst nicht reif, stark, verantwortlich genug fühlt, den in diese Autorität verlegten Anspruch selbst zu verwirklichen" (77). Hoe patriarchaal-pruisisch de taal die Bonhoeffer in de voordracht spreekt ook klinkt, het is hem duidelijk en alleen te doen om de mondige mens, 'Leitbild' van zijn eigen opvoeding (78).

Nu heet deze mens sinds SF in de theologie van Bonhoeffer 'sicut deus'-mens (79). Ook hij deelt dus in de dubbelzinnigheid van een gevallen schepping. Fascisme en burgerlijkheid verhouden zich dus niet als val en goede schepping, en ook de Bonhoeffer van 'Der Führer und der einzelne' weet dat. "... weder das begrenzte noch das grenzenlose Individuum ist als solches der einzelne in seiner unzerstörbaren Einheit und Verantwortlichkeit und weder der Gehorsam gegen den Vater noch die Unterwerfung vor dem Führer vermögen die Gemeinschaft zu begründen, in der Du und Ich wirklich aufeinander bezogen sind." (80) Alleen voor God wordt de mens "ein einzelner" (81), en alleen de kerk - zo had Bonhoeffer er conform zijn theologisch program aan toe kunnen voegen - is in staat gemeenschap te stichten. Alle autoriteit is dan ook in het licht van God's laatste autoriteit slechts van vóór-laatst gehalte. Maar in dat voorlaatste zijn niet alle katten grauw. Daarom verdient de burgerlijke gezagsordening de voorkeur boven de nationaal-socialistische. "Nur der Führer, der selbst im Dienst der vorletzten und der letzten Autorität steht, kann Treue finden" - zo luiden Bonhoeffer's laatste woorden van de voordracht, die hun gehoor niet meer hebben bereikt. Zij werden voortijdig uit de ether genomen (82).

Een laatste waarschuwing, die in de leegte verklinkt. Het beroep op de burgerlijke 'Erhaltungsordnungen' is tevergeefs gebleken. En dat niet alleen: ook deze ordeningen zelf blijken zich niet te kunnen handhaven. Is het verwonderlijk dat zij ook uit Bonhoeffer's gezichtsveld - en dan bedoelen we het theologische - verdwijnen, zoals zij dat tegelijk uit dat van de cultuur doen? Totdat zij in het burgerlijk-militaire verzet vanaf 1939 weer volop in het centrum van

Bonhoeffer's theologie komen te staan, leiden zij er een kwijnend bestaan. De vervloeking van de akker lijkt totaal, en er lijkt geen bloem meer op te kunnen bloeien. 'Lijkt - zo zeggen we met opzet, zoals we ook achter de straks volgende paragraaf 'Afscheid van de burger?' (83) een vraagteken hebben moeten plaatsen Maar het is een feit dat de *christen*, en niet de burger Bonhoeffer zich vanaf nu op de voorgrond zal dringen, in zijn biografie zowel als in zijn theologie G Lohmann, die in 1936 de reis die Bonhoeffer met zijn studenten vanuit Finkenwalde naar Zweden onderneemt meemaakt, noteert uit diens mond: "Man kann nicht mehr, wie früher, in seiner bürgerlichen Existenz zugleich eine christliche Existenz führen" (84) Zoals het "wie früher" de oproep en de waarschuwing die Bonhoeffer de burger heeft voorgehouden verklaart, zo geeft het "nicht mehr" aan, dat zij tevergeefs zijn gebleken

5.3 De breuk met de cultuur

"Gewiss haben wir mit manchem von uns aus bewusst gebrochen", schrijft Bonhoeffer op 22.4.1944 aan Bethge, vlak voor hij de continuïteit met zijn eigen verleden zal benadrukken (85) Van den Berk, die deze passage ook aanhaalt, veronderstelt o i terecht dat het de hier beschreven jaren vanaf 1933 zijn geweest, waarop Bonhoeffer moet hebben gedoeld (86).

Bonhoeffer's breuk met de in het fascisme machteloos gebleken burgerlijke cultuur voltrekt zich allereerst en het ingrijpendst in de verwijdering die er ten opzichte van zijn *gezin* plaatsvindt. Dat de 26-jarige Bonhoeffer in 1933 eindelijk eens volledig 'op eigen benen' wil gaan staan, lijkt voor de hand te liggen Maar anders wordt het wanneer we bemerken dat hij hiermee geen vanzelfsprekend eindpunt van een adolescentie-proces, maar een bewuste scheiding op het oog heeft. "Wer nicht Vater und Mutter hassen kann um seinentwillen, der ist sein nicht wert, der lügt wenn er sich Christ nennt", lezen we bij hem in 1934, als hij de banden die de christen in de kerk binden, sterker noemt dan die van het bloed (87) En de zo irenisch klinkende titel 'Christus und der Friede' staat boven de verwijzing naar de strijd tussen evangelie enerzijds en zonde en dwaalleer anderzijds en de conclusie: "Im Kampf des Evangeliums mit diesen irdischen Mächten wird der Christ geschieden von Vater und Mutter." (88) Er ontstaat in deze jaren, waarin zich Bonhoeffer nadrukkelijk als christen profileert, een vervreemding van zijn familie. Met zo n theologie lijkt dat ook niet anders mogelijk. Zijn familieleden moeten zich wel aangesproken hebben geweten, toen ze in zijn bijbelstudie 'Der Wiederaufbau Jerusalems nach Esra und Nehemia' de passage konden lezen: " "Und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen" (Matth 10, 36), das ist die Härte des einmal vernommenen Wortes Gottes, dass um seinetwillen sich die Menschen voneinander scheiden müssen." (89) Ook al lazen ze dit niet, ze merkten het wel aan den lijve: uitgerekend op de hoogtepunten van het duits-burgerlijk gezinsleven moest men het zonder de aanwezigheid van Dietrich stellen Bethge verhaalt hoe deze zijn studenten er toe trachtte over te halen hetzelfde te doen, en Kerst en Pasen niet thuis maar in het broederhuis, "in der christlichen und nicht in der bürgerlichen Gemeinschaft" door te brengen (90) De indruk

die hij hiermee op zijn familie maakte, kunnen we ons voorstellen. Hij zelf kon zich dat blijkbaar ook, toen hij, in één van de weinige brieven waarin hij zich ten overstaan van zijn eigen familie voor zijn navolgings-christendom verantwoordt, aan zijn broer Karl Friedrich schreef: "Es mag ja sein, dass ich in manchen Dinge dir etwas fanatisch und verrückt erscheine." En in een brief van 8.4.1936 roept hij zijn zwager Rüdiger Schleicher in herinnering: "Wir haben ja schon manches mal in Fehde miteinander gelegen" - al kan hij er nog aan toe voegen, dat het tot nog toe altijd bijgelegd kon worden (91). "... interessierten Respekt", daarop kon Bonhoeffer rekenen, maar dat men bij zijn begrip van christendom heeft staan te juichen is te veel gezegd (92).

Een breuk met het gezin waaruit hij afkomstig was, maar ook een breuk met het gezin dat hij had kunnen vormen. Sinds het eind van de jaren twintig onderhield Bonhoeffer een relatie met een vrouw, die hij echter afbreekt wanneer het plan tot een 'vita communis' in het broederhuis van Finkenwalde vaste vormen gaat aannemen. "Ganz und mit aller seiner Habe gehörte er diesem Haus", meldt Bethge, en tot aan zijn verloving met Maria von Wedemeyer zou hij ook in dit opzicht in zijn toewijding volharden (93). Een vrijwillig celibaat, dat hij ook van de broeders met wie hij samenleeft verwacht. In een brief aan Bethge verhaalt hij wat er gebeurt wanneer een vijftal broeders het met deze onthouding te kwaad krijgt, en een moment het broederhuis ontvlucht. "Da überkam sie beim Anblick der 'Welt' die Anfechtung, ja die unerträgliche Sucht zur Lust, Tanz, Mädchen, etc." (94). Bonhoeffer roept hen daarvoor ter verantwoording, vaart tegen hen uit om tenslotte, na een schuldbekentenis van de betrokkenen, te concluderen: "Jesus war der Stärkere gewesen" (95). Niet enkel het huwelijk, ook de sexualiteit valt ten offer aan de christelijke verzaking van de wereld (96). De verloofdes, die desondanks er door sommige broeders op na werden gehouden, konden maar beter uit het predikantenseminarie weg blijven en werden in elk geval geacht zich daar niet op het strand te vertonen (97).

De breuk met de cultuur die Bonhoeffer in deze jaren voltrok, betekende ook een breuk met *zichzelf*. "Bonhoeffer op de vlucht voor zichzelf" - zo luidt de titel van het hoofdstuk in de studie van van den Berk dat over deze periode handelt, en dat de psychische repressie beschrijft, die Bonhoeffer voor het afsnijden van al zijn primaire bindingen moest opbrengen (98). Niet alleen in de rijke jongeling die hij in 'Nachfolge' opvoert en diens "letzten Versuch bei sich selbst zu bleiben" herkennen we hemzelf, maar ook in Levi die het tolhuis en Petrus die zijn netten verlaat zien we de zichzelf verloochenende Bonhoeffer terug (99). Niet voor niets onderkent Clifford Green in het Christusbeeld van 'Nachfolge' zulke autoritaire trekken (100). We begrijpen ook, dat juist in deze tijd Bonhoeffer zo vaak en zo ingrijpend geplaagd wordt door aanvallen van - wat hij noemt - 'acedia' en 'tristia' (101), als we in 1932 over het woord Gods horen: "Es soll uns weh tun, es wäre sonst Gottes Wort nicht", en in 1938 nog steeds: "Gott hasste den Willen, der sich ihm nicht beugen wollte" (102). Van de zorg om het eigen 'ik' lijkt weinig meer over te zijn (103).

Ook andere elementen uit het burgerlijk erfgoed leiden een kwijnend bestaan in deze jaren. De open argumentatiewijze die we tot

in 'Der Führer und der einzelne' konden horen - we hebben er reeds op gewezen - , komen we niet meer tegen. "Das Argumentieren tritt in den Hintergrund (...)", signaleert Bethge, "und wenn es ans Argumentieren kommt, hat es eine neue gefährliche Schärfe." (104) Wanneer het pastorale gesprek dat in 'Nachfolge' wordt gevoerd een beslissende wending neemt, lezen we dan ook: "Es wird nicht mehr argumentiert (...) Das Gespräch wird abgebrochen", gevolgd door de eis "jetzt nicht mehr zu diskutieren, sondern endlich zu gehorchen" (105). Zo ondergaat niet alleen de methode, maar ook de inhoud van Bonhoeffer's denken een verscherping en concentratie - of moeten we met von Weizsäcker gewoon "Horizontverengung" zeggen (106)? Discussies met filosofen, verwijzingen naar moderne literatuur in preken - we komen ze niet meer tegen. "Die Tage sind vorüber", zo verklaart Bonhoeffer zelf ten overstaan van zijn Londense gemeente rond de jaarwisseling 1933/34, "in denen man Zeit zu haben glaubte, auf der Kanzel ein erbauliches Allerlei von Literatur, Weltanschauung, Lebensweisheit, Politik bringen zu können. Die Zeit der Kirche ist knapp bemessen. (...) Es ist Entscheidungszeit." (107) Zelfs het woord 'Bildung' wordt in negatieve zin gebruikt, daar waar Bonhoeffer spreekt van "unserm verbildeten Ohr" en het één- boven het meerstemmige lied verkiest (108). Hoe kan het ook allemaal anders, wanneer alles op de spits van het ja of nee, het "Germanismus oder Christentum" (109), het "National-sozialist *oder* Christ" (110) gedreven wordt, en er geen verschil meer lijkt te bestaan tussen staat en 'staat', politiek en 'politiek' enz. (111)? *Er treedt een rigoreuze eschatologisering van Bonhoeffer's theologie op, die in de schepping alle katten even grauw lijkt te maken* . De hof van Eden is de stad van Babel geworden, de problematiek van Genesis lijkt vervangen door die van de Apokalyps . "Gevallen, gevallen is het grote Babylon" (Openb. 14, 8) - dat is de tekst van een preek die Bonhoeffer eind 1935 houdt, en waarin we zonder veel moeite de nazi-dictatuur kunnen herkennen in het Babylon, zoals ook Hitler in "het beest" uit het erop volgende vers (112). Onder deze eschatologische druk, waarin Bonhoeffer bij het noemen van "die grosse Stadt" Babel en Berlijn ineen ziet vloeien (113), wordt de christelijke gemeente uit het midden van de cultuur gedreven en is ze gedwongen van terzijde haar dreigende ondergang naderbij te zien komen. "Mit welcher Bangigkeit muss die christliche Gemeinde, *die nicht Bürger dieser Stadt sein kann und will, die am Rande ausserhalb dieser Stadt wohnen und leiden muss*, auf jene Stadt sehen, mit wieviel Gebeten muss sie für sie eintreten, mit wieviel Gebeten ihren Fall herbeigesehnt haben (curs. fdl)!" (114) De solidariteit is blijkbaar nog niet opgezegd; biddend treedt de kerk voor de wereld in. Maar er klinkt geen oproep, geen waarschuwing meer op de pleinen van deze stad, maar enkel buiten haar muren het gebed om haar val.

Kenmerkend voor deze tijd is dan ook, dat Bonhoeffer het forum van de stedelijke *universiteit* verwisselt voor een afgelegen seminarie in de provincie, Berlijn voor Finkenwalde (115). De academische theologie wordt vervangen door de theologie als "Hilfsmittel, ein Kampfmittel, nicht Selbstzweck" (116); het objectieve en reflexieve problematiseren voor het voluntatieve en directe gehoorzamen (117); de liberale tolerantie van het 'zowel-als'-gesprek, voor de kerkelijke tucht van het 'of-of' (118). Vanaf 1933 verruilt Bonhoeffer de

katheder te Berlijn voor de kansel te Londen. "An die Universität glaube ich eigentlich nicht mehr" - al heeft hij dit eerder gedacht, hij heeft het nog nimmer, zoals hier tegenover Sutz in 1935, openlijk uitgesproken (119). In dezelfde brief pleit hij voor het theologisch onderwijs op kerkelijk-kloosterlijke scholen, waar, in tegenstelling tot aan de universiteit, de zuivere leer, de bergrede en de cultus ernstig worden genomen (120). En terwijl hij in Londen nog zijn twijfels uitspreekt over een terugkeer tot een academische loopbaan - "Übermässig gross ist die Lust dazu nicht mehr", bekent hij tegenover zijn grootmoeder (121) - , lijkt hij in het boek 'Nachfolge' zeker van zijn zaak te zijn geworden. "Wer die Sprache der Nachfolge vernahm, merkte das hier die akademische Sphäre verlassen wurde." - aldus terecht Bethge (122).

In zijn colleges theologiegeschiedenis had Bonhoeffer de kerk als cultuurfactor beschreven, o.a. als ideologisch steunpunt van de staat (123). Na 1933 breekt hij ook met de *kerk*, voorzover zij hand- en spandiensten aan de nazi-staat verleende. En dat deed zij in ruime mate. Want van het nieuwe begin dat Bonhoeffer de volkskerk in 1927 nog had willen laten maken, was weinig terechtgekomen, integendeel. Haar nationaal-conservatieve bevangenheid; het ontbreken van elk vleugje liberalisme; de kritiek op de democratie als 'westers calvinisme'; het heimelijk heimwee naar een hernieuwde synthese van troon en altaar; het neen tegen het linkse 'materialisme'; het onbehagen temidden van de republiek van Weimar - dat alles kan (zoals Ernst Wolf dat ook doet) onder de ene term 'Pastorennationalismus' gevangen worden (124). De kerkelijke leiders voelden zich allerminst op hun gemak in de nieuwe tijd. En als zich dan (in 1920) een partij aandient als de NSDAP, die in haar eerste program het standpunt "eines positiven Christentums" wil vertegenwoordigen, en daar in 1932 nog aan toevoegt, dat zij als NSDAP "das Vaterland nicht retten wolle ohne die Lebenskräft der Kirche", waarom zou men haar dan niet steunen of op zijn minst billijken (125)? Beloofde Hitler niet nog de dag na de machtsovername het christendom te zullen beschermen "als Basis unserer gesamten Moral" (126)? Was bij hem een wegkwijnende volkskerk niet zeker van een versteviging van haar positie? Bonhoeffer breekt met deze kerk en profileert zich als radicaal strijder in de Belijdende Kerk. Zo staat op 28.5.1933 voor hem de Aarons- tegenover de Mozeskerk (127). Nog voor er van een kerkstrijd in de strikte zin van het woord sprake was - pas in september 1933 werd de 'Pfarrernotbund' opgericht - constateert Bonhoeffer onverzoenlijk het conflict. Was zijn theologie tot nu toe niet grotendeels ecclesiologie en zijn ethiek een kerkprogram? Nu de cultuur helemaal verstek heeft laten gaan, zal het er om gaan of de kerk zal kunnen slagen - d.w.z.: of zij worden kan wat zij is, of zij zichtbare kerk zal kunnen zijn (128). Ook als de Belijdende Kerk hem teleurstellen gaat en hij vanaf 1938 zijn weg alleen zal moeten vervolgen, blijft zij voor Bonhoeffer 'kerk' (129).

Maar bleef hij er niet toch min of meer een buitenstaander? En dat niet ondanks, maar dankzij zijn radicaliteit in de kerkstrijd? Die niet toestond dat de Belijdende Kerk terug ging achter Barmen en Dahlem; die maakte dat hij zich schaamde, alsof het zijn eigen familie betrof toen zij dat wel deed: de eed van trouw aan Hitler toestond (1938), de jodenvervolging tot binnenkerkelijke aangelegenheid

wilde beperken ('Arierparagraph', 1933), niets van zich liet horen toen Hitler in 1935 zijn Neurenberger wetten afkondigde evenmin toen de joodse synagogen in de Kristallnacht brandden, enz (130) Want nog voor de kerkstrijd zijn hoogtepunt heeft bereikt, wordt hij al door Bonhoeffer gerelativeerd Vanuit Londen schrijft hij op 28 4.1934 aan Sutz over de belangen van de kerkstrijd, " - wenn einen dieser Kirchenkampf überhaupt noch interessiert Es geht ja schon längst nicht mehr um das, um das es dort zu gehen scheint, die Fronten liegen ja ganz wo anders." (131) Want niet een keurige boedelscheiding van kerk en staat, maar een "Widerstehen bis aufs Blut" ziet Bonhoeffer in het verschiet liggen, zodat het hem duidelijk wordt "dass *diese* Opposition nur ein ganz vorläufiges Durchgangsstadium zu einer ganz anderen Opposition ist, und das die Männer dieses ersten Vorgeplänkel zum geringsten Teil die Männer jenes zweiten Kampfes sind" (132). Denkt Bonhoeffer in zijn theologie van deze jaren ook niet veel vaker aan het 13e hoofdstuk van Openbaringen dan aan dat van de brief aan de Romeinen? De banden met de Belijdende Kerk zijn niet al te nauw, als Bonhoeffer aarzelt ja' te zeggen op de vraag of hij de leiding van één van haar predikantenseminaries op zich wil nemen (133). En na 1935, wanneer de kerkstrijd in zijn tweede fase, die van het directe verzet tegen de staat terecht is gekomen (134), wordt duidelijk dat hij verder wil gaan waar de kerk terugschrikt

Zijn breuk met de cultuur houdt immers ook een breuk met de *staat* in "Es muss ja doch auch endlich mit der theolog begründeten Zurückhaltung gegenüber dem Tun des Staates gebrochen werden - es ist ja doch alles nur Angst", schrijft hij op 11.9 1934 vanuit Londen aan Sutz (135), een paar maanden nadat hij al aan bisschop Bell van Chichester had geschreven, dat het conflict dat ten grondslag ligt aan de kerkstrijd niet begrensd wordt door kerkmuren, maar de wortels van het nationaal-socialisme raakt (136) Deze overtuiging was allerminst gemeengoed in de Belijdende Kerk (137), zodat het blikveld bijvoorbeeld wel de gedoopte jood omvatte, maar niet de orthodoxe of de geassimileerde. Dienovereenkomstig besliste dan ook - tien dagen na de afkondiging van de rassenwetten van Neurenberg - de oud-pruisische synode van de Belijdende Kerk op haar zitting te Steglitz (15.9.1935) Bonhoeffer, die amper drie jaar daarvoor nog geprobeerd had de joden-kwestie binnen de grenzen van een twee rijkenleer te beargumenteren (138), schaamde zich voor de blikverenging van de Belijdende Kerk (139) Want niet alleen zijn kerkelijke vriend-collega Franz Hildebrandt ook zijn liberale zwager Gerhard Leibholz was vogelvrij verklaard op grond van zijn verdachte joodse afkomst, en óók omwille van de laatste wil Bonhoeffer het daadwerkelijke verzet tegen de staat binnentreden. Dat doet hij dan ook, vanaf het eerste, passieve stadium tot het laatste, dat van een samenzwering toe (140) Al in het hierboven bedoelde opstel 'Die Kirche vor der Judenfrage' had hij de grenzen van zijn theologisch-kerkelijke traditie bereikt, toen hij de mogelijkheid noemde die later werkelijkheid voor hem werd: "dem Rad selbst in die Speichen zu fallen" (141) Op dit punt scheidden zich dan ook de wegen tussen de Belijdende Kerk en Bonhoeffer na 1935: deze staat kon enkel beschouwd worden als "unmittelbaren Gegner" en verdiende slechts een houding van verzet en niet een van loyaliteit (142) Zo breekt Bon-

hoeffer met de protestants-lutherse traditie van trouw aan de overheid, evenals met de staatsloyaliteit die zijn eigen burgerlijke klasse tot nog toe had opgebracht; hij breekt met de cultuur.

Maar niet enkel door middel van negatie. De levensvorm die hij in Finkenwalde probeert op te bouwen - een christelijke 'vita communis' - is te beschouwen als *positieve opposítie*, schepping van een contrast-wereld tegenover de bestaande (143). In SC had Bonhoeffer de kerk als prototype van de menselijke samenleving willen verstaan en uit de ecclesiologie een kerk- en cultuur-program ontwikkeld. Nu dat laatste (de cultuur) moest worden opgegeven, leek hij zich des te meer voor het eerste, de kerk, nu als totale levensvorm, in te zetten. Al in 1932 had Bonhoeffer aan de vorming van christelijke leefgemeenschappen gedacht, maar toen stond dit idee - mede onder invloed van soortgelijke experimenten van Siegmund Schultze - nog in het teken van sociaal werk (144). Pas na het verzoek om de leiding van een predikantenseminarie op zich te nemen kreeg het vaste vorm in het broederhuis van Finkenwalde. "Die Restauration der Kirche kommt gewiss aus einer Art neuen Mönchtums, das mit dem alten nur die Kompromisslosigkeit eines Lebens nach der Bergpredigt in der Nachfolge Christi gemeinsam hat. Ich glaube es ist an der Zeit, hierfür die Menschen zu sammeln", schrijft hij op 14.1.1935 vanuit Londen aan zijn broer Karl-Friedrich (145), en in september van dat jaar is het zover: aan de raad van de Evangelische Kerk van de Oud-Pruisische Unie, zijn werkgever, maakt hij bekend "eine fest geordnete und geregelte Gemeinschaft des Lebens" in Finkenwalde te willen instellen, naast de theologische en cultisch vormen van gemeenschap die hem tot taak waren gesteld (146). Burgerlijke rechten van eigendom en bezit werden overboord gezet, en veel privacy gunt Bonhoeffer zijn broeders niet. Hijzelf geeft het goede voorbeeld: zijn bezit stond ter beschikking van een ieder en hij beperkte zich tot anderhalve kamer voor zichzelf (147). Over het levensonderhoud schrijft Bethge, dat het leeuwendeel uit Bonhoeffer's zak bekostigd werd (148).

'Heiliging', 'afzondering' - dat zijn sleuteltermen uit de ecclesiologie van de 'Nachfolge', waar de kerk de omtrekken lijkt te bezitten van het broederhuis. 'Kerk', aldus Ernst Lange, verschijnt er als een soort kolonie, een maatschappij in de maatschappij: "nicht nur Gottesdienstgemeinschaft, sondern auch Lebens-, Arbeits-, ja, Wirtschaftsgemeinschaft" (149). Wie 'Gemeinsames Leben' leest - de in 1938 geschreven neerslag van het experiment van Finkenwalde - , krijgt dezelfde indruk: men moet zoeken naar verbindingen tussen de hier beschreven christelijke vorm van samenleven en bestaande maatschappelijke instituties. Want hier wordt een leven getekend "mitten unter *die Feinde* (curs. fdl)" (150), waarin de gelovige van zonsopzons-ondergang wordt gedragen door het gebed, de meditatie en het onderlinge dienstbetoon van de christelijke broederschap. Daar waar men een positieve betrekking tot de wereld onderhoudt - in de arbeid - doet de beschrijving van Bonhoeffer eerder aan het simpele handwerk in de groentetuin van Finkenwalde denken dan aan de constructiehal van een wapenfabriek in Berlijn of het regeringsgebouw waar zijn zwager Dohnanyi op dat moment geconfronteerd wordt met Hitler's schanddaden. Zijn arbeid wordt niet - zoals de in 'Gemeinsames Leben' beschrevene wel - tot gebed, zoals ook de arbeider in de metaalfabriek niets ervaren zal hebben van "dem wirklichen Durchbruch durch das

harte Es zum gnädigen Du", die Bonhoeffer van de dagelijkse arbeid verwacht (151) Ook de christen ken zijn eenzame dag' buiten de geborgenheid van de christelijke gemeenschap Maar niet van cultuuropdracht, maar van beproeving, niet van opgaan in, maar van onthouding is hier sprake (152) Het hoofdstuk over 'de dienst beperkt zich dan ook tot dienst aan de christelijke broeder in de gemeenschap (153)

Terecht spreekt Hanfried Müller van een hier doorgevoerde verchristelijking van het totale leven, waarin zelfs de arbeid niet aan de profaniteit wordt prijsgegeven (154) Maar evenzogoed laat zich van een totalisering van het christelijk leven spreken De tijd waarin men nog christen èn burger kon zijn, lijkt voorbij De kerk en het christelijk geloof laten zich niet langer meer als religieus segment in de cultuur inpassen, maar worden - zoals Bonhoeffer het in een opstel uit deze tijd eens schreef - opgeroepen hun onzichtbare "Innerweltlichkeit" te verruilen voor een zichtbare "Ausserweltlichkeit" (155) In dit post-constantijnse besef grijpt Bonhoeffer terug op de christelijke traditie van vóór Constantijn, waarin de kerk slechts het vreemdelingschap in de cultuur kende, en niet het "Dahinvegetieren in relativer Sicherheit unter dem Schutz des fremden Königs" (156) van daarna. De kerk staat nu niet meer garant voor de maatschappelijke stabiliteit, maar belichaamt in zich een *eschatologische tegen-cultuur*, een anti-levensvorm. Zij verstaat zich , naar nieuwtestamentisch getuigenis, als stad op de berg' (157) De christen heeft zijn inwonerschap van de stad van de wereld opgezegd: slechts buiten haar, aan de rand van de cultuur, kan hij wonen Maar hij blijft stadsburger, nu van de polis Jeruzalem, zichtbaar op de berg (158) De christen: een anti-burgerlijk burger Niet de wereld, maar de kerk vervult voortaan op autonome wijze zijn centrale levensfuncties Zij schept haar eigen ordeningen, zonder te leunen op de haar omringende vijandige cultuur De kerk is een samenleving op zich geworden, een alternatieve levensvorm, een politieke contrast-wereld (159) Haar koinonia', aldus Bonhoeffer van de 'Nachfolge', is evenals de gemeenschap van Jezus met zijn volgelingen, "volle Lebensgemeinschaft in sämtlicher Lebensbeziehungen" (160) Zij heeft gebroken met de cultuur

5 4 Afscheid van de burger?

Maar we aarzelen en houden een moment in Want kunnen we wel zo beslist en categorisch van '*de* breuk met de cultuur spreken als we hierboven hebben gedaan? We zouden de halve waarheid hebben verteld als we het hierbij zouden laten, en wanneer we nu van Bonhoeffer's biografie naar de theologie van de Nachfolge zouden overstappen, zouden we de horizon waartegen deze theologie moet worden verstaan onderbelicht hebben Want er is meer. Al zullen we niet kunnen ontkennen dat in Bonhoeffer's biografie het burgerlijke naar de rand verdwijnt, we kunnen daarom nog niet zeggen dat het geheel afwezig is Datzelfde geldt - zoals we straks zullen zien - ook voor zijn theologie

We beschreven in de vorige paragraaf bijvoorbeeld Bonhoeffer's verwijdering van zijn gezin Maar vanuit hetzelfde Fanö waar hij op 28.8 1934 zijn gehoor voorhoudt, dat wie zijn vader en moeder niet haten kan het niet waard is dat hij zich christen noemt, schrijft hij

een brief aan zijn grootmoeder, waarin we een passage tegenkomen die we al eerder hebben gelezen: "Man spürt mehr und mehr, was für ein grosses Geschenk das ist, eine so grosse Familie zu sein und so glücklich, so ausnahmslos glücklich miteinander zu leben " (161) En wanneer dezelfde grootmoeder in 1936 overlijdt, houdt Bonhoeffer de rouwpreek, die we al benut hebben om zijn verbondenheid met zijn traditie te illustreren, en waarin we de zin lezen: "Dieses Erbe, für den wir danken, verpflichtet " (162) De kerkstrijd voert hij ook niet ondanks, maar dankzij zijn ouderlijk huis, al was het alleen al zijn vader's auto-met-chauffeur die bij een pamfletverspreiding bij kerkelijke verkiezingen wordt ingezet (163) Niet voor niets noemt Bethge, wanneer hij Bonhoeffer s radicaliteit en onverzettelijkheid in de kerkstrijd wil karakteriseren, de woorden die Dietrich Bonhoeffer voor zijn grootmoeder had gebruikt: hij, evenals zij, stond voor de "Unbeugsamkeit des Rechtes, das freie Wort des freien Mannes, die Verbindlichkeit eines einmal gegebenen Wortes" (164)

Maar niet alleen materieel en traditioneel bestonden de banden met zijn burgerlijke afkomst voort Hans-Werner Jensen, deelnemer aan het experiment Gemeinsames Leben', weet zich te herinneren: "Vorbildlich war uns dieser Mann in seiner innigen Verbindung mit seiner Mutter Es verging wohl kein Tag, ohne dass er mit ihr ein Ferngespräch über die Hunderte von Kilometern nach Berlin führte " (165) Hij vraagt zich vervolgens af, of Bonhoeffer ooit zo pastor had kunnen zijn als hij geweest is, wanneer hij niet voortdurend open had gestaan voor het contact met zijn moeder (166) Nu gold het ouderlijk huis in Berlijn evenzeer als informatiecentrum en zijn moeder als gesprekspartner in kerkpolitieke kwesties, maar desondanks: van een doorsnijden van de familiebanden kan men moeilijk spreken (167) Ook na zijn verhuizing naar Finkenwalde in 1935 houdt hij thuis een kamer (168) En van de Bonhoeffer uit Finkenwalde weet een andere student, Albrecht Schönherr, te melden: "Er verhehlte nicht sein Herkommen aus einem bürgerlichen Hause" (169)

En kan men van de breuk met zichzelf spreken, als dezelfde Schönherr ook nog opmerkt dat Bonhoeffer in Finkenwalde niets over zich had van de discontinuïteit van de moderne mens met het verleden, maar dat bij hem een duidelijke band met de traditie viel te bespeuren (170)? Bonhoeffer brak met de 'Kultur , hebben we gesignaleerd - maar wat te denken van de voorleesavonden die hij in Finkenwalde organiseert, met thema s als Mozart op reis naar Praag (171)? Het kloosterlijk gebruik van tafellectuur kreeg bovendien een weinig kloosterlijke inhoud, toen de biografie van Agnes von Zahn-Harnack over haar vader er dienst voor deed En op zijn verjaardag in 1936 krijgt hij van de broeders, ondanks zijn voorkeur voor het één- boven het meerstemmig lied, een vioolconcert cadeau, en vertelt hij s'avonds aan de haard over von Harnack (172) De twee vleugels die waren geïnstalleerd hebben we reeds vermeld (173), maar nog niet het feit dat wanneer Wilhelm Rott in 1937 wordt vrijgelaten uit gevangenschap, de vrijheid gevierd wordt met een Don Giovanni in de opera (174) En hebben we al gezegd dat wanneer Bonhoeffer merkt dat er aan de literaire vorming van zijn studenten nog wel het een en ander mankeert, hij met hen Keller en Stifter lezen gaat (175)? En al heeft hij het componeren op de vleugel opgegeven, hij musiceert er met Chopin en Brahms nog lustig op los (176) Een paradoxaal beeld is het,

dat ons voor ogen komt wanneer we horen dat Bonhoeffer, terwijl hij bezig is Gemeinsames Leben' - waar we hem over "unserm verbildeten Ohr" hebben horen spreken - te schrijven, de muziekdagen in Kassel bezoekt en er in het bezit raakt van een klavechordium (177) En toch heeft G. Lehne het echt over de Bonhoeffer van Finkenwalde, wanneer hij hem gekenmerkt ziet door "Liebe zu allem, was auch die gefallene Schöpfung noch liebenswert macht: Musik, Literatur, Sport und die Schönheit dieser Erde; ein grosszügiger Lebensstil" (178) Bloeit er dan toch nog een bloem op de vervloekte akker?

Hoeveel herkennen we niet van de burgerlijke Bonhoeffer in de christen, die zich in Finkenwalde profileert We denken dan bijvoorbeeld aan de orde en de tucht, die hij er zichzelf en anderen oplegt "Eine feste Tageseinteilung bewahrt vor vielen Irrwegen und und Versuchungen Auch an den scheinbaren Äusserlichkeiten wird der Mensch erkannt", lezen we bij hem in het voorjaar van 1936, en de herkomst van deze overtuiging lijkt ons al even apocrief als het bijbelboek waarnaar hij verwijst (179) Was hij er niet in opgevoed? Wanneer hij dan ook "die geistliche Disziplin des Dieners Christi" ter sprake brengt en verklaart: "Unordnung zersetzt und zerbricht den Glauben" mogen we evenzogoed aan Thomas Mann als aan Thomas a Kempis denken (180) Hier vindt in elk geval geen breuk plaats En herkennen we het gezin (als oefenplaats van menselijkheid) niet weer in de plaats die Bonhoeffer in 'Gemeinsames Leben' wil inruimen voor het zwijgen (181)? "Der Andere hat sein eigenes Geheimnis, das nicht angetastet werden darf ohne grosse Schaden, das er nicht preisgeben darf, ohne sich selbst zu zerstören " - we denken de vader aan het woord te horen (182), maar het is de zoon (183) En valt de appel ver van de boom, wanneer we bij "klösterliche Abgeschiedenheit" tegelijk aan Finkenwalde en aan Breslau kunnen denken (184)? Hoeveel nadruk we in deze periode ook zien gelegd op de autoriteit van Christus en de gehoorzaamheid van de christen, we lezen ook het volgende criterium waaraan een gemeenschap moet voldoen, wil zij die naam ook waard zijn: "Hat die Gemeinschaft dazu gedient, den einzelnen frei, stark und mündig zu machen, oder hat sie ihn unselbständig und abhängig gemacht?" Overbodig te zeggen dat Bonhoeffer's voorkeur het eerste geldt (185) Tenslotte: Bonhoeffer verruilt met Berlijn voor Finkenwalde de stad voor het land. Maar hoeveel stedelijke patriciërscultuur steekt er niet nog in de reden, waarom hij voortaan niet meer voor altijd in de stad zou willen wonen? "Ich finde ja überhaupt mehr und mehr, dass doch die Existenz auf dem Land, besonders in solchen Zeiten, viel menschenwürdiger ist als in der Stadt Alle Massenwirkungen fallen eben hier fort " (186) Finkenwalde heeft ook iets van Friedrichsbrunn

Ook de kerkstrijder van deze periode is niet zonder de burger te denken En dan denken we vooral aan die elementen in zijn biografie en theologie welke hem tot buitenstaander in de Belijdende Kerk maakten Dat (buitenstaander) is hij weliswaar niet alleen en uitsluitend geweest In een brief aan een onbekende uit het voorjaar van 1940 beschrijft hij, hoe de zaak van de kerk gedragen wordt door "die einfachen Leute" en dat de 'Gebildeten' in hun opstelling teleurstellen "Wir wünschten freilich, dass die Gebildeten nicht abseits stünden und sich durch dies und jenes abstossen liessen, sondern dass sie dazu kämen, mitarbeiteten und mitgestalte-

ten. Das Opfer bestimmter Formen und Tradition wird da allerdings gebracht werden müssen ..." (187). Ook de Belijdende Kerk was een bekrompen kerk, maar Bonhoeffers heeft offers gebracht: hij hoorde er bij. Maar al liet hij "bestimmter Formen" achterwege, de aristocratische opvatting van humaniteit die er aan ten grondslag lag, bracht hij mee de kerk binnen (188). Dat hij weinig voor de volkskerk voelde en dat zijn theologie van de 'Nachfolge' een elite-theologie genoemd kan worden, moet in *dit* verband gezegd worden (189). Is een 'Gebildete' er niet ook aan gewend zich als uitzonderlijk ensleches op uit lijkt te zijn een overleefde volkskerk te handhaven, keling te verstaan (190)? Wanneer de Belijdende Kerk in 1936 er wijst Bonhoeffer met zijn "Kirche der kleine Schar" een andere weg (191). Van de kerk geldt immers: "Ihre Existenzform heisst Nachfolge und nicht Volksnähe oder Volksverbundenheit" (192).

Ook willen we hier wijzen op het feit dat Bonhoeffer zich als geen ander zorgen maakte om het toenemende cultureel isolement, waarin de Belijdende Kerk zich in de loop van de jaren dertig manoevreerde (193). Hij waarschuwde ervoor, dat de in de kerkstrijd noodzakelijke bijbelse concentratie een gevaarlijke filosofische en wetenschappelijke reductie met zich meebracht (194). Al betekende zijn eigen 'Nachfolge' dynamiet onder de academische theologie, opmerkelijk blijft toch dat hij eerst in 1936 - en dan ook nog noodgedwongen omdat hem de leerbevoegdheid ontnomen wordt - de universiteit definitief verlaat (195). Hoe eschatologisch zijn eigen theologie zich in deze jaren ook kleurde, nooit heeft hij haar op kosten van de verantwoordelijkheid voor de toekomst willen laten gaan - iets dat hem in de Belijdende Kerk echter wel steeds meer zorgen baarde (196). Vervolgens - we rijgen een aantal in het oog lopende zaken aaneen - : we kennen Bonhoeffer als de man achter de uitspraak: "Wer sich wissentlich von der Bekennende Kirche in Deutschland trennt, trennt sich vom Heil." (197) Inderdaad, een weinig liberale opstelling. Maar weten we ook dat God het volgens hem niet van belang zou achten of men wel of geen nationaal-socialist zou zijn geweest, en wel of geen lid van de Belijdende Kerk (198)?

Maar voor één ding willen we afzonderlijk nog ruimte scheppen. We doelen op datgene waar de Belijdende Kerk niet of onvoldoende, Bonhoeffer daarentegen wel alert op is geweest: de jodenvervolging. Hier zien we wel het duidelijkst wat gezonde burgerzin in kerkelijk verband kan betekenen. Want niet een door het jodendom geïnspireerde theologie is het geweest, die Bonhoeffer van meet af aan voor de joden deed opkomen, maar een tekst uit de zo weinig exclusief-joodse en zo algemeen-menselijke wijsheidsliteratuur: "Doe uw mond open ten bate van de stomme" (Spr. 31, 8). Bonhoeffer citeert het vers onophoudelijk (199). Zijn inzet voor de joden moet dan ook gezien worden tegen de achtergrond van een hoogontwikkeld rechtsgevoel, zoals dat in het gezin Bonhoeffer werd ontwikkeld en gecultiveerd. Het feit dat men er kerkelijk buitenstaander was, heeft eerder als voor- dan als nadeel in dit opzicht gewerkt (200). De lutherse traditie werd immers nog steeds geblokkeerd door een verwerpings- en vloektheologie, terwijl Dietrich Bonhoeffer's grootmoeder gedreven werd door de "Unbeugsamkeit des Rechtes" (201) toen zij de joodse winkelboycot daadwerkelijk ontkende. "Sie konnte es nicht ertragen, wo sie (...) das Recht eines Menschen vergewaltigt sah", zegt haar kleinzoon in

1936 aan haar graf (202). Ligt niet hetzelfde motief - schending van de mensenrechten - ten grondslag aan zijn eigen verzet? Het recente onderzoek naar Bonhoeffer's theologie doet vermoeden dat hij eerder ondanks, dan dankzij zijn theologie tot zijn scherp verzet tegen de jodenvervolging is gekomen, zodat we met van den Berk kunnen concluderen: "Het ging hem blijkbaar niet om de gelovige jood, maar om de vertrapte burger." (203) Bethge, die uit Bonhoeffer's tegen de 'Arierparagraph' gerichte stukken uit 1933 concludeert: "Das theologische Argumentieren enthält unreflektiert noch die überkommene kirchliche Fluch- und Beerbungstheorie" kan dat oordeel baseren op zinsneden als: "den Fluch der auf diesem Volk lastet" en de aanduiding van het joodse volk als "jenes verstossenes Volkes" (204). Hij schrijft dat we nog tot 1940 moeten wachten, voor Bonhoeffer de joden in de theologische zin van het woord als 'broeders' zal beschrijven (205). Dat heeft hem er niet van weerhouden hen op gewoon-burgerlijke wijze van het begin af aan zo te beschouwen.

5.5. Burger van twee werelden ('Nachfolge')

Zoals 'Schöpfung und Fall', hoezeer het ook exegese zijn wil, betrokken is op de tijd vóór 1933, zo is 'Nachfolge' dat op de tijd erna. Het is een andere tijd geworden, en dus is 'Nachfolge' een ander boek. Terwijl SF de breedheid van schepping en val omvatte, verengt 'Nachfolge' zich tot de christelijke leer van de rechtvaardiging en de heiliging; van de cultuur naar de kerk. De antropologie wordt vervangen door, of beter: gevuld met christologie; de 'sicut deus'-mens in het midden van zijn wereld staat zijn plaats af aan de christen, in afzondering geheiligd. En omschreef Bonhoeffer in SF de wereld als vervloekte akker, door God genadig onderhouden, in 'Nachfolge' is deze wereld inmiddels "zum Abbruch reif" (206). Daar ging het om het openhouden van de ordeningen voor de komst van Christus, hier lijkt het er niet meer toe te doen: de slaaf blijve slaaf, de tijd is kort en het einde nabij (207). En wat betekent solidariteit wanneer de christen van terzijde toeziet hoe het schip van de wereld lekgeslagen is, als hij niet meer wordt opgeroepen het gat te dichten (208)? De wereld van 'Nachfolge' is een verloren wereld en de christen doet er beter aan zijn blik op de hemel te richten, dan om zich te binden aan de aarde, die geheel het machtsterrein van de duivel lijkt te zijn geworden (209).

Maar al presenteert de Bonhoeffer van de 'Nachfolge' zich ook door en door religieus, hij staat midden in het Hitler-tijdvak; al is zijn taal bijbels geënt, hij neemt er politiek mee waar. Bonhoeffer's 'Nachfolge' heeft haar plaats temidden van de crisiservaringen van het midden van de jaren dertig, en probeert een theologisch antwoord erop te formuleren (210). We ontmoeten er een nieuwe Bonhoeffer, maar dan als een onder de druk der tijden geradicaliseerde oude. Ook vóór 1933 staat zijn tijdsbeeld immers al in het teken van de eschatologie, de tweestrijd van God en de duivel, maar dit conflict verscherpt zich en de gelaatstrekken van de laatste zijn steeds scherper waar te nemen. Hoezeer de verwachting van het Rijk Gods de christen blijvend aan de aarde bindt, naarmate de eschatologische strijd zich verscherpt wordt hij meer en meer naar de rand van de samenleving geduwd. Het is een "Nahkampf" (211) geworden en

dat betekent: "Je älter aber die Welt wird, und je schärfer der Kampf zwischen Christus und Antichrist entbrennt, desto gründlicher versucht nun die Welt, sich der Christen zu entledigen " (212) Ook vóór 1933 bedreef Bonhoeffer 'theologia crucis', en des te meer naarmate hij zich sterker solidariseerde met de slachtoffers van de crisis van de burgerlijke cultuur Maar na 1933 bedrijft hij haar uitsluitend; "das in der Welt geschändete Bild des Gekreuzigten" (213) vult zijn mensbeeld tot in de uithoeken Want ook na 1933 blijft hij zich in zijn theologie solidair betonen met de cultuur in nood Maar nu door de zich verwijdende kloof tussen christendom en cultuur, die niet meer door een (al is het een laatste) oproep of waarschuwing te overbruggen zal zijn, te laten uitgroeien tot een "Konflikt zwischen christlichem und bürgerlich weltlichem Berufsleben" (214), een frontale aanval op en een scherp protest tegen de wereld, in afzondering van, maar tegelijk midden onder haar

" ganz anders reden, leben. Aber wie?", vraagt Bonhoeffer zich nog vertwijfeld af in een brief van eind 1931 aan Sutz (215) Maar in de zomer van 1932 spreekt hij al van "den freien Lebensversuch, sein Leben auf dies Wort Christi zu setzen, einmal ganz und gar mit ihm zu leben; ihm nachzuleben, ihn zu hören, ihm zu gehorchen", als van een waagstuk waarbij enkel te winnen valt (216) Deze persoonlijke en theologische wending liep niet parallel met de datum 31.1.1933, maar kondigde zich al eerder aan (217). Maar de vestiging van het nazi-bewind heeft op zijn minst zijn crisis-theologie helpen omslaan in een breuk-theologie "Dann kam die Not von 1933 Das hat mich darin bestärkt", schrijft hijzelf, als hij rekenschap aflegt van zijn wending tot een theologie van de navolging (218). Was de cultuur van het westen in 1932 voor hem al niet doodziek? Vanaf 1933 oordeelde hij haar als op sterven na dood Het goed-burgerlijke, tot dan één van de laatste wijkplaatsen van waaruit de cultuur aan haar woord kon worden gehouden, lijkt een verloren post rijp om te worden verlaten Of neemt Bonhoeffer toch niet helemaal afscheid van de burger, in zijn biografie noch in zijn theologie? Zit er in de Bonhoeffer van na 1933 niet toch nog meer van die van vóór 1933, dan zich op het eerste gezicht laat vermoeden? De breuk met de cultuur' heette de één na laatste paragraaf, maar de laatste plaatste daarachter een vraagteken Een paradoxaal beeld ontstond er zo van Bonhoeffer s biografie In het nu volgende willen we hetzelfde beeld nog eens schetsen, maar nu van zijn theologie De spanning waarmee Bonhoeffer haar oplaadt, door de christen als "Bürger zweier Welten am Rande zwischen Welt und Himmelreich" (219) te beschouwen, raken we echter niet meer kwijt Ook over Bonhoeffer s theologie laat zich slechts met twee woorden spreken

5.5 1 Het beeld van Christus

Ook de antropologie van 'Nachfolge' is fenomenologie, evenals die van 'Sanctorum Communio En de beschreven mens is hier evenzeer als daar een Gebildete Maar hoe anders Want het zien' is hier een zien op Jezus geworden, en het Urbild waaraan zich de enkeling spiegelt heet hier Christus Zoals het experiment van Gemeinsames Leben' de schepping van een contrast-wereld, een anti-levensvorm betekende, zo houdt het mensbeeld van Nachfolge een omkering, een

anti-beeld in van de burger, die wij in de theologie van Bonhoeffer tot nog toe tegen zijn gekomen. De mens die, hoe verward en duizelend ook, 'ik' zegt, is er opgeheven. De enige binding waarvan nog sprake is, is die aan Jezus, en vrijheid duidt hier niet meer op zelfbeschikking, maar op "das Entbundensein vom eigenen Ich" in gehoorzaamheid aan de Heer (220). Navolging wil zeggen: "Absage an das eigenwillige Leben", "Befreiung von der Knechtschaft des selbstgewählten Weges" (221): afscheid van autonomie. De verscheurdheid van het denken is opgeheven in de eenvoud van het gehoorzame handelen (222); de wil - zo kenmerkend voor Bonhoeffer's vroege mensleer (223) - sterft af (224). In plaats van de zelfbevestiging treedt de zelfverloochening, het "nur noch Christus kennen, nicht mehr sich selbst, nur noch ihn sehen, der vorangeht" (225). Voor de argumentatie komt de autoriteit, voor het gesprek de prediking (226). En betekende de burgerlijke traditie voor Bonhoeffer 'grond onder de voeten'? De christen wordt hier opgeroepen om, evenals Petrus op de golven, het woord van Jezus Christus "für einen tragfähigeren Boden zu halten als alle Sicherheiten der Welt" (227). De christen die Bonhoeffer in 'Nachfolge' voor ons uittekent is ongetwijfeld, zo concluderen we, het tegenbeeld van de moderne burger (228). Hij zegt het Paulus na: '... en toch leef ik, dat is, niet meer mijn ik, maar Christus leeft in mij' (Gal. 2, 20) (229). Deze mens heeft geen deel meer aan de identiteitscrisis, waarin de burger zich bevindt. De zoektocht van het 'ik' naar het'ik', het moeras van het in zichzelf vastgelopen denken - hij is er aan ontsnapt. "Die einzige und gebotene Reflexion des Nachfolgenden geht darauf, ganz unwissend, ganz unreflektiert zu sein im Gehorsam, in der Nachfolge, in der Liebe." (230)

Maar - zo zeiden we - deze mens is een 'Gebildete'. Want laat zich het laatste hoofdstuk van 'Nachfolge' niet binnen de duitse 'Bildungs'-traditie lezen? 'Das Bild Christi' heet het, en we kennen er al een passage uit, die we hebben benut om de wijze waarop in het gezin Bonhoeffer de 'Bildungs'-idee werd verstaan, te illustreren: "Ein Mensch ist nicht ein blosses Wort, ein Gedanke, ein Wille, sondern er ist vor dem allen und in dem allen eben ein Mensch, eine Gestalt, ein Bild, ein Bruder." (231) Zoals we van Hans Weil en Thomas Mann begrepen hebben, wortelde dit beeldend denken in de theologische traditie rondom Genesis 1, 27; ging het er om de vormgeving van een "Einheit, über die rational nichts ausgesagt werden kann (232); was het hierin vooral gericht op het individu; maakte het gebruik van grote voor-beelden uit de cultuurgeschiedenis, waarbij "die Bildung des Menschen sich den Vorbildern angleichen (soll)" (233). Welnu, ook Bonhoeffer grijpt hier terug op het 'imago dei' van het scheppingsverhaal; benadrukt daarbij dat het in dit gelijkworden aan het Beeld Gods om "ein Ganzes", een "Ganzheit" gaat, die in een niet door het denken bemiddeld proces tot stand komt (234); heeft in 'Nachfolge' vooral de enkeling op het oog (235); en spreekt van 'Bildung' als ontspringend "am lebendigen Urbild", aan een "Vorbild" ter navolging (236). En terwijl we Weil het elite-karakter van de 'Bildung' hoorden benadrukken, legt Bonhoeffer de vinger bij het feit dat navolging een zaak van enkelen betreft, die er zich voor moeten hoeden hun paarlen voor de zwijnen te werpen. "Eine kleine Schar, die Nachfolgende, wird so getrennt von der grossen Zahl der

Menschen. Die Jünger sind wenige und werden immer wenige sein " (237)

Maar hoe frappant deze gelijkenis met Bonhoeffer s eigen Bildungs'-traditie ook mag uitvallen, zij wordt slechts gebruikt om deze traditie in de kern te treffen Want Bonhoeffer roept niet op tot een individuele afspiegeling van de goddelijke harmonie, maar tot een metamorfose aan de geschonden mensenzoon, de "geringste Mensch" (238) " der in Armut geborene, der Zöllner und Sünder Freund und Tischgenosse, der am Kreuz von Gott und Menschen Verworfene und Verlassene - das ist Gott in Menschengestalt, das ist der Mensch als das neue Ebenbild Gottes!" (239) Niet dat het 'imago dei -beeld van de 'Bildungs'-traditie daarmee ontkend wordt; het ligt echter voorgoed verscholen achter de val, en de mens-als-God moet zijn leven leven zonder leven te kunnen Zo eindigt Schöpfung und Fall , en 'Nachfolge kan dat alleen maar bevestigen Maar waar de eerste eindigde, zet de tweede nu in Want God schept Zich ten tweeden male zijn Beeld, nu door Zelf de gestalte van het verloren menselijk leven aan te nemen En zo wordt de sicut deus -mens, in een paradoxale dubbelheid, zowel aan als onder het kruis gedreven In Christus schept God een nieuw beeld, een nieuwe gestalte van mens-zijn, waarin de mens-als-God zowel zichzelf (in zijn verlorenheid) als zijn hernieuwde Evenbeeld Gods kan herkennen (240) Nooit meer zal dit beeld de trekken van de harmonieuze mens gaan dragen, nooit meer zal het vanuit de menselijke scheppingsdrang kunnen ontstaan Niet wijzelf 'bilden' ons in moeizame cultuurarbeid naar dit voor-beeld (het Beeld van Christus) om, maar het dringt er zelf toe in ons als gestalte te verschijnen "Christus ruht nicht mit seiner Arbeit an uns bis er uns zur Christusgestalt gebracht hat" - "von diesem Bilde geht umschaffende Kraft aus" (241) Elk ander beeld verdwijnt in dit zien op Christus Van de navolger geldt: "Sein Herz ist frei von befleckende Bildern, nicht hin- und hergezogen durch die Mannigfaltigkeit eigener Wünsche und Absichten Er ist ganz im Anschauen Gottes hineingenommen Gott schauen wird der, dessen Herz ein Spiegel des Bildes Christi geworden ist " (242) De mens in Nachfolge is een Gebildete ; maar hij is het enkel, voorzover hij zich van zichzelf en zijn cultuur onthecht heeft Niet het huwelijk, de vriendschap of het gezin vormen de plaatsen waar deze Bildung beoefend wordt, maar de kerk "Sie ist zuerst sein Ebenbild", schrijft de theoloog wiens ethiek nu vooral een *kerk*-program is, en wiens biografie getekend wordt door *kerk*strijd (243)

5 5 2 Wereldvreemd

Het Gott schauen heeft meer met ethiek, dan met mystiek van doen Levi, die Christus ziet, krijgt te horen: Volg mij' En hij stond op en volgde Hem (Mc 2, 14) Maar of het nu Levi en zijn tolhuis, Petrus en zijn netten, of de rijke jongeling en zijn bezit betreft (244), elk wiens blik gevangen wordt door Christus en de roep in de navolging verstaat, moet breken met zijn oude bestaan, treedt zichtbaar buiten de ordeningen van deze wereld (245), laat de relatieve zekerheden die hij bezit achter zich (246), en breekt met de directe natuurlijke banden die hem aan vader en moeder, broer en zuster binden (247) " . ihre Nachfolge ist ein sichtbares Tun, durch das sie

sich aus der Welt herausheben - oder es ist eben nicht Nachfolge " (248) Gelijkvormig worden aan het Beeld van Christus betekent tegelijkertijd een zichtbare breuk met de wereld De navolger is "der Welt entrissen" (249) Mystiek *is* hier ethiek Of, zoals de kernzin van 'Nachfolge' luidt: "*Nur der Glaubende ist gehorsam*, und *nur der Gehorsame glaubt*." (250) Deze gehoorzaamheid overschrijdt zichtbaar de grenzen van het burgerlijk bestaan Niet dat zij daarmee ook opgaat in dit "äusserliche Werk" (251) Maar een eerste stap mag deze grensoverschrijding wel genoemd worden

Niet wij voeren hier het woord 'burgerlijk' op Dat doet Bonhoeffer zelf (251) En hij heeft daarbij niet het oog op de mens die wij als de moderne burger hebben beschreven (252), maar grijpt nog dieper Zijn beeld van de geschiedenis zet niet in bij een 20e eeuw-van-crisis tegenover een relatief stabiele 19e eeuw; evenmin bij een wereld vóór, tegenover een wereld ná de reformatie; maar bij een Europa tijdens en een Europa na het 'corpus christianum' 'Burgerlijk' betekent hier enkel, in de romeinse zin van het woord, civiel De christen heeft zich vanaf Constantijn behaaglijk in de wereld genesteld - alsof er niet een eindstrijd woedde tussen Christus en de Antichrist, de nieuwe en de oude wereld! "Ich bleibe daher in meiner bürgerlich-weltlichen Existenz wie bisher, es bleibt alles beim alten, und ich darf sicher sein, das mich die Gnade Gottes bedeckt", laat Bonhoeffer hem zeggen, en hij moet concluderen: "Die ganze Welt ist unter dieser Gnade 'christlich' geworden, das Christentum ist aber unter dieser Gnade in nie dagewesener Weise zur Welt geworden Der Konflikt zwischen christlichem und bürgerlich-weltlichem Berufsleben ist aufgehoben." (253) De dure genade is goedkoop geworden, gemeengoed in een zich christelijk noemende wereld (254)

Bonhoeffer voltrekt nu het theologisch oordeel over de ontwikkeling die hij in januari 1934 had beschreven, "dass es im Westen mit dem Christentum sein Ende nimmt" (255): Deze wereld is rijp voor afbraak En voor de vraag naar wat dan wèl werkelijk christelijk leven is, grijpt Bonhoeffer, na het uiteenvallen van het 'corpus christianum', terug op de tijd ervoor Hij refereert met een citaat van A F C Vilmar aan een algemene christenvervolging en aan de vernietiging van de kerk (256), en hij verwijst naar de eerste eeuwen van de kerk, waarin bepaalde beroepen voor christenen waren uitgesloten Dit alleen om te zeggen dat het nog erger kan Want terwijl de eerste christenen nog de ruimte konden vinden om in hun onderhoud te voorzien, zal een volkomen anti-christelijk geworden wereld "den Christen auch diese private Sphäre beruflichen Wirkens und Arbeitens um das tägliche Brot nicht mehr überlassen" (257) Niet op de dogmatiek van de reformatie - met haar concentratie op de paulinische rechtvaardigingsleer - , maar op de ethiek van de bergrede ligt dan ook in 'Nachfolge' de nadruk Hoewel Bonhoeffer onderstreept dat de paulinische Christus van het tweede deel van het boek dezelfde is als de synoptische van het eerste (258), spreekt deze volgorde al voor zich: in het eerste deel klopt het hart van het boek (259) We kunnen daar dan ook Bonhoeffer's kritiek op de reformatiegeschiedenis terugvinden, die in haar interpretatie van Paulus de heiliging heeft losgeweekt van de rechtvaardiging, de dure genade goedkoop heeft gemaakt, en zo de grenzen tussen kerk en wereld heeft uitgewist (260) De breuk in de geschiedenis ligt echter al veel eerder:

niet bij Luther in de 16e, maar bij Constantijn in de 4e eeuw De eerste heeft het evangelie van de dure genade enkel *her*ontdekt en de kerk er aan *her*innerd (261). Zo blijft Bonhoeffer lutheraan in de erkenning dat Luther het conflict van kerk en wereld tot "den *schärf sten* Angriff (curs. fdl)" van de een op de ander heeft doen uitgroeien (262), maar hij legt de oorsprong van dit conflict in het oerchristendom, waarop hij zich in zijn bergrede-theologie opnieuw orienteert De 'Naherwartung' van de eerste christenheid niet uitgesloten (263) Het 'christelijke Westen' is voorbij. De *vroeg*-christelijke doop-catechese wordt aan de *na*-constantijnse kerk weer ten voorbeeld gesteld, want waar waakte men zorgvuldiger over de grenzen tussen kerk en wereld? En aan een niet-christelijke wereld (boven de christelijk-westerse) wordt de voorkeur van de duidelijkheid gegeven, want "Wann wurde die Welt grauenvoller und heilloser christianisiert als hier?" (264) Bonhoeffer's christen verstaat zich zo als post-christelijk (in de zin van: constantijns) en post-burgerlijk (in de zin van: romeins-civiel). En hij is daarmee dichter in de nabijheid van de pre-christelijke en pre-burgerlijke mens van het Nieuwe Testament gekomen dan ooit. Lessing's garstigen breiten Graben' van 17 eeuwen christendom wordt zomaar gedicht. Verklaart dit ook niet de indruk van een 'naïef biblicisme', die de hermeneutiek van 'Nachfolge' op ons maakt (265)?

De constantijnse christen die zich zelf verankeren wil in de wereld, benut zijn christendom om van zichzelf "einen besseren, treueren Bürger dieser Welt" te maken (266). Hij verstaat zijn arbeid, zijn zorg om onderdak reeds als zodanig als het zoeken naar het Rijk Gods, "als vollzoge dieses sich nur innerhalb jener Sorgen" (267). Het kenmerk van de ware kerk ligt voor hem dan ook in de "Bewährung in der justitia civilis" (268) Daartegenover stelt Bonhoeffer: "Nicht innerhalb der natürlichen Gegebenheiten geschieht das Christliche, sondern in dem Uber-sie-hinaus-treten. (..) Das ist der grosse Irrtum einer falschen protestantischen Ethik, dass die Christusliebe aufgeht in Vaterlandsliebe, in Freundschaft oder in Beruf, d[illegible]die bessere Gerechtigkeit aufgeht in der justitia civilis " (269) Roept de bergrede niet op tot meer-dan-het-gewone (Matth. 5, 47)? Een twee rijken-leer, waarin het onderscheid tussen persoon en ambt wordt gebruikt om de gehoorzaamheid aan Christus enkel te willen binden aan het gebied van het persoonlijke, probeert te ontvluchten aan de eis van eenvoudige gehoorzaamheid (270) Een hele navolger is niet op te delen in een halve christen en een halve burger, maar is dat eerste helemaal "ganz und gar" en "ungeteilt", zegt Bonhoeffer (271) - of helemaal niet. De opsplitsing die de moderne burger heeft aangebracht in zijn leven door zijn privé-gezinssfeer te scheiden van zijn politieke, en die op haar beurt weer van zijn religieuze activiteit, mag door de christen niet als bindend worden beschouwd. "Bin ich nicht, wo immer ich angegriffen werde, zugleich der Vater meiner Kinder, der Prediger meiner Gemeinde, der Staatsmann meines Volkes?" (272) Al leeft de christen hier blijkbaar binnen de burgerlijke ordeningen - hij is hier vader en staatsmen - hun veronderstellingen worden door hem niet gedeeld. Want hij sticht vrede, in plaats van zich tot het einde toe te willen handhaven (273); hij ziet af van geweld en overwint de boze door hem niet te weerstaan (274) Soldaat-zijn en christen-zijn verdragen zich

als vóór Constantijn, ook ná het naar hem genoemde tijdvak niet meer met elkaar (275). Behalve *militair*, behoeft ook *politiek* gezien de civiele samenleving niet op hartelijke steun van de navolgers van Christus te rekenen. Bonhoeffer laat weliswaar ook Romeinen 13 gelden, maar legt de tekst zo uit, dat het de wereld is die heerst en de christen die dient: "Nicht nach oben hin zu den Gewalthabern soll es den Christen verlangen, sondern unten zu bleiben ist seines Berufes." (276) Een christen als staatsman laat zich dus moeilijker voorstellen dan we zojuist dachten! Denkt Bonhoeffer bij de "Gewaltiger" die hij hier als overheid opvoert, niet ook meer aan Hitler dan aan Stresemann (277)? Aan zijn zijde laat zich blijkbaar geen christen denken, temeer niet omdat de laatste in elke eed van trouw een gevaar zal zien (278). En ook de *economie* zal nauwelijks door christenen kunnen worden gedragen. Weliswaar laat Bonhoeffer de christenen hier ook kopen en verkopen, handel drijven en nijverheid beoefenen, maar lang zullen ze het niet volhouden. Want liever zijn zij voorwerp van bedrog - "das der Welt Unbegreifliche" (279) - dan dat zij op hun rechten zouden staan. En al is hun het gebruik van aardse goederen niet ontzegd, wel moeten zij afzien van het verzamelen ervan (280). Veel winst zal er in elk geval niet gemaakt kunnen worden! Integendeel: "Wo die Welt Gewinn sucht, wird er verzichten; wo die Welt ausbeutet, wird er sich entäussern, wo die Welt unterdrückt, wird er sich herabbeugen und aufrichten." (281) Eerder onder de slachtoffers, dan onder de daders van het kapitalisme zullen we de navolgers van Christus hebben te zoeken. En wat te denken van een christelijk *gezin*sleven, wanneer de christen moet afzien van de dat leven dragende utopie: "das, was die Welt Glück und Frieden nennt" (282)? Wanneer de wereld de vreugde van het bestaan viert, staat de christen terzijde en lijdt. Navolgers zijn lastige gasten, bekent Bonhoeffer zelf, zij staan bekend als "Zerstörer der Familie" (283). En terecht, zouden we denken, bij de gehoorzaamheid aan een evangelie dat niet toestaat een vader te begraven of afscheid te nemen, en dat bovendien het zwaard in de huizen brengt en de zoon van de vader, de dochter van de moeder, de huisgenoten van de huisvader scheidt (284). "Christus will den Menschen einsam machen", lezen we bij dezelfde Bonhoeffer die ook 'Sanctorum Communio' had geschreven (285). En al wil Bonhoeffer zich hier niet uitspreken voor of tegen een vrijwillig celibaat omdat ook Jezus zelf daar nooit een programmapunt van heeft gemaakt, hij kan er toch niet aan voorbijgaan te constateren dat een christelijk huwelijk een geheiligd huwelijk is en "dass damit die Ehe des Jüngers etwas anderes ist als die bürgerliche Ehe" (286). Tenslotte wijzen we erop dat ook de wijze waarop de civiele maatschappij *kerk* en religie heeft georganiseerd zich niet verdraagt met het leven in de navolging. De vrijgestelde predikant belemmert eerder het uitzicht op Christus dan dat hij de weg tot Hem vrijmaakt. Zijn maatschappelijke privileges maken hem immers ongeloofwaardig. Daartegenover geldt: "Die Rechte des studierten Mannes, die gesellschaftlichen Ansprüche eines Standes haben für den, der Jesu Bote geworden ist, keine Geltung mehr." (287) Zo neemt Bonhoeffer afscheid van de eeuwenoude vereenzelviging van het ambt van predikant met het ambt van de verkondiging, kenmerkend voor de (wat Ernst Lange noemt) parochiale symbiose van christendom en cultuur (288).

Voor Bonhoeffer is deze symbiose uiteengevallen in een verloren wereld enerzijds en "der Weltfremdheit des täglichen Lebens in der Nachfolge" anderzijds (289) Deze wereldvreemdheid manifesteert zich niet enkel in het gereserveerd gedrag van de enkeling ten opzichte van de civiele ordeningen, maar organiseert zich ook als christelijke gemeente Navolging betekent heiliging en heiliging afzondering (290) Het beeld dat Bonhoeffer hier van de christelijke gemeente schetst, versterkt alleen nog maar de indruk van een onoverbrugbare kloof tussen christendom en cultuur, kerk en wereld Ekklesia - Bonhoeffer wil dit woord letterlijk nemen: christenen zijn er-uitgeroepenen (291) "Sie sind aus der Welt herausgenommen und leben in einem neuen eigenen Raum mitten in der Welt " (292) Vreemdelingen en bijwoners zijn zij geworden, een kolonie te gast in een vreemd land (293) Tegenover de civiele ordeningen plaatst de kerk haar eigen orde, haar eigen "Lebensraum" (294). Terwijl de navolger van Christus zich maar mondjesmaat kan investeren in de wereld, kan hij zich volledig kwijt in de gemeente Want daar vindt hij "volle Lebensgemeinschaft in sämtliche Lebensbeziehungen"; "völlige Gemeinschaft, die auch die Dinge und Güter dieses Lebens sich einordnen"; daar wordt de "ganze Fülle menschlicher Beziehungen ( ) umschlossen" (295) Kunnen we met recht niet van een totalisering van het christelijk leven spreken? "Es gibt keinen Lebensbereich, in dem sich das Glied dem Leibe entziehen dürfte oder wollte", lezen we, en: "Auch das profanste Tun geschieht nun in der Gemeinde " (296) De gemeente als alternatieve levensvorm

5 5.3 Een frontale aanval

Maar laten we voorzichtig zijn Spreekt Bonhoeffer niet over "die *rechte* Weltfremdheit (curs fdl)" (297)? Men kan haar dus ook misverstaan Dat zouden we bijvoorbeeld doen wanneer we wereldvreemdheid' gelijk zouden stellen aan wereldvlucht (298)

Om te beginnen worden we al gewaarschuwd, als we Bonhoeffer horen wijzen op het gevaar van een "Exzentrik christlicher Lebensformen" (299) Tevens worden we door hem op het misverstand gewezen van een verwisseling van het meer-dan-het-gewone van de navolging met een vrome levensvorm, waarin men zich radicaal en zonder compromissen afscheidt van de wereld, onder verachting en omverwerping van haar ordeningen (300) Hij zegt er weliswaar bij dat de grens tussen zo'n levensvorm enerzijds en de gehoorzaamheid aan het Woord anderzijds gemakkelijk te overschrijden is, en dat de verleiding tot een kleine verschuiving hier groot is (301) Maar toch: Bonhoeffer legt er de nadruk op dat een uiterlijk breuk met het oude bestaan als zodanig nog niet 'navolging heet "Als äusseres Tun bleibt die neue Existenz durchaus die alte; es wird bestenfalls ein neues Lebensgesetz, ein neuer Lebensstil erreicht, der aber nichts mit dem neuen Leben mit Christus zu tun hat " (302) Ook al geeft de rijke zijn bezit weg, dan nog zou hij zichzelf kunnen behouden En betekende navolging juist niet "das Entbundensein vom eigenen Ich" (303)? "Der Bruch mit der Welt ist ein vollkommener", horen we Bonhoeffer zeggen, maar op dezelfde bladzijde verzekert hij dat een christen deze breuk niet door middel van het verbreken van zijn ketenen ("weil er nach einer neuen, freien Ordnung seines Lebens und der Dinge ein un-

stillbares Verlangen trägt") kan bewerkstelligen (304) De navolging mag niet met een christelijk levensideaal, met een zichtbare deugd of habitus van de mens verwisseld worden (305). Een ethisch avontuur, een interessante afzonderlijke levensstijl - het heeft allemaal niets met christelijk leven van doen (306)

Desondanks wil Bonhoeffer van de breuk met de wereld niets af doen. Hij wijst er echter op, dat Christus haar reeds plaatsbekledend heeft voltrokken. En wel zo radicaal, dat zij -in de doop- de dood van de mens betekent (307) De breuk is daardoor evangelie, en geen wet Zij ligt niet in een ethisch programma besloten. "Der Bruch mit den Unmittelbarkeiten ist unvermeidlich", houdt Bonhoeffer vol. Maar hij vervolgt met: "Ob er sich äusserlich vollzieht im Bruch mit Familie oder Volk, ob einer gerufen wird, hier sichtbar die Schmach Christi zu tragen, den Vorwurf des Menschenhasses (odium generis humani) auf sich zu nehmen,oder ob der Bruch verborgen,von ihm allein gewusst,getragen werden muss in *der Bereitschaft, ihn jederzeit sichtbar zu vollziehen*, das ist kein letzter Unterschied (curs fdl) " (308) Het doet er dan ook weinig toe, zo horen we elders, of wij met de eerste discipelen huis en have moeten verlaten om Christus te volgen, of dat wij met Luther juist het klooster achter ons moeten laten om een roeping in de wereld op ons te nemen Want in beide gevallen wacht ons het afsterven van onze oude mens, de dood aan Jezus Christus in zijn roep in de navolging (309) In de figuur van Abraham vinden we een bijbelse illustratie van deze beide mogelijkheden in één persoon De man die uittrekt uit zijn vaderhuis ís de vader die bereid is zijn zoon te offeren. Het is dan dezelfde Abraham die met dezelfde Isaäk terugkeert, maar ondertussen heeft er wel een wending van 360°in zijn leven plaatsgehad. Midden in de wereld waar hij geleefd had, leeft hij opnieuw. "Äusserlich bleibt alles beim alten Aber das Alte ist vergangen, siehe, est ist alles neu geworden." (310) Heeft Jezus de verlamde, die Hij zijn zonden vergaf en genas, heeft Hij Lazarus die Hij uit de doden opwekte, minder liefgehad dan de discipelen? En toch riep Hij hen niet uit hun 'Beruf', maar liet hen thuis, temidden van de hunnen (311). De nabijheid van de rijke jongeling, die immers ook wel 'innerlijk wilde breken met zijn bezit, maar uiterlijk alles bij het oude laten, is een misverstand Want hij koos voor de weg van de minste weerstand, terwijl een christen in de navolging die in de ordeningen van zijn wereld wil blijven leven de moeilijkste weg kiest. Bonhoeffer is ervan overtuigd "dass es der leichtere Weg für den Christen ist, in den äusseren Bruch geführt zu werden, als den heimlichen Bruch verborgen im Glauben zu tragen" (312). Hij ontvangt toch honderdvoudig terug van wat hij verlaten heeft (313)? Bonhoeffer noemt de paradox van de verborgen breuk dan ook een *laatste* mogelijkheid voor de christelijke existentie, alleen uit te houden voor iemand die in zijn leven reeds ernst gemaakt heeft met de gehoorzaamheid aan Christus en leeft in de verwachting van zijn spoedige wederkomst (314). Het is een mogelijkheid voor de sterken, want voortdurend dreigt het gevaar van de hier ervaren nood een deugd te maken, deze moeizame weg tot een gemakzuchtige uitvlucht te verklaren (315) Zo verklaart Bonhoeffer ook de oproep van Paulus aan de Corinthiërs: 'Ieder blijve bij die roeping, waarin hij was toen hij geroepen werd' (1 Cor 7, 20 en 24) De slaaf blijve slaaf en de vrije vrije: dat laat zich alleen verstaan tegen de achtergrond van de eschatologische druk

der tijden. Niet om zich in de schepping te gaan nestelen, maar "allein darum, weil die ganze Welt ja schon aus den Angeln gehoben ist durch die Tat Jesu Christi", houdt Paulus deze aanmaning aan de Corinthiërs voor (316). "Weil diese Welt nicht reformbedürftig, sondern zum Abbruch reif ist, - darum bleibe der Sklave Sklave!" (317)

We mogen dit niet verstaan als een vorm van christelijk quiëtisme (318). Want de christen blijve op de plek waar hij zich bevindt, om midden in de wereld te getuigen van haar ondergang - en dat is wat anders dan haar aan haar lot overlaten. "Er bleibe in der Welt um des *frontalen Angriffes gegen die Welt* willen, er lebe sein 'innerweltliches Berufsleben', um seine 'Weltfremdheit' erst ganz sichtbar werden zu lassen. (...) Der Widerspruch gegen die Welt muss in der Welt ausgetragen werden (curs. fdl)." (319) Verwijst Bonhoeffer hier niet tegelijk naar het eerste deel van de 'Nachfolge' waar hij Luther ter sprake brengt, die het klooster voor de wereld verruilt, niet om haar 'gelijkvormig' te worden, maar om "den Angriff auf das Wesen der Welt" nog ernstiger te kunnen ondernemen (320)? Dàt is blijkbaar de "rechte Weltfremdheit" die Bonhoeffer op het oog heeft! Een kritisch protest, midden in de wereld. En betekent heiliging afzondering, en afzondering het scheppen van een eigen levensruimte? Deze ruimte moet echter wel op de wereld veróverd worden. Zo ontvlucht de gemeente niet de wereld, maar zo "greift die Gemeinde *mitten hinein* in das Leben der Welt (curs. fdl)" (321). De agressieve taal die Bonhoeffer in dit verband gebruikt, doet al vermoeden dat het verwijt van quiëtisme misplaatst is. De spanning in het leven van een christen wordt, wanneer hij binnen de civiele ordeningen blijft leven, hoger opgeladen dan wanneer hij ze verlaat. Zijn leven is deel van het slagveld, waarop God en duivel hun eschatologische strijd uitvechten. Dit beeld doortrekt heel de theologie van de 'Nachfolge', en alleen tegen de achtergrond hiervan laat zij zich verstaan. De eschatologie drijft de christen weer terug in de wereld, door hem medestrijder in het handgemeen van man tegen man ("Nahkampf" (322)), waartoe dit conflict tenslotte is ontbrand, te maken. *De paradox* die we daarom in 'Nachfolge' waarnemen, *tussen het blijven in èn het uittreden uit de civiele ordeningen, tussen 'quiëtisme' èn 'radicalisme', is niet te herleiden tot de inconsequente verhouding tussen het eerste (synoptische) en het tweede (paulinische) deel* - zo Hanfried Müller (323) - , *maar ligt opgesloten in Bonhoeffer's eschatologie*. Overtuigd als hij is van het feit dat de crisis van de cultuur uitdrukking is van de nabijheid van een beslissend eindconflict, is hij toch niet in staat aan te geven in welk 'stadium' zich deze strijd bevindt. Onder "Gottes Anspruch auf die ganze Welt" wil hij niet uit (324); maar evenmin kan hij "die Macht dessen, der auf Erden herrscht, des Teufels" ontkennen (325). Dit zo conflictueus gekleurde wereldbeeld dwingt hem er enerzijds toe een radicale breuk met de cultuur door te voeren, terwijl hij anderzijds en tegelijkertijd tot haar verplicht wordt. Zo staat de christen "abseits" èn "mitten in der Welt" (326). Zo is hij burger, maar van twee werelden (327).

5.5.4. De onderhouden schepping

Het vraagteken achter de titel 'Afscheid van de burger?' wordt zo

(theologisch) al wat helderder. De burger is weliswaar een verloren post, maar de christen blijft in hem 'wonen om te getuigen dàt hij dat is De christen blijft burger, de burger ten spijt Maar is dat niet wat weinig? Verdient vooral het *goed*-burgerlijke - ook theologisch - niet wat meer steun? In Bonhoeffer's biografie kon het daar tenminste wel op rekenen Welnu ook in de 'Nachfolge' is deze ondersteuning aanwezig We moeten er weliswaar naar zoeken, maar moeten we dat ook niet in de cultuurgeschiedenis van de jaren dertig zelf? Desondanks onderscheiden we in de theologie van de 'Nachfolge' een leer van de 'Erhaltungsordnungen' Bonhoeffer blijft eschatoloog, maar dat neemt niet weg dat men ook en juist als zodanig over de schepping kan spreken Over 'scheppingsordeningen' zullen we hier minder dan ooit horen Of het moest een ander woord zijn voor de "christliche Verbrämung einer dunklen sozialen Ordnung", waar we Bonhoeffer afkeurend over horen spreken (328) Maar al doet hij dat niet "weil die Ordnungen der Welt so gut wären" (329), toch roept hij op tot christelijke steun aan de overheid Wel moeten we er dan bij zeggen, dat deze naar Bonhoeffer s overtuiging eerst recht lof vanuit de christelijke gemeente verdient, "wenn es recht um die Obrigkeit steht" (330). Voor de goede verstaander zegt dat voldoende over de overheid van 1937, temeer als die ook nog als "Gewaltiger" wordt opgevoerd (331). Maar wanneer het bijvoorbeeld om belasting betalen gaat, is elk verzet tegen de overheid laakbaar, vanwege het argument dat elke tegenspraak in dit opzicht duidelijk zou maken dat het Rijk Gods met een rijk van deze wereld verwisseld zou worden (332). En terwijl we Bonhoeffer enerzijds het leven in de navolging als "völlige Gewaltlosigkeit" hebben zien karakteriseren (333), kijken we toch wel vreemd op, wanneer we hem anderzijds horen benadrukken: "Wehrlosigkeit als Prinzip des weltlichen Lebens ist gottlose Zerstörung *der von Gott gnädig erhaltenen Ordnung der Welt* (curs. fdl) " (334) Al lijkt er opnieuw een appèl op de goede verstaander gedaan te worden (heeft Bonhoeffer hier niet het oog op het overige Europa, dat tegenover een zich bewapenend Duitsland opgeroepen wordt op zijn zaak te letten, meer dan op dat Duitsland zelf (335)?) en al moeten we er naar zoeken; zij zijn er nog: de 'Erhaltungsordnungen' Hoezeer overheden ook het karakter van 'Welt' dragen, God is ook Heer van de overheden en wie hen weerstaat, weerstaat een "Setzung Gottes" (336) Al is het aan de rand en al staat hij nu in de conjunctivus en de optativus - ook in de theologie van 'Nachfolge vinden we nog een oproep aan de *overheid* tot trouw aan haar burgerlijke plicht. "Träfe vielmehr dieses Wort wirklich einmal eine Obrigkeit", zo schrijft Bonhoeffer over Romeinen 13, "so wäre es für sie in eben derselben Weise ein Bussruf, wie es in Wahrheit und hier ein Bussruf an die Gemeinde ist." (337) Een oproep? Neen het is jammergenoeg al meer: een schuldverklaring

Niet alleen de staat, ook de *economie* kan bij nader inzien in de theologie van 'Nachfolge' op meer christelijke steun rekenen, dan we aanvankelijk dachten. Want ook in dit verband spreekt Bonhoeffer breder dan enkel over de christelijke heiliging "Der die Menschen auf Erden *erschaffen* hat will ihren Leib *erhalten* und behüten Er Will nicht, dass seine *Schöpfung* verächtlich gemacht werde (curs fdl)", lezen we in verband met de bede 'Geef ons heden ons dagelijks brood (338) We hoorden eerder dat een christen in zijn 'Beruf'

een frontale aanval op de wereld uitvoert. Maar op dezelfde plaats waar we dit in 'Nachfolge' kunnen lezen, schrijft Bonhoeffer over datzelfde 'Beruf', "dass der Christ in ihm durch Gottes Güte leben (...) kann" - en dat lijkt meer op een gave dan op een opgave (339). Is er dan, behalve van kruis, ook niet van zegen sprake, waar Bonhoeffer in een eerder stadium alleen de "fröhliche Kinder dieser Welt" van hoorde spreken (340)?

En wat te denken van de burgerlijke ordening die Bonhoeffer het meest aan het hart ging, het *gezin*? "Dass einer seine Brüder, sein Volk, seine Freunde lieben solle, braucht Jesus nicht zu sagen, es versteht sich von selbst." (341) Het is waar, Bonhoeffer benadrukt hier, dat het een christen om meer-dan-het-gewone te doen moet zijn, maar, al hoeven we het dan niet te onderstrepen, mogen we het gewone daarom vergeten? Al vindt hij plaats onder diepe boetedoening die Christus alleen de eer geeft, niettemin kan Bonhoeffer spreken van een "echten Dank für Volk, Familie, Geschichte und Natur" die niet in mindering hoeft te komen op de wijze waarop hij geuit wordt (342). Er is meer menselijkheid dan de christelijke in de theologie van 'Nachfolge', al staat zij ook om het christelijke gegroepeerd. "Ist es jene Freundlichkeit Gottes, in der er gerade in Zeiten des Wachstums, des ernsten Kampfes und der Scheidung und Feinde um die Gemeinde *einen Ring rein menschlichen Wohlwollens* menschlicher Anteilnahme an den Geschicken der Gemeinde legt (curs. fdl)"?, vraagt Bonhoeffer wanneer hij Hand. 2, 47 ('... en zij stonden in de gunst bij het gehele volk ...') uitlegt (343). Moeten we hier niet denken aan de familie Bonhoeffer zelf, die met "interessierten Respekt" zijn weg in de kerkstrijd volgde? De grens tussen Christus en antichrist, vriend en vijand, liep ook in deze jaren niet parallel aan die tussen gemeente en wereld. Ook burgers in Berlijn, al maakten zij het experiment van Finkenwalde niet mee, werden theologisch in het goede kamp geplaatst. Het is de theoloog van 'Nachfolge', die van zijn familie als van een godsgeschenk spreekt (344). Heeft hij ook haar niet op het oog wanneer hij Matth. 5, 10 ('Zalig de vervolgden om der gerechtigheid wil') uitlegt? "Es ist wichtig dass Jesus seine Jünger auch dort selig preist, wo sie nicht unmittelbar um des Bekenntnisses zu seinem Namen willen, sondern um einer gerechten Sache willen leiden." (345) Jezus kende blijkbaar meer discipelen dan die in een *kerk*strijd betrokken waren.

'Nachfolge' is en blijft het boek van het 'meer-dan-het-gewone'. Maar het gewone wordt er verondersteld, soms zelfs voor het voetlicht gehaald. Bonhoeffer's hoogopgeladen eschatologie verwordt daarom niet tot kortademige apocalyptiek (346).

5.5.5. Buiten de poorten van de stad (nog steeds: solidariteit)

'Welt' - dit begrip staat in 'Nachfolge' onder een negatief voorteken. Maar zoals God deze 'Welt' niet verlaat omdat Hij haar geschapen heeft; zijn Zoon op aarde heeft gezonden; zijn gemeente er bouwt (347); zo verplicht Hij ook de christen tot haar. Zij is al uit haar hengsels gelicht, en de navolgers mogen in de zekerheid van een hemels vaderland leven. Maar zij zijn daar zó zeker van, "dass sie wahrhaft frei sind für das Leben *in* dieser Welt (curs. fdl)." (348) De ontkenning van de 'Welt' loopt zo uit op haar bevestiging.

Volk' - ook dit woord heeft in Nachfolge een nare bijsmaak De kleine schare van navolgers van Christus staat er tegenover de grote massa van het volk - en kon dit theologisch oordeel in de jaren dertig niet steunen op feitelijke waarneming? Maar niettemin klinkt het: "Jünger und Volk, sie gehören zusammen" - "Sie gehören also gerade mit ihrem Weg diesem Volk zu, sie werden *in* diesem Volk leben, *in* es hineingehen (curs. fdl) " (349)

We kunnen dit in' alleen verstaan, wanneer we de navolging niet exclusief, maar vanuit het 'voor' van de plaatsbekleding lezen. "Stellvertretend steht die Gemeinde Jesu Christi für die Welt vor Gott, indem sie nachfolgt unter dem Kreuz " (350) Zo blijft, waar de cultuur faalt en de kerk slaagt, de laatste solidair op de eerste betrokken. Al is het onder de schijn van het tegendeel, van de kleine schare van de gemeente geldt hetzelfde als van haar Heer: "Jesus war gekommen, er arbeitete und er litt um seines *ganzes* Volkes willen (curs fdl) " (351) Hoe ecclesiocentrisch klinkt het, wanneer we horen dat de navolgers van Christus lijden moeten opdat de wereld nog onder het geduld van God leven kan, en dat zij het zijn die de wereld voor het toornende gericht Gods behoeden Maar we kunnen in dit "und doch sind sie es, um derentwillen allein die Welt erhalten wird", evengoed het accent van het "um derentwillen", naar het "die Welt erhalten" verleggen (352) Ook de theologie van 'Nachfolge' drááit weliswaar om de gemeente, maar het gáát haar om de wereld. Deze uitspraak van van Ruler vinden we vervoegd en verborgen in het boek terug " die Gemeinde selbst, die aufhört zu sein, was sie ist, ist rettungslos verloren", houdt Bonhoeffer, lang voordat er van apostolaatstheologie sprake was, de kerk voor die haar betrokkenheid op de wereld verzaakt (353) God maakt immers aanspraak op de hele wereld, al klinkt vanuit de gemeente eerst de boodschap dat de aarde en haar volheid des Heren is (354) De blik van de christen is in de navolging op de hemel gericht, zegt hier de theoloog - die al even weinig meer van Harnack als van Nietzsche schijnt te weten - omdat de aarde hem te klein wordt (355) Maar in hetzelfde boek laat hij de navolger "an die Erde gewiesen sein" (356) En waar anders wordt de christen opgeroepen tot 'meer-dan-het-gewone dan *hier*! Want zoals Jezus een onweerstaanbare liefde bezat tot de geringen, de zieken en ellendigen, de vernederden en mishandelden, tot hen die onrecht lijden en uitgestoten zijn, en zo de mensen een broeder werd (357), zo worden degenen die zich laten omvormen naar Zijn Beeld ook "Brüdern aller Menschen" (358) Zij herkennen Christus in alles wat een menselijk gelaat draagt, en zien zo zijn lijden voortdurend voor ogen Daarom: "Wer sich jetzt am geringsten Menschen vergreift vergreift sich an Christus " (359) Kunnen we dan nog steeds met recht van ecclesiocentrisme spreken, temeer als we elders Bonhoeffer nadrukkelijk horen verzekeren, dat deze broeder niet alleen de broeder in de gemeente is (360)? De horizon van 'Nachfolge overschrijdt zo de grenzen van de kerk en verbreedt zich tot cultuur Zij heeft nadrukkelijk de slachtoffers van het Derde, meer dan die van het Romeinse Rijk op het oog, wanneer daarbinnen "Wer sich *jetzt* am geringsten Menschen vergreift" schuldig verklaard wordt, of wanneer de gemeente door Bonhoeffer als volgt tot zelfonderzoek opgeroepen wordt: "So prüfe sich die Gemeinde Jesu *heute*, ob sie den von der Welt Geschmähten und Entehrten ein Zeichen gegeben hat von der Liebe Jesu,

die Leben erhalten, tragen, schützen will (361) Godsdienst is immers onlosmakelijk verbonden met broederdienst, zegt Bonhoeffer, en (het is 1937) nog steeds is het niet te laat: er is ons nog steeds een broeder gegeven (362) Het kan niet anders of Bonhoeffer spreekt hier over de jood Hij is blijkbaar nu geworden, wat de arbeider een vijftal jaren geleden was: de arme Lazarus Voor hem doet de christen in Nachfolge' zijn mond open, omdat hij stom is, en hem noemt Bonhoeffer (moeten we er echt voor tot 1940 wachten, al deelt de jood hier de kwalificatie met de griek, en lijkt Bonhoeffer enkel de christen in te sluiten?) broeder (363)

Al te openlijk betuigde steun aan de wereld mogen we hier van de kerk niet verwachten De christen is geen allemansvriend, en er laat zich ook een "missverstandener Liebe zu den Menschen" onderscheiden (364) We moeten haar daarom in Nachfolge vaak achter de regels om zoeken. Bonhoeffer s solidariteit met de cultuur is er één onder de schijn van haar tegendeel "Jünger und Volk, sie gehören zusammen", citeerden we zoëven "Und doch, es wird eine Feindschaft bis ans Ende zwischen ihnen sein", zo vervolgt dezelfde passage (365) We begrijpen haar beter, als we bij 'Volk niet alleen aan Volkskirche maar ook aan Volkstum' denken (366) Zo komt de ene 'Welt' tegenover de andere te staan, zoals de jood tegenover de nazi Maar de gemeente is op beiden betrokken, zoals ook haar Heer, vanuit "der ganze Weite der Christusliebe zu allen Menschen" dat is (367) Van vijandschap spreekt alleen het volk

Onder het gezichtspunt van deze paradoxale solidariteit willen we nog één keer de eschatologische spanning waaronder Bonhoeffer in 'Nachfolge het christelijk leven heeft gezet ter sprake brengen, om daarmee te laten zien dat niet theologische inconsequentie, maar haar bij-de-tijdse systematiek verantwoordelijk geacht moet worden voor de dubbelzinnigheid van het abseits èn het mitten in der Welt , het leven binnen de grenzen van de 'iustitia civilis èn het opgeroepen zijn tot een overschrijding ervan in het meer-dan-hetgewone : het burgerschap van twee werelden, waardoor zich het leven in de navolging kenmerkt De verhouding tussen Erhaltung en eschaton, zo hebben we immers gezien, is beweeglijk, en naarmate het eschatologische conflict in hevigheid toeneemt, wordt de spanning tussen het burgerschap van de ene en dat van de andere wereld alsmaar groter Zonder dat Bonhoeffer in staat zou zijn haar precies te meten (368) De christen kan zich zo nimmer ingraven en nestelen in de ordeningen, noch hen voorgoed ontvluchten Zijn zijn tot het einde toe tot elkaar verplicht Maar hoe meer het einde nadert, des te minder houden zij het bij elkaar uit! Zo kunnen we Bonhoeffer s zwenkende verhouding tot de wereldordeningen, waarin we opgeroepen worden tot een uiterlijke breuk, alsook vermaand worden om deze breuk beslist niet te voltrekken, beter verstaan: als een aarzelende duiding van de tekenen des tijds

Dat betekent niet dat deze volledig willekeurig genoemd moet worden Want Bonhoeffer kent een criterium, dat aangeeft waar de frontale aanval *op* de wereld, *midden* in de wereld, gevolgd kan worden door een roeping *uit* de ordeningen, waarin de christen tot nog toe zijn Beruf vervuld had: "Wo der vom Leib Christi in dieser Welt beanspruchte und eingenommene Raum des Gottesdienstes, der kirchlichen Ämter und des bürgerlichen Lebens mit dem Raumanspruch

der Welt kollidiert, dort ist die Grenze erreicht " (369) Waar de christelijke gemeente niet meer haar "Raum der Verkündigung" (daarover ging het in Barmen), noch haar "Raum der Gemeindeordnung" daarover handelde Dahlem) zelf gestalte kan geven, daar komt de christen in *zichtbare* lijdensgemeenschap met zijn Heer Want nu zal hij publiek (d i : 'öffentlich ten overstaan van het Publikum (Habermas)) en zichtbaar zijn geloof moeten belijden, en zal de wereld even zichtbaar en publiek haar ware gezicht tonen (370). "Hier kommt der Christ ins öffentliche Leiden" (371), en hier verliest ook de boedelscheiding van de traditionele lutherse twee rijken-leer de greep op de geschiedenis De christen wordt door de 'Offentlichkeit', die hij tot nu toe mede gestalte had gegeven, ontkend, en "wird nun öffentlich aus dem Beruf in dieser Welt ausgestossen" (372) De eschatologische spanning ontlaadt zich in een zichtbare scheiding tussen christen en wereld - "und sie muss immer sichtbarer werden" (373) Zijn plaatsbekleding wordt nu tot lastdragen, zijn leven wordt lijden Met schande beladen wordt hij als een zondebok "aus den Toren der Stadt", buiten de muren van de polis verdreven (374) *Niet de zucht tot wereldmijding drijft de christen dus uit de stadspoort, maar de opdringende wereld zelf* (375) Navolging is 'passio passiva , de gemeente wordt "im Leiden ausgestossen" - zij zoekt het zelf niet (376). En àls de christen als burger van twee werelden dichter bij de ene (het hemelrijk) dan bij de andere (de aarde) lijkt te staan, dan komt dat niet doordat hij van de eerste staat te dromen, maar doordat hij door de laatste er in wordt gejaagd "Während Jesus ruft: selig, selig, selig, schreit die Welt: hinweg, hinweg! Ja, hinweg! Aber wohin? Ins Himmelreich " (377)

Nog steeds is in Bonhoeffer's theologie de solidariteit met de cultuur uitgedrukt Maar wat is zij van kleur veranderd! In plaats van een gevoelige fenomenologie van de moderne burger in crisis (de 'sicut deus -mens), treffen we nu een menstype aan dat in een soort anthropologia crucis' zijn gelaatstrekken ontvangt We begrijpen nu waarom De laatste oproep, de laatste waarschuwing heeft geklonken - tevergeefs Met Bonhoeffer's woorden uit een bijbelstudie in Finkenwalde: "Die Welt wird nicht besser, sondern böser ( ) Es lösen sich alle Bande und Ordnungen" (378); of met een zin uit zijn Ethik': "Die abendländische Welt ( ) wirft sich dem Nichts in die Arme, die Christen sprechen untereinander vom nahen jüngsten Tag " (379) Niet dat de *term* Erhaltungsordnung na 1933 in verkeerde handen viel, zal de oorzaak geweest zijn van het feit dat Bonhoeffer hem sindsdien niet meer heeft willen benutten maar veeleer dat de ermee aangeduide *zaak* in rovershanden overging. De overheid is een "Gewaltiger" geworden; een heel volk 'volkstümlich , zijn klasse, waar Bonhoeffer anders van had willen en mogen verwachten incluis Mogen we nog verwachten dat iemand voor cultuur openstaat, wanneer zij zich enkel nog als duits-christelijke cultuur manifesteert? Er lijkt geen onderscheid meer mogelijk tussen staat en staat', volk en volk , cultuur en 'cultuur

Zo voltrekt zich in de theologie van Bonhoeffer noodgedwongen een concentratie op de kerk Maar ook hier worden scherpe scheidslijnen getrokken Want behalve tussen gemeente en wereld, loopt er ook één tussen schijnchristenen en ware christenen, die op haar beurt gevolgd wordt door die tussen belijders en daders (380) Zo

trekt Bonhoeffer ze in zijn theologie, maar werden ze zo ook niet in de duitse samenleving van de jaren dertig getrokken? De kring van mensen van goede wil slinkt, evenals de christelijke gemeente die zij omringen ". es konnte nur noch eine kleine Schar sein, die gerade hier den Satan in der Gestalt des Engels des Lichts erkannte", schrijft Bonhoeffer in 1941 over Hitler (381) En ook in de theologie van 'Nachfolge is de navolgende gemeente nog maar een kleine schare "Die Jünger sind wenige und werden immer wenige sein " (382) Niet dat zij nu daarmee de enigen zijn, die aan God s kant staan De mensen van goede wil en de geringsten van Christus' broeders zijn er ook nog. Evenmin dat God iedere christen in het grootste lijden, dat het uit de burgerlijke ordeningen gedwongen worden met zich meebrengt, roept Want zoals de gemeente plaatsbekledend voor de hele wereld staat, zo staat daarbinnen nog een kleinere schare plaatsbekledend voor de overige gemeente, mag dragen waarvoor anderen gespaard worden (383) Maar Bonhoeffer gaat in zijn theologie tot het uiterste waartoe de solidariteit met de wereld kan leiden: "Nachfolge ist von der Welt gekreuzigt werden" klinkt het dan (384) En tot in dit laatste toe manifesteert zich de betrokkenheid op de wereld, die de Christus kruisigt Immers " auch Golgotha ist ein Stück Erde" (385) Antropologie wordt hier tot christologie, en in de fenomenologie van het mens-zijn gaat "Das Bild und die Gegenwart des Gekreuzigten" (386) de waarneming tot in de uithoeken vullen

Maar wat gebeurt er met zo'n theologie wanneer de wereld niet, zoals we citeerden, enkel slechter, maar ook beter lijkt te kunnen worden? Wanneer ze mee, in plaats van tegen valt? Wanneer de "Ring rein menschlichen Wohlwollens" niet kleiner, maar groter wordt? Daarmee zijn we inmiddels een hoofdstuk verder

HOOFDSTUK 6 BONDGENOOTSCHAP (NEW YORK-BERLIJN, 1939-1943)

We hebben het fascisme beschreven als ondergang en als apotheose van de burgerlijkheid. Maar ook het verzet ertegen wortelde even dubbelzinnig in het burgerlijke. Het vindt zijn oorsprong in het door het nazistische systeem gedeeltelijk intact gelaten burgerlijk institutioneel apparaat, op grond waarvan het nationaal-socialisme zowel van een hechte machtsstructuur in het verlengde van de partij, als van een bron van voortdurend verzet tegen een totale inkapseling verzekerd kon zijn. We signaleerden reeds het complexe bondgenootschap van kapitalisme en fascisme, van de op winst beluste bourgeois en ressentimentgeladen kleinburger. Namen als Thyssen, Bosch, Siemens, Schacht en Krupp kunnen in dit verband genoemd worden (1). Het nationaal-socialisme, hoe anti-burgerlijk in zijn ideologie, bleef kapitalistisch in zijn economie. Maar daar niet alleen. Want evenmin werd het bestuurlijke en militaire apparaat dat vanuit de republiek van Weimar het Derde Rijk binnen werd geloodsd, na de datum van 31 januari 1933 vernietigd. Integendeel, het werd overgenomen zoals het was. Dat betekende - en weer verwijzen wij naar Kühnl - dat de leidinggevende burgerlijke klassen nog steeds de steunpunten in de uitvoerende macht innamen; bedreigd weliswaar, want het minste gebrek aan loyale medewerking met het nieuwe regime werd met vervanging bestraft, maar desondanks relatief intact. Met deze continue factor wist het nazisme zowel een maatschappelijke chaos te voorkomen, alsook het gemis aan eigen capaciteiten op te vangen. De strategie van de NSDAP was niet uit op een resolute en totale vervanging, maar op een langzame doordringing - 'Gleichschaltung' - van de bestaande instituties en probeerde daartoe (niet in plaats van, maar) náást het gegeven, een nieuw bestuursapparaat op te bouwen - in SS, SD en Gestapo bijvoorbeeld - , dat het voordeel van de aanvankelijke ondersteuning door, moest bekopen met de latere competentiestrijd met het bestaande bestuurlijke systeem. "Burokratie, Justiz und Militär arbeiteten zwar mit der faschistischen Regierung bis zum Zusammenbruch im ganzen loyal zusammen, versuchten sich aber gegen solche Einflüsse abzuschirmen" - zo geeft Kühnl de houding van het burgerlijk bestuursapparaat tegenover de gelijkschakeling weer (2). En in alle drie genoemde sectoren kon zich zowel de collaboratie àls het verzet nestelen. Over het eerste hebben we het gehad toen we met Franz Hildebrandt "der allgemeinen Kapitulation der deutschen Intelligenz" ter sprake brachten (3), over het tweede - gepleegd door wat Bonhoeffer de 'kleine schare' noemde - willen we het nu hebben. Zojuist hebben we burgers genoemd, nu willen we dat weer doen. We denken aan de burgemeester Carl Goerdeler, de juristen Klaus Bonhoeffer, Hans von Dohnanyi, Rüdiger Schleicher, de militairen Ludwig Beck, Hans Oster; kopstukken uit het militair-politieke verzet tegen Hitler, dat zich voluit kon herkennen in en laat beschrijven met het woord: burgerlijk. En het is dit verzet, waarvan Dietrich Bonhoeffer (aldus Bethge) "zum engsten Trägerkreis" kon worden gerekend (4). Als theoloog, zeggen we er met nadruk bij, want dat is hij ook na 'Nachfolge' gebleven. Als bewijs mag het boek gelden waaraan hij tijdens zijn verzetsperiode, vanaf 1939 tot aan zijn gevangenname in 1943, is blijven werken en dat, ofschoon fragment gebleven, zo'n eenheid bleek te bezitten dat het onder de ene titel 'Ethik' postuum door

Bethge kon worden uitgegeven.

In dit hoofdstuk willen we allereerst een schets leveren van het duitse verzet tegen Hitler, met name voorzover het 'burgerlijk' genoemd kan worden. Vervolgens zijn we benieuwd naar Bonhoeffer's aandeel en positie erin. Tenslotte willen we ons wenden tot de gevolgen van dit alles voor zijn theologie, de 'Ethik' in het bijzonder.

6.1. Burgerlijk verzet

Het is onmogelijk van het verzet te spreken. Want hoe laten zich vormen van passieve (emigratie, het vragen van ontslag, het hulp bieden aan vervolgden, het weigeren van werk, het weigeren van een eed, enz.) èn actieve weerstand (waarin het regime in zijn geheel en als zodanig voorwerp van verzet is en men daadwerkelijk aan een alternatief werkt) allemaal in dit ene begrip onderbrengen? G. van Roon heeft dat gedaan, maar hij had er meteen een heel boek voor nodig (5). Wij richten onze aandacht hier op die vorm van verzetsplegging die zich tot in zijn laatste, meest vergaande vorm - de gewelddadige - heeft geradicaliseerd en waaraan ook Dietrich Bonhoeffer deel heeft gehad. Want ook Bonhoeffer's afzien van het partijlidmaatschap, het uitspreken van zijn rede 'Der Führer und der einzelne', zijn actieve deelname in de kerkstrijd, enz. betekende allemaal 'verzet'. Maar wij zien hier geïnteresseerd in zijn verzet, vanaf het moment waarop hij op de hoogte was van de plannen voor een staatsgreep tegen Hitler, en hij actief werd betrokken bij de voorbereidingen van een 'daarna', tot en met het ogenblik waarop hij vanwege zijn medeplichtigheid aan een samenzwering tegen Hitler werd gearresteerd (6).

Wie pleegden dit verzet en in welke kring raakt Bonhoeffer als deelgenoot betrokken? Op het eerste gezicht een bont mengsel van mensen, meest verenigd in kleine groepen zonder veel onderling contact, met verschillende achtergronden en maatschappelijke posities (7). "The opposition is based on members of the State Administration, the State Police, former Trade Union chiefs, and higher Officers in the Army." - tot meer eenheid weet de bisschop van Chichester, na een gesprek met Schönfeld en Bonhoeffer in Stockholm in 1942, het verzet niet te herleiden. Zijn beide zegslieden, die van elkaars komst niet wisten omdat ook zij tot verschillende groepen in het verzet behoorden (8), konden ook over de omvang niet met eenduidigheid spreken: "It is impssible to tell the number of the opposition." (9) Ook Rasmussen moet tot uiteenlopende sociale, geografische en intellectuele achtergronden concluderen, maar weet desondanks toch een portret van het duitse verzet te tekenen. Hij constateert dat een onevenredig aantal van de deelnemers eraan afkomstig was uit het aristocratisch en grootburgerlijk milieu van het christelijk Pruisen (10). Ook de historicus Mommsen spreekt van een relatief homogene sociale structuur, zodat ideologische verschillen - zoals die tussen 'burgerlijk' en 'socialistisch' - of het onderscheid tussen civilist en militair uiteindelijk weinig betekenden: ook de officieren behoorden immers voor het merendeel "zum bürgerlichen 'Honorationentum' im besten Sinne des Wortes" (11). Het punt waarop bisschop Bell in 1942 de veelkleurige oppositie dan ook weet te verenigen, is het feit dat al deze mensen "key men" in de duitse samenleving zijn, die zich onder

Hitler op "key positions everywhere" bevinden (12); een elite van hooggeplaatsen in het relatief intact gebleven burgerlijk bestuursapparaat. Adel en burgerij, militair en civilist - zij vonden elkaar op dezelfde plek: 'Oben'.

Niet dat we hiermee de onderlinge ideologische verschillen tussen de deelgenoten aan het verzet willen verdoezelen. Want al was geen militair in het verzet militairist, en dacht geen edelman er nog feodaal, dan nog kon men er zo'n breed scala van motieven en maatschappijbeelden ontmoeten, van reactionair en autoritair tot socialistisch en democratisch, dat het verzamelwoord 'burgerlijk' alléén nog weinig zou zeggen (13). Maar - en daar gaat het ons hier nu om - ook niet niets. Dat bijvoorbeeld de militair Claus Graf von Stauffenberg - de man van de 20e Juli 1944 - een artistiek zeer begaafd man is geweest; eerst architect wilde worden en later musicus; nog als militair antieke teksten las; zijn adel niet als privilege maar als verplichting beschouwde (14), verbindt hem evenzeer met de 'Bildung' van de familie Bonhoeffer, als het burgemeesterschap van Carl Goerdeler in de lijn ligt van hun grootburgerlijkheid. En Ludwig Beck, na zijn aftreden in 1938 als motor van het militair verzet te beschouwen? Hij deed meer aan een geleerde dan aan een generaal denken (15). Hoe militaristisch is de militair die, zoals alle bij het verzet betrokken officieren, een uitgesproken hekel aan geweld heeft (16)? "Krieg und die Mittel der Gewaltsamkeit fanden ihre Begrenzung als ultima ratio , sie galten aber nicht als prima ratio", schrijft Rauschning, en hij geeft daarmee aan dat hoewel men samen deelnam aan een oorlog en daarbij aanvankelijk aan de zelfde kant van de frontlijn stond, men toch hemelsbreed verschilde van de fascist, voor wie geweld het grondbeginsel van zijn wereldbeschouwing was (17).

Trad de soldaat die uit de nationaal-socialist opstond niet "das Bürgerlich-Bewahrende", kenmerkend voor de pruisische officier, met zijn laarzen plat (18)? Met heimwee horen we Rauschning - zelf zoon van een westpruisisch grootgrondbezitter en tot aan 1934 nauw bij de nationaal-socialistische beweging betrokken - het verdwijnen van officiersdeugden als betrouwbaarheid en zakelijke ernst vermelden. Hij betreurt het bovendien dat prestatie en beroepsarbeid in het leger op steeds minder waardering mogen rekenen. Hij noemt de namen van Graf von Schlieffen, "ein Mann höchster geistiger Art", en van von Seecht, "geistvoll, klassisch gebildet", en signaleert de opkomst van een slag officieren vol van "Verachtung bürgerlicher Normen", die in hun binnenste hun superieuren als "alte bürgerliche Herren" verwensen (19). De nazi-soldaat heeft gelijk: hij wordt door Rauschning enkel als 'landsknecht' aangeduid, terwijl de oude officier voor hem altijd een 'heer' is (20). Of mogen we zeggen: de nazi een boer en de officier een burger? De deugden die hier als typisch 'militair' worden opgevoerd, zouden althans net zo goed als 'burgerlijk' kunnen worden omschreven. Niet toevallig ziet Rauschning zelf - die zich ook wat betreft zijn eigen afkomst in de pruisische traditie thuis kon voelen - zich in 1934 (hij is tot dan toe president van de senaat van Danzig) genoodzaakt met Hitler te breken, wanneer hem de ogen open gaan voor diens 'alles-of-niets'-politiek, "das völlige Fehlen eines Organs meinetwegen 'bürgerlicher' Ratio " (21). Wat hij onder deze redelijkheid verstaat, blijkt aan het slot van zijn boek

(dat oproep en waarschuwing ineen wil zijn), waar hij als voorwaarde voor een alternatieve politiek te berde brengt: "Mässigung, das war das Geheimnis einer möglichen europäischen Lösung." (22) Over burgerlijkheid gesproken! Geen wonder dat de Bonhoeffers en de von Wedemeyers, 'gebildete' academici en pommerse landadel, zo goed met elkaar overweg konden, omdat ze zoveel van hun eigen traditie in die van de ander konden terug herkennen (23). Maar we hebben genoeg gezegd om te kunnen concluderen, dat het militaire anti-fascisme van het duitse verzet tegen Hitler niet enkel ondanks, maar mede dankzij Pruisen tot stand kon komen (24). En dat voorzover men zich als 'burgerlijke' elite kon beschouwen, die haar waarden door de nieuwe soldatencultuur in de wind zag slaan. Wanneer men in verzet kwam, dan op grond van deze burgerlijkheid; ook al droeg men een uniform en sprak men van 'militaire' deugden.

'Burgerlijk' verzet. Al zegt men hiermee nog niet veel en geeft men op zijn minst een wazig beeld van het duitse verzet wanneer men het hierbij laat - en er bijvoorbeeld niet bij zegt dat het ook 'conservatief' en 'elitair' geweest is - we zeggen hiermee niet niets. Want kunnen we met behulp van dit woord (burgerlijk) ook niet de dubbelzinnigheid, die de verhouding tussen oorsprong en motieven van het verzet enerzijds en die van het nazisme anderzijds kenmerkte toelichten, net zoals we van een ondergang èn van een apotheose moesten spreken toen het om burgerlijkheid en fascisme ging? "Die Mehrzahl der Angehörigen des deutschen Widerstandes entstammten selbst den fragwürdigen Traditionen bürgerlichen Denkens, die unter Hitler zu katastrophalen Konsequenzen führten", lezen we bij Schmitthenner en Buchheim (25). Het sprak dus allerminst vanzelf dat het adjectief 'burgerlijk' in Duitsland aan het substantief 'verzet' zou worden verbonden, integendeel. Zo wil Rasmussen dan ook geen partij kiezen tussen Shirer enerzijds, die beweert dat de pruisische waarden geleid hebben tot hun pervertering in het fascisme, en von Schlabrendorff - zelf pruisisch officier en actief in het verzet - anderzijds, die dezelfde waarden juist als bron van verzet tegen Hitler beschouwde. Hij wijst op de "Confluence of Values" waardoor het verzet gekenmerkt werd, en die de samenzweerders noodzaakte zowel tegen de nazi-ideologie als tegen veel van hun eigen traditie in opstand te moeten komen (26). Niet iedereen was er dan ook al vanaf 1933 bij, zoals wel Hans von Dohnanyi, en niet voor iedereen, zoals wel voor hem, was het van meet af aan duidelijk dat nationaal-socialisme en "Rechtlichkeitsinn und Anstand" zich niet met elkaar verdroegen. Plicht, vaderlandsliefde, orde en gehoorzaamheid - zowel aan de fascist als aan de burger appeleerden deze waarden (27). Kon men bovendien, behalve moreel, ook politiek niet instemmen met Hitler's afwijzing van het vernederende 'Versailles', zoals men militair met zijn program van herbewapening uit de voeten kon? Van hier was het nog maar een kleine stap naar instemming met de inname van het Rijnland en de annexatie van Oostenrijk (28). Het gealliëerde wantrouwen tegen het 'andere Duitsland' van het verzet had tot ver in de oorlog goede gronden. Want was dit Duitsland zelf wel zo anders dan het ene? De oppositionele generaals wilden aanvankelijk wel de oorlog beëindigen, maar niet verliezen (29). Niet dat Hitler oorlog voerde bracht menigeen in verzet, maar dat hij het zo gewetenloos en roekeloos deed. En als militair was men blijkbaar behalve burger ook sol-

daat, als we bij Ulrich von Hassel in zijn dagboeken lezen dat veel generaals veel eerder 'neen' gezegd zouden hebben, als hen maar een bevel van bovenaf zou zijn opgelegd (30) Geen wonder dat het verzet eerst zo laat effectief kon worden, en dat Dietrich Bonhoeffer het juist een dwingende reden voor civiele *burgers* achtte zich aan te sluiten bij het verzet, omdat de militairen zo traag waren (31)

Niet de emmers troebel water vol ambivalente burgerlijke traditie, maar de druppel burgerlijk fatsoen die hen deed overlopen, is verantwoordelijk te stellen voor het moment dat men aarzelingen overwon en tot handelen kwam. "Ihre innere Abwendung vom national-sozialistischen System war zunächst weniger eine Frage politischer Gesinnung als vielmehr eine Frage des persönlichen Stils; die leichtfertige und zynischer Verletzung bis dahin üblicher gesellschaftlicher Formen durch die national-sozialistischen Amtsträger auf allen Stufen musste um so abstössender wirken, als sich dies mit Unfähigkeit und Korruption verband", schrijft Mommsen over de mensen van het duitse verzet (32) Al kon men instemmen met sommige van Hitler's doelstellingen, men verafschuwde de middelen (33) Niet het *autoritaire* in de nazi-beweging stond hen die 'Oben' zaten zo tegen (de duitse burger wist wat 'gezag en de duitse militair wat 'bevel' betekende, en zo wisten ze beiden wat gehoorzaamheid' inhield), maar het *parasitaire* element in dit onfatsoen en deze smakeloosheid van Unten (34)

Zo verhielden zich in het verzet fascisme en burgerlijkheid als Unten' en 'Oben' Maatschappelijk - maar ook ideologisch Want ook al kan elk verzetswerk dat tijdens de tweede wereldoorlog is gepleegd, het werk van een elite genoemd worden (35); al leek het duitse verzet als het ware gepredisponeerd tot een elitaire samenstelling van zijn deelnemers, doordat in het 'Grote Tuchthuis' dat Duitsland vanaf 1933 was arbeidersorganisaties tot machteloosheid waren gedoemd en het merendeel van de arbeiders, sinds de onder Hitler verkregen werkgelegenheid, niet meer massaal als instrument van verzet kon worden ingezet, zodat de oppositie een zaak van heren zonder volk moest worden, gedragen door die sectoren uit de samenleving, die minder dwingend in de totalitaire greep van de partij lagen, zoals (vooral) het leger (36); al hoeden we ons voor een pejoratief gebruik van het woord 'elite' (37) - ook al leggen we ons van al dit genoemde rekenschap af, dan nog blijft de opmerking van Rasmussen geldig dat "the elitist suspicion and distrust of the masses was present *before* Hitler's consolidation of support" (38) M.a w : voor er feitelijk sprake was van een elite, beschouwde men zich reeds als zodanig. Nu hebben we al kennis gemaakt met de weinig democratische gezindheid van het duitse Bildungsbürgertum' en hoeft ons de combinatie van 'burgerlijk' en 'elitair' dus niet te verwonderen (39) "Ein beträchtliches Teil von ihnen besass kein inneres Verhältnis zur Demokratie", horen we over de betrokkenen in het verzet zeggen, maar hetzelfde hadden we ook al geconstateerd van de Gebildete in de republiek van Weimar (40). Men voelde zich als "bedreigde 'Bildung " - en of men zich nu 'conservatief' of 'liberaal noemde doet er in dit verband niet toe - weinig op het gemak in het 20e eeuwse Duitsland, zodat, wanneer men tot een keuze zou worden uitgenodigd men de voorkeur aan dat van de 19e eeuw zou geven Hoewel in politiek opzicht de datum 31 januari 1933 voor deze

voor deze burgers een breuk betekende, vormde zij cultureel gezien de overgang van de ene massacultuur naar de andere. "In their *rage du nombre*", aldus de verzetsman Rudolf Pechel in een uitspraak waarin 'nationaal-socialisten' evenzo goed 'democraten' hadden kunnen heten, "the National Socialists replaced the principle of quality with that of quantity. This went so far that a high number in anything was regarded as a major Nazi achievement. We remained attached to the principle of quality." (41) Het 'Bildungsbürgertum' bleef wat het was: hoeder van de duitse cultuur. Maar terwijl men zich in de republiek van Weimar enkel als 'culturele elite' had verstaan en zich in politiek opzicht loyaal tegenover de democratie had opgesteld (42), voelde men zich na haar nederlaag in deze loyaliteit beschaamd, en - politiek geactiveerd en uitgedaagd - dacht men behalve cultureel nu ook politiek in termen van elites. Was 1933 niet het eindpunt van 1919? Liep democratisch spel niet uit op totalitaire ernst? Al klonk het begrip 'volk' in het ene geval wat vriendelijker dan het andere, na 1933 schoven beide betekenissen ineen. En over één van de 'progressieve' vleugels in het politiek-militaire verzet, de 'Kreisauer Kreis', schrijft Mommsen: "Das nationalsozialistische Regime bildete für sie den Endpunkt einer Entwicklung, die durch die Entstehung der Massengesellschaft und den Verlust der persönlichen Werte wie der sittlichen und christlichen Tradition des abendländischen Europa bestimmt war." (43) De diagnose die men hier stelde - een gebrek aan leidende persoonlijkheden - leverde meteen ook de therapie. ""Das deutsche Problem", aldus Steltzer in 1944, "ist ausschliesslich eine Führungsfrage". Niet dat er in Duitsland een 'Führer' bestond, vormde het probleem, maar dat de verkeerde aan de macht was (44). Maar waarom deze aristocratie nog steeds 'burgerlijk' genoemd? Behalve het feit dat de beslissingsstructuur in het verzet zelf, ondanks het negatieve oordeel over de 'westerse' democratie, democratisch van opzet was in die zin dat er geen beslissingen genomen werden zonder instemming van alle betrokkenen (45), moeten we erop wijzen dat het verzet het in zijn elite-begrip nimmer meer (uitzonderingen als Popitz en Hassel daargelaten (46)) opnam voor een gepriviligeerde adel en een feodale structuur, maar dat men, zoals Walter Struve het noemt, dacht vanuit een "open-yet-authoritarian elite". 'Open', omdat, al is de politieke macht hier geconcentreerd gedacht in een paar handen en heeft de massa geen invloed op de genomen beslissingen, de recrutering van deze elite niet voorbehouden is aan één bepaald segment uit de samenleving, maar open staat "to capable man regardless of their origins, class, status, race or religion" (47). Nog steeds wordt hier dus burgerlijk 'mens' gezegd, en al is men op duitse bodem, men kan een associatie met de amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring van 1776 niet onderdrukken. Opnieuw: over burgerlijkheid gesproken!

Dat deze elite niet enkel cultureel, maar ook politiek teruggreep op de 19e eeuw, wordt duidelijk wanneer men de wijze waarop men zich de na-oorlogse wederopbouw van Duitsland voorstelde beziet. Want waar kon men een bruikbaar politiek concept vinden, dat niet bij voorbaat al door de geschiedenis in het ongelijk was gesteld? "Wir müssen uns neu besinnen", zei Trott na januari 1933 (48). Maar het zou in de eropvolgende jaren blijken, hoezeer deze nieuwe bezinning uit oude bronnen putte. Tot vóór 1870 zelfs, moet

de duitse burger terug in zijn zoektocht naar een nieuw politiek fundament Want had 1870 niet tot 1914 geleid, zoals 1919 tot 1939? "Die Verfassungspolitische Entwürfe des Widerstandes griffen daher auf die Traditionen des 19 Jahrhunderts zurück", schrijft Mommsen, die ook Carl Goerdeler opvoert en "des von ihm als 'glücklich' empfundenen 19 Jahrhunderts (49) De sociale utopie voor een Duitsland van vlak 'daarna' was doortrokken van de traditie van ver 'daarvoor' Men kan niet anders dan de smeltkroes van ideeën die in het duitse verzet ontwikkeld werden als 'conservatief' betitelen (50) Binnen dit ene conservatisme laten zich weliswaar accentverschillen onderscheiden; zozeer dat men pas nader tot elkaar kwam toen het te laat was: in de gevangenissen en concentratiekampen, na het mislukken van de aanslag van 20 juli 1944 (51). Eerst in 1943, en dan enkel onder de druk der omstandigheden, komen de naar Carl Goerdeler en resp. naar het landgoed van Helmuth Graf von Moltke genoemde beide hoofdgroepen uit het duitse verzet, de Goerdeler en de Kreisauer Kreis tot de nauwere samenwerking, die uiteindelijk in de mislukte aanslag van 20 juli 1944 heeft geresulteerd (52) Rasmussen spreekt over "a crisis of political direction" die het duitse verzet kenmerkte, en wanneer men de Kreisauer Graf York de voorstellen van Goerdeler als "Reaktionär" hoort betitelen, en omgekeerd deze de Kreisauers als "Salonbolschewisten" hoort omschrijven, kan men zich daar iets bij voorstellen (53). De tweespalt die ook Dietrich Bonhoeffer (hij behoorde tot de kring van Goerdeler (54)) kende: lid te zijn van de jonge generatie èn zich verplicht te weten tot de burgerlijke traditie, kenmerkte ook het duitse verzet, dat door het generatieverschil tussen de jongere, in de duitse jeugdbeweging wortelende groep van Moltke, York, von Trott e a. enerzijds en die rondom de oudere Goerdeler gegroepeerde anderzijds uiteengescheurd werd (55) Maar desondanks vertoont het maatschappijbeeld, dat zich uit de voorstelling van het duitse verzet over een na-oorlogse wederopbouw laat distilleren, toch zoveel eenheid dat van een zekere consistentie kan worden gesproken (56).

In de eerste plaats wijzen we op het *personalistische mensbeeld*, dat de kern van de maatschappijopvattingen van het burgerlijk verzet uitmaakte Het ging er in een na-oorlogs Europa om, "den Kern persönlicher und menschlicher Integrität, d.h. die Autonomie des Menschen im Massenzeitalter zu bewahren" (57) Mommsen verwijst naar een Denkschrift' uit de kring van de Kreisauers, waarin de overwinning op de "Vermassung" de basis zou moeten vormen voor een hernieuwde opbouw van de europese statengemeenschap, en waartoe een bewustzijn zou moeten worden geschapen "das den Wert der Persönlichkeit und das Vorhandensein einer freien Individualsphäre bejaht und gleichzeitig gliedhaft verbindet mit einem natürlichen Gemeingefühl" (58) Tussen het liberale 'westerse' individualisme en het 'bolsjewistische' collectivisme door, zou zo een derde weg kunnen worden begaan in een maatschappijordening, waarin "die gemeinschaftsgebundene Person" centraal zou kunnen staan (59) De door het 'Bildungsbürgertum ontworpen defensieve tegenstelling tussen 'Gemeinschaft' en Gesellschaft' wordt hier omgesmeed tot offensief alternatief (60) En opnieuw werd er gedroomd van een "freie und in sich ruhende Persönlichkeit" (61) en een economische en politieke structuur die in staat zou zijn de negatieve uitwassen van de moderne indus-

triële maatschappij in te dammen (62). De Bonhoeffer van 'Sanctorum Communio' kon zich in dit gezelschap weer thuis voelen.

Te meer omdat dit personalisme door het *christelijk geloof* werd gevoed. Want industrialisatie betekende voor het burgerlijk verzet behalve 'massa' ook 'secularisatie' (63). Het Stockholm-memorandum van bisschop Bell zegt niets te veel wanneer het, na de kopmannen van het verzet te hebben opgesomd, toevoegt: "All the above are said to be strong Christian characters." (64) En wanneer we bij Rauschning lezen: "In der führende Generalität war das Christentum das unzweifelhaft gültige Fundament" (65), begrijpen we van Roon ook beter als hij vermeldt dat (naast de Gestapo-praktijken) het de anti-kerkelijke houding van de nazi's is geweest, die onder de officieren onrust zaaide (66). Of het nu de kring rondom Goerdeler of die rond Kreisau betrof: zoals de eerste het christelijk geordende gezin als kern van het staatkundig leven opvoerde (67), zo hoopte de laatste op een algemeen christelijk reveil, waarin de mens zich weer van zijn transcendente bindingen bewust zou worden. Een terugkeer naar het mensbeeld, dat naar hun inzicht vóór het uiteenvallen van het christelijk avondland door secularisatie, individualisme, liberalisme en kapitalisme, een afspiegeling van de werkelijkheid was geweest (68). Niet dat men weer naar een kerkelijk-dogmatisch gebonden christendom terug verlangde, maar als antwoord op het nazi-nihilisme hoopte men (met Thomas Mann) op een solide zedelijke religieuze basis onder de duitse en europese cultuur, die door het christendom gegarandeerd kon worden (69).

Secularisatie en industrialisatie, dat betekende samen ook: cultureel materialisme en maatschappelijk antagonisme. Met het één wees het burgerlijk verzet ook het ander af, en stelde het zichzelf een *organisch maatschappijbeeld* voor ogen waarin voor klassetegenstellingen (gebaseerd op materiële belangenconflicten) geen plaats meer zou zijn (70). Was ook hier het heimwee niet vermomd als sociale utopie? Liep de verzetselite hier niet in dezelfde val als waarin (volgens Walter Struve) de culturele elite al sinds 1890 was gelopen, door terug te verlangen naar een cultuur onder vóór-industriele condities (71)? Men moet voorzichtig zijn dit al te snel en voortvarend te concluderen voor een beweging waarvan industrieel adviseur Carl Goerdeler en vakbondsleider Wilhelm Leuschner deel uit maakten. Ook de opbouw van de economie was voorwerp van deskundige discussie, waarin de opvattingen tendeerden van een vrije economische sector enerzijds (zo Goerdeler) naar een staatsgeleide volkshuishouding anderzijds (zo de Kreisauers) (72). Gemeenschappelijk bleef echter de afwijzing van een in steden geconcentreerde, anonieme massa-industrie en de voorkeur voor het voeren van een actieve middenstandspolitiek, waarbij het isolement van het land tegenover de stad zou zijn opgeheven (73). Ook deskundigen hadden heimwee. "Bei allen Gruppen verknüpfte sich eine neo-romantische Idealisierung des 'natürlichen Landlebens' mit einem organizistischen Gesellschaftsbild." (74) En zoals men in de economie het ambacht prefereerde boven de lopende band, zo gaf men in de politiek de voorkeur aan de monarchie boven de republiek en verkoos men liever van 'staatsman' dan van 'politicus' te spreken (75).

Dat een *niet-domocratische staatsstructuur* tijdens de overgangsfase na een staatsgreep zonder 'volk' met het oog op de onbetrouw-

baarheid van datzelfde volk de horror vacui' zou kunnen verminderen en met het oog hierop het overwegen waard zou zijn, moet gezegd worden (76). Maar dat men haar geenszins van tijdelijke, maar van definitieve aard wilde doen zijn, ook Of men nu de staat (zoals Moltke) 'typisch' burgerlijk enkel als middel opvatte, of ook (meer in de duitse lijn, zoals Beck) als doel in zichzelf (77) in alle 'Verfassungspläne' die door het verzet zijn ontworpen, overheerst de tendens om het type van de notabele: de onafhankelijke, sociaal geïntegreerde en maatschappelijke gerespecteerde, verdienstelijke burger een ereplaats toe te kennen (78) Tot het dubbel kiesrecht voor de Familienvater' toe! Het is alsof men een eeuw terug ziet We hebben zo even met Rasmussen gewezen op de divergentie van politieke opvattingen in het burgerlijk verzet. Nu moeten we met dezelfde auteur nog verder gaan, en spreken van "The Lack of Political Vision (curs fdl)" (79). We hebben al gewezen op de lege handen die de deelnemers aan het duitse verzet met elkaar deelden, wanneer het ging om een nieuw bruikbaar politiek model binnen de duitse verhoudingen En ook op het heimwee naar de vorige eeuw om die handen weer te vullen Nu moeten we er aan toevoegen dat de handen die ze hadden, links stonden voor het praktisch handwerk van de politiek, dat eist dat het wenselijke gecombineerd moet worden met het mogelijke Mommsen signaleert het opvallende gebrek aan parlementariërs in het verzet, en het relatief grote aandeel van hen die geen deel hadden gehad aan de republiek van Weimar en latente, ja open tegenstanders van haar politieke structuur waren geweest (80) Voeg daarbij nog de psychologische voorwaarden waaronder dit verzet zich moest organiseren: een verloren binding met het 'volk', een toenemend wantrouwen, tenslotte zelfs afwijzing in het buitenland - en men verkrijgt het beeld van een introverte elite die, hetzij ronduit conservatief (Goerdeler), hetzij sociaal-utopisch (Kreisauers), de aansluiting miste bij de politiek-culturele realiteit, zoals die zich in de eerste decennia van de 20e eeuw in de westerse wereld had ontwikkeld (81). Niet dat daarbij de crisis van de burger werd ontkend - integendeel. De cultuuranalyse van het verzet loopt direct over in cultuurcritiek, daar waar men door het 'Massenzeitalter' de kern van de menselijke identiteit (het 'ik') ziet desintegreren Maar dat de crisis met middelen zou moeten worden bestreden, die deze crisis zelf hadden opgeroepen (een autoritair, europacentrisch maatschappijbeeld (82)), deed het bij voorbaat tot mislukken gedoemd zijn, hoezeer men ook (achteraf sprekend) het gevaar loopt het feitelijk verloop van de na-oorlogse geschiedenis tot normatieve maatstaf voor de denkbeelden van dit verzet te verheffen.

Het duits-burgerlijk verzet is een verzet van 'Gebildeten' geweest: eenzame denkers Eenzaam, niet alleen voorzover het de psychologische voorwaarden van en de omstandigheden waaronder het verzet gevoerd moest worden betreft. Maar ook voorzover zijn ideologische wortels door de geschiedenis tot randverschijnsel werden gedegradeerd En dat al sinds Weimar (83). Maar eenzame denkers, dat vooral Bijna zou men met Rasmussen van een papieren verzet spreken als men de memoranda-vloed waaronder het zichzelf heeft bedolven in ogenschouw neemt, en als men er maar (met Rasmussen) aan toevoegt, dat dit niet het enige verzet geweest is (84) Dit ideologische verzet was ongetwijfeld noodzakelijk: een verantwoord politiek alterna-

tief moest klaarliggen, wilde niet na een staatsgreep de ene chaos de andere opvolgen. Hier besefte m.n. de burger zijn verantwoordelijkheid (85). En zou men ooit geloven dat er verzet zou zijn geweest wanneer het niet gedateerd zwart op wit stond? Al was het papieren verzet, het borg wel zoveel gevaar in zich dat het Dietrich Bonhoeffer tenslotte fataal zou worden (86). Maar, zo willen we wanneer dit alles gezegd is, vragen: vormde het behalve een voorwaarde ook niet een belemmering voor het welslagen van het verzet? Had dit laatste, naast een gedegen voorbereiding en een nauwgezette morele en religieuze verantwoording, ook niet vooral een gok van 'God zegene de greep' nodig, ook al gold het hier een stáátsgreep? Voor een revolutie zijn denkers en planners onmisbaar, maar wanneer men haar aan hen overlaat vindt er nooit een revolutie plaats. "The contemplative, meticulous character of the work of those men", schrijft Rasmussen - en wij mogen dit 'meticulous' best met 'pietluttig' vertalen- "must be reckoned an indirect cause for the failure of the resistance." (87) En opnieuw kreeg Heinrich Heine ongelijk met zijn uitspraak, dat in duitsland de gedachte aan de daad vooraf zou gaan, gelijk de bliksem aan de donder (88). De 20e juli 1944 kwam tien jaar te laat - en mislukte. Dezelfde 'Bildung' die ten grondslag lag aan de weerzin van de generaals tegen Hitler, zorgde er mede voor dat de aanslag op hem keer op keer mislukte (89). Een groep "Kriegsprofessoren" - zo werd de oude legerleiding in nazi-kringen minachtend genoemd (90). Deze anti-fascistische deugd werd in het verzet een nood. Teveel strategen, te weinig tactici, teveel morele scrupules, te weinig politieke daadkracht. Al zag men tenslotte de morele noodzaak in van het middel waarvan enkel de tegenstander gebruik maakte: geweld; het was tenslotte en niet eerder. Hoewel de bezwaren tegen geweld niet uitsluitend van ethische en godsdienstige aard zijn geweest, maar ook van politieke (vreesde men niet voor een nieuwe dolkstoot-legende, waarbij een dode Hitler nog gevaarlijker zou zijn dan een levende?), overwogen toch de eerste (91). En al was men er tenslotte toe bereid, dan nog wist men niet goed raad ermee. Dietrich Bonhoeffer was niet de enige deelnemer aan de voorbereidingen van een gewelddadige samenzwering die geen verstand van springstoffen had (92). En omgekeerd: degenen die wel het pistool en het dynamiet wisten te hanteren - de militairen - werden, hoe meer ze in de gelegenheid werden gesteld de daad bij het woord te voegen, geplaagd door morele scrupules (93).

In de samenvatting van zijn boek, waarin Rasmussen een schets heeft geleverd van het indrukwekkende morele profiel van het politiek-militaire verzet, concludeert hij, dat dit hoogstaande morele gehalte van de deelnmers zowel motief tot, als ook oorzaak van het mislukken van het verzet is geweest. Deze burgers en militairen waren filosofen, geen activisten, denkers en geen doeners, zij dachten na over vuile handen, maar maakten ze te weinig (94). Rasmussen sluit af met een woord van Bonhoeffer, dat hij achteraf slechts als een dodelijke vergissing kan beschouwen: "Nicht Genies, nicht Zyniker, nicht Menschenverächter, nicht raffinierte Taktiker, sondern schlichte, einfache, gerade Menschen werden wir brauchen." Dat schreef Bonhoeffer in zijn terugblik op tien jaar verzet, bezorgd om de morele integriteit van de deelnemers eraan (95). Welnu, zo vraagt Rasmussen, was het, juíst moreel gezien, niet beter geweest wanneer

men minder de middelen en meer het doel voor ogen had gehad: het technisch welslagen van de coup? Maar dan had men er toch het soort mensen bij nodig gehad, die men uit de weg is gegaan: de geraffineerde tactici (96) "Ich höre nur Theorien, nichts Konkretes geschieht Ist das 'bürgerlich'?", vraagt een ongeduldige Bonhoeffer in de gevangenis, als de voortgang van zijn proces en het welslagen van de coup met elkaar wedijveren (97)

6 2 Bonhoeffer als deelgenoot

Wanneer we - met Bethge - het op de hoogte zijn van de plannen tot een staatsgreep ook tot het politiek-militaire duitse verzet mogen rekenen (98), dan is Bonhoeffer er van meet af aan in betrokken geweest Zijn zwager, de jurist Hans von Dohnanyi, was zo'n burger die zitten blijven mocht en kon in het gelijkschakelingsproces van het burgerlijk bestuursapparaat met de nazistische staat. En hij wilde dat ook, "um schlimmeres zu verhüten" (99) Sinds 1929 als persoonlijk adviseur van diverse ministers van justitie, 'overgenomen door de nazi s en vanaf 1938 - toen hem de grond in Berlijn te heet onder de voeten werd 'Reichsgerichtsrat' in Leipzig totdat hij in 1939 in feite beroepshalve in het centrum van de conspiratieve oppositie terecht kwam als privé-secretaris van Canaris, hoofd van de contraspionagedienst (100). Via hem - Bethge noemt hem "einer der treibenden Akteure" van het verzet (101) - werd Dietrich Bonhoeffer op de hoogte gehouden, eerst van alle wandaden die het nazi-regime bedreef, later van alle pogingen die werden ondernomen daar een einde aan te maken En niet alleen Bonhoeffer stelde daarom belang in het contact met Dohnanyi, maar ook omgekeerd; meer dan bij de jurist Klaus, vond deze namelijk gehoor bij de theoloog Dietrich, zowel wat diens realiteitszin betreft, als ook diens vermogen anderen te helpen bij het nemen van beslissingen. Aan niemand heeft Dohnanyi zich in deze jaren zo toevertrouwd als aan Dietrich Bonhoeffer, en wanneer de laatste zich ook maar even in Berlijn ophield, troffen zij elkaar dagelijks Via zijn zwager werd Bonhoeffer tenslotte ook van mee-weter via mee-denker tot mee-doener (102)

Hoe langzaam dit laatste zich ook voltrok - pas na Bonhoeffer's terugkeer uit de V.S in 1939 raakte hij volledig bij de zaak betrokken - , het sprak niet vanzelf Hoe weinig exclusief zich Bonhoeffer in de jaren dertig ook ten opzichte van zijn familie heeft opgesteld, het lag niet voor de hand dat hij zijn milieu weer zo zou omarmen zoals hij het gedaan heeft Het is niet eenvoudig ons voor te stellen dat Bonhoeffer in september/oktober 1938 in Göttingen, in het huis van de noodgedwongen naar Engeland uitgeweken familie Leibholz in spanning verkeert of de staatsgreep die op stapel stond, en waarbij von Dohnanyi betrokken was zal slagen of niet - en ons tegelijk voor de geest te halen dat hij daar 'Gemeinsames Leben' zit te schrijven (103) Hoewel we gewaarschuwd waren, toen we lazen dat dit boek de christen van meet af aan "*mitten* unter die Feinde (curs fdl)" plaatst (104) hebben we toch moeite Finkenwalde en haar vroomheid in één oogopslag samen te zien met de Tirpitzufer en zijn samenzwering de gevouwen handen van het broederhuis met de vinger aan de trekker in het centrum van het verzet (105)

En wellicht had ook Bonhoeffer zelf dat Want de kerkstrijder

van het begin is niet meteen als de verzetstrijder van later, zoals de christen van 1934 niet de burger van 1943 zou zijn. "... eine leise Distanz" - dat is alles wat de kandidaten van Finkenwalde aan het einde van de jaren dertig aan hem opmerken. Hij is er dus nog wel bij - maar ook weer niet helemaal (106). En hoewel we niet de ene Bonhoeffer tegen de andere willen uitspelen (wij hebben zelf willen laten zien dat ook de christen en navolger nog niet helemaal afscheid van de bruger heeft willen nemen), kunnen we toch op zijn minst een verschuiving waarnemen: terwijl Bonhoeffer's betrokkenheid in de kring van het verzet steeds duidelijker de biografische horizon wordt tegen de achtergrond waarvan we zijn theologie alleen kunnen verstaan, verliest de theologie van 'Nachfolge' steeds meer de bodem waarin zij wortelde. De banden met von Dohnanyi vroeger er gewoon om strakker aangehaald te worden, nu de schanddaden van Hitler, maar ook het verzet ertegen, toenamen, terwijl anderzijds het kerkelijk verzet het steeds meer liet afweten (107). Dat wat Bonhoeffer uit zijn familie in de kerk had gedreven - het falen van de burgerlijke humaniteit tegenover de crisis van de burgerlijke cultuur - , trok hem nu weer binnen de kring van zijn gezin: want terwijl hij zich voor de kerk ging schamen alsof het zijn eigen familie betrof, kon hij nu trots zijn op zijn familie die slaagde, waar de kerk faalde: drie familieleden waren daadwerkelijk in het verzet betrokken, behalve von Dohnanyi ook zijn zwager Rüdiger Schleicher en zijn broer Klaus (108). Lag het daarom niet ook voor de hand dat, toen Finkenwalde op last van de Gestapo in oktober 1937 gesloten werd en Bonhoeffer zijn toevlucht nemen moest tot een verbrokkelde vicariaatsbegelieiding, minder de pommerse kerk, maar veeleer de pommerse landadel in zijn gezichtsveld kwam te liggen? Dat het 'Bruderhaus' Finkenwalde een voormalig 'Gutshaus' was geweest (109), en dat Ruth von Kleist-Retzow, behalve vroom en kerkelijk (waardoor Finkenwalde veel steun van haar heeft ondervonden), ook nog familie was van Ewald von Kleist en Fabian von Schlabrendorf - twee actieve leden van het verzet - , wordt dan steeds duidelijker voor hem (110). Het experiment van het broederhuis, waar christelijke broeders onder elkaar verkeren, sluit blijkbaar niet uit dat Bonhoeffer ook vriendschappen aangaat met mensen die er "eine Harnack'se Konzeption vom Christentum" op na houden (111), en zich tenslotte verlooft met zijn oud-catechisante, een kleindochter van Ruth von Kleist-Retzow, even adellijk als deze afkomstig uit het pommerse Pätzig (112).

Wanneer we nu vragen naar Bonhoeffer's aandeel in de samenzwering, moeten we antwoorden dat zijn betekenis niet ligt in de voorbereidingen van de staatsgreep. Ook toen hij na zijn terugkeer in 1939 actief deelnemer werd, was zijn rol in dit opzicht verhoudingsgewijs gering (113). Niet alleen de militairen (voor hem was zijn onkunde op het gebied van wapens en springstoffen van betekenis), maar ook de politici hadden in direct opzicht weinig aan hem (114). Maar weinig is niet niets. Zijn onmisbaarheids-verklaring, waarmee hij in dienst van de contra-spionage onder de dienst aan het front kon uitkomen, heeft hij waargemaakt. Zijn oecumenische contacten waren dekmantel voor informatie-opdrachten, die van wezenlijk belang voor het verzet waren. Dàt er verzet gepleegd werd, moest men in het buitenland weten, en ook hoe zich dat verzet de opbouw van een na-oorlogs Europa en de plaats van Duitsland daarin voorstelde

(115)

We noemen in dit verband Bonhoeffer's reis naar Zweden, eind mei 1942. Niet omdat zij uiteindelijk zinloos is geweest (de engelse regering wees de voorstellen van het duitse verzet af (116)), maar omdat zij zo verwarrend verliep (zowel Hans Schönfeld als Dietrich Bonhoeffer kwamen gelijktijdig naar Stockholm, zonder waarschijnlijk van elkaars komst op de hoogte te zijn): uit het beeld dat oprijst uit het memorandum, dat bisschop Bell voor de engelse minister van buitenlandse zaken op grond van gesprekken met beide duitsers opstelde, laat zich goed Bonhoeffer's positie in het verzet distilleren Want dat we de naam van Bonhoeffer aan het voorstel tot terugkeer tot de monarchie (117), en die van Schönfeld aan het programma van een duits herstel "according to truly socialistic lines" (118) kunnen verbinden, maakt duidelijk dat de verbindingen van de eerste met de groep rondom Goerdeler sterker waren dan bij de tweede, die binnen de Kreisauer Kreis werkzaam was (119) Kunnen we daaruit dan concluderen dat Bonhoeffer inmiddels zo conservatief was gaan denken dat hij werkelijk de macht weer in handen van Hohenzollern (prins Louis Ferdinand was beschikbaar) wilde leggen? Dat de solidaire en loyale Bonhoeffer van de republiek van Weimar zijn toevlucht had genomen tot het heimwee naar de 19e eeuw, in plaats van een beroep te doen op de fantasie van de 20e? We moeten voorzichtig zijn. Dat Bonhoeffer in het verzet geïntroduceerd werd door von Dohnanyi en dat deze toevallig wel Oster, Goerdeler en Hassel trof (120) en niet Bonhoeffer's generatiegenoten Moltke, York en Trott, met wie nader contact voor de hand zou hebben gelegen, duidt erop dat aan Bonhoeffer's nabijheid met Goerdeler niet teveel principiële conclusies moeten worden verbonden (121) Het voorstel tot herstel van de monarchie moet dan ook eerder pragmatisch dan principiëel worden opgevat, zodat zich in elk geval moeilijk laat zeggen dat Bonhoeffer van de monarchie "gedroomd" zou hebben (122). Ook de afstand tot de meer progressieve Kreisauers laat zich allereerst praktisch verstaan Kwam het hoogtepunt van de activiteiten van deze kring niet eerst toen Bonhoeffer al lang en breed in het web van het verzet gesponnen zat? En waren mensen als Schönfeld en Gerstenmaier (nu weliswaar medestander, maar) in de kerkstrijd geen tegenstander geweest (123)? En tenslotte - hier loopt het principiële en het politieke dooreen - : wees Moltke niet veel te lang een gewelddadig uit-de-weg-ruimen van Hitler van de hand (124)? Wanneer Bonhoeffer in Stockholm Schönfeld's compromis-voorstellen aan de geallieerden onderbreekt met: "We should not be worthy of such a solution Our action must be such as the world will understand as an act of repentence" (125), doelt hij dan ook op de moord op Hitler die een tweede Versailles onmogelijk moet maken (126)

Al te veel conclusies kunnen we dus aan Bonhoeffer s nabijheid tot de conservatieve tak van het verzet niet verbinden. Maar we kunnen daarom nog niet zeggen dat hij er zich niet thuis heeft gevoeld. We hebben al gewezen op zijn (weliswaar anti-nazistisch gerichte maar toch) autoritaire gezagsopvatting (127) en zijn ordenings-denken, tot in de theologie van 'Nachfolge' toe (128). En was hijzelf in Sanctorum Communio niet even personalistisch afkerig van de massa geweest als nu het verzet (129)? Al was Bonhoeffer's betrokkenheid bij het verzet nieuw voor hem, de ideologie ervan was

dat niet. Hoezeer hij daarin gedeeld heeft, laat zich afleiden uit zijn tweede belangrijke verzetsactiviteit: het helpen voorbereiden van een na-oorlogse wederopbouw.

Zijn boekbespreking van William Paton's 'The Church and the New Order', uit 1941, is in dit verband veelzeggend, omdat het niet direct de plaats van de kerken in een na-oorlogs Europa behandelt (het gebied waarvoor Bonhoeffer's deskundigheid werd gemobiliseerd (130)), maar een christelijke visie op de sociale en politieke orde in het algemeen wil bieden (131). We horen er Bonhoeffer de apocalyptische houding van veel duitse christenen betreuren, hoewel hij nog steeds de theoloóg van 'Nachfolge' is, die het gebrek aan elke eschatologie in het boek van Paton een groot gemis acht (132). Terwijl in 'Nachfolge' echter het blijven in de ordeningen als een uiterste, en de breuk met de ordeningen als meest reële christelijke mogelijkheid werd geschetst, gaat het hier om de "Aufrichtung" van een "rechte Ordnung nach Gottes Willen" (133). Het theologisch instrumentarium dat in 'Nachfolge' een sluimerend bestaan had geleid, wordt nu weer tot leven gewekt: Bonhoeffer benut opnieuw de leer van de 'Erhaltungsordnungen', door een orde die zich binnen de grenzen van de tien geboden opstelt, open te achten voor de komst van Christus (134). Hoe ziet deze orde er naar Bonhoeffer's mening in concreto uit? Tegenover de "liberale Anarchie auf allen Lebensgebieten", die tot voor kort deze orde bedreigd heeft (Bonhoeffer moet hierbij zowel het oog hebben gehad op de politieke chaos van Weimar als op de economische van heel het westen) en de totalitaire staatsmacht die haar nu belaagt (het is duidelijk waar hij op doelt), stelt hij een maatschappijordening die toegesneden is op de duitse situatie, als ook voldoet aan de zojuist gestelde christelijke voorwaarde. Dat betekent volgens Bonhoeffer, dat de geallieerden na de oorlog met een regering van doen zullen krijgen, die "zunächst nicht im angelsächsischen Sinn des Wortes demokratisch aussieht" (135). Hij spreekt ook van "the necessity for authoritarian, though non-Fascist, régimes in the post-war era" (136). Niet alleen Duitsland, ook Frankrijk en Italië hoeven wat Bonhoeffer betreft niet op een democratische staatsinrichting te rekenen, tenminste "for a considerable time" (137). En niet alleen de politiek, maar ook de economie moet aan een gecentraliseerd gezag ondergeschikt worden gemaakt (138). Dat Bonhoeffer hier niet als socialist, maar als conservatief denkt, blijkt wel als we hem horen klagen over "die willkürliche Auflösung aller echten Bindungen" waaraan het fascisme zich schuldig maakt (139). Niet angelsaksisch vanuit de vrijheid en de mensenrechten, maar duits vanuit de bindingen wil hier hier redeneren (140). Niet dat in de duitse traditie de vrijheid niet hoog staat aangeschreven; maar zij wordt er verstaan als vrijheid *tot*, als gehoorzaamheid, en niet als vrijheid *van*, een individueel recht dat gemakkelijk ontaardt in de anarchie van het individualisme en het liberalisme. "Freiheit ist nicht in erster Linie ausgerichtet am Individuum, sondern am Nächsten", horen we (141).

Dat wat in 'Schöpfung und Fall' nog exegese heette, wordt nu tegen de horizon van "historische und geistesgeschichtliche Hintergründe" gelezen (142). Wat eerst bijzonder christelijk leek, is nu (minstens ook) gewoon duits. Nauwkeuriger: 19e eeuws duits. Dezelfde waarschuwing voor de catastrofe die Bonhoeffer in 1933 aan de duitse

burger had voorgehouden, gebruikt hij nu als een vooruitzicht voor de tijd na de catastrofe: de europese cultuur van na de oorlog zal moeten "leben innerhalb der durch Gottes Wort geordneten und begrenzten Autorität und Bindungen (curs. fdl)" (143) Wil Bonhoeffer hier enkel terug naar 1919 - een nieuw parlementair experiment - of zelfs naar vóór 1870? Luidt zijn kritiek op de republiek van Weimar dat zij mislukt is, of zelfs dat zij er nooit geweest had moeten zijn? We weten het niet (144) In elk geval kunnen we hem in 1941 geen democraat meer noemen. Of moeten we zeggen: nog niet? "Democracy can only grow in a soil which has been prepared by a long spiritual tradition", horen we hem zeggen (145): Duitsland had voorlopig zijn kansen verspeeld, maar zou er wel op uit behoren te zijn de democratie te winnen. Maar of we Bonhoeffer nu zo of zo lezen, zijn conservatisme minimaliseren òf maximaliseren, we moeten concluderen dat hij in zijn informatie-opdrachten niet enkel de loopjongen is geweest die overbracht, maar ook deel van de boodschap zelf Tot in de voorstellen voor de gestalte van een ander Duitsland toe vinden we het meest wezenlijke element van zijn opvoeding terug: de onderlinge betrokkenheid van tucht, vrijheid en verantwoordelijkheid (146) En dat binnen een orde-lijke samenleving gewaarborgd. Het is geen nieuwe Bonhoeffer, die we vanaf 1939 tegenkomen, al hebben we hem een poos gemist: het is dezelfde als van voor 1927

6 3 Wij duitsers ('Nach Zehn Jahren)

Maar waar is dan de Bonhoeffer van ná 1927 gebleven? Waarom verdwijnt de radicaal-christelijke, de progressief-kerkelijke Bonhoeffer vanaf 1939 zo niet helemaal, dan toch naar de achtergrond? We kunnen niets anders concluderen dan dat behalve in het verzet veel trekken van Bonhoeffer, ook omgekeerd, veel trekken van het verzet in Bonhoeffer te herkennen zijn Zij hebben zich in zijn denken naar voren gedrongen, naarmate de band met de betrokkenen in de samenzwering sterker werd Of, zoals Bethge het formuleert: zijn identiteit in het verzet is tot stand gekomen via de identificatie met dat verzet (147) Hier vinden we dan ook de reden voor het feit, dat Rasmussen in zijn studie over Bonhoeffer een hoofdstuk kan schrijven waarin hij "Bonhoeffer as a Moral Profile of the Military/Political Conspiracy" kan opvoeren (148) En al was zijn feitelijk aandeel aan de voorbereidingen van de putsch betrekkelijk gering; "Unter dem Gesichtspunkt der Deutung und der geistigen Durchdringung des umstürzlerischen Tuns können wir Bonhoeffer allerdings wohl zum engsten Trägerkreis rechnen " (149) Hoe beslissend moet zijn aandeel in het overwinnen van allerlei morele en religieuze scrupules niet geweest zijn, wanneer we bijvoorbeeld van een gesprek met von Dohnanyi lezen, waarin deze vraagt naar het bijbels woord, dat wie het zwaard opneemt door het zwaard vergaan zal (Matth 26, 52), en van Bonhoeffer het antwoord krijgt dat het woord nog steeds geldt, maar dat het er nu om zal gaan de mensen te vinden die dit woord op zich willen nemen (150) En hoe belangrijk wordt dan toch zijn aandeel in het verzet, wanneer we bedenken dat de genoemde scrupules er één van de grootste beletsels hebben gevormd Bonhoeffer is belangrijk geweest als moreel gewetensvormer van het verzet, en zijn denken van deze tijd kan in hoge mate gezien worden als verzetsideologie.

Het duidelijkst laat zich dat illustreren aan de hand van het essay Nach Zehn Jahren , rond de jaarwisseling van 1943 geschreven, waarin Bonhoeffer zich ten overstaan van Dohnanyi, Oster en Bethge (want zij kregen met kerst 1942 een exemplaar in handen) rekenschap geeft van tien jaren Hitler Het is een verslag aldus Bonhoeffer aan het begin ervan, waaraan niet persoonlijke, maar gemeenschappelijke ervaringen en inzichten ten grondslag liggen, en het biedt daarom inzicht in "gewissermassen gemeinsam im Kreise Gleichgesinnter gewonnene Ergebnisse auf dem Gebiet des Menschlichen" (151) Het is dan ook in de wij -vorm geschreven en spreekt van "Wir Deutschen" (152)

"Wir *Deutschen*" Dat laatste woord had Bonhoeffer sinds zijn terugkeer uit de V S. in 1939 weer veelvuldig in de mond genomen In 1934 benadrukte hij in Fanö nog, dat het internationaal gezelschap van oecumenici daar "wirklich allein als *Christen* zusammen" was (153) Maar na het falen van de door hem zo hoopvol benaderde Una Sancta ten aanzien van de duitse kwestie (154), valt het hem steeds moeilijker in haar te geloven Het dagboek dat hij in 1939 in New York bijhoudt, maakt duidelijk dat zij hem minder kan binden dan Duitsland. Want terwijl Bonhoeffer s vlucht naar de V S een redding in en voor de oecumene zou kunnen hebben betekend, is het heimwee naar de 'Heimat' sterker "Es ist doch für einen Deutschen hier drüben nicht auszuhalten; ( ) weh dann denen, die hier heimatlos sind! Es ist so seltsam wie stark mich in diesen Tagen gerade diese Gedanken bewegen und wie alles Denken an die Una Sancta sich nur schwer Bahn bricht", noteert hij op 22 juni 1939 (155) En terwijl hij in hetzelfde dagboek nog steeds "Deutschland" en "die Brüder" naast elkaar zet (156), spreekt hij later in Tegel, als hij zijn terugkeer van begin juli 1939 omschrijft, enkel van het "Teilnehmen an dem Schicksal Deutschlands" (157)

Maar dat ene Duitsland is het andere niet. Om voor dit laatste op te komen - "ein anständiges Deutschland", om met Christine von Dohnanyi te spreken (158) - moest men het eerste verraden Daarom ook: "*Wir* Deutschen". *Wij* - dat is: Bonhoeffer en het verzet. Dat zijn "die verantwortlich Denkenden" (159), de kleine schare Gebildeten', die als morele en intellectuele elite bereid is de schuld van het verleden en de verantwoordelijkheid voor de toekomst te dragen In 'Nach Zehn Jahren' herkennen we de burger die inspringt waar en wanneer zijn klasse het er bij heeft laten zitten Het falen en de schuld van die klasse is dan ook het eerste dat Bonhoeffer ter sprake brengt ". die Gebildeten?", zo zou hij later in een notitie uit juli/augustus 1944 vragen; "Zus(ammenbruch) d christ Ethik" zou zijn antwoord zijn (160) En in het ontwerp van het boek dat hij in Tegel had willen schrijven, komen we ook te weten dat de klasse' niet voor de kerkdeur halt heeft gehouden Want waarom heeft de kerk (d i de Belijdende) enkel zichzelf verdedigd en niets voor anderen gewaagd? "Soziologisch: ( ) Sache der Klein- und Grossbürger" (161) Het niets-willen-wagen, het eindeloze dubben zonder doen van deze "Immerbedenklichen" - Bonhoeffer ziet hier vooral de negatieve keerzijde van de burgerlijke existentie gelegen (162) Hij omschrijft haar als de sterke zonde van de burger en roept hem op tot waarvoor hij terugdeinst: de vrije, verantwoordelijke daad (163) "Etwas zu spät haben wir gelernt", schrijft hij in

de doopbrief van mei 1944, "dass nicht der Gedanke, sondern die Verantwortungsbereitschaft der Ursprung der Tat sei" en hij is daarmee de eerste die na een eeuw Heine's vergissing, dat de daad de gedachte wel zou volgen als de donder de bliksem, toegeeft (164) "How many scruples' ('Bedenklichkeiten') repeatedly prevent our class from acting I believe that the weakness of our class is based on its justified or unjustified scruples", schrijft Bonhoeffer vanuit Tegel aan Maria von Wedemeyer (165), en hij omschrijft daarmee het inzicht dat hij ook al in 'Nach Zehn Jahren' bezat

'Civilcourage' - burgermoed Het is even veelzeggend dat er in het duits geen vertaling voor dit woord bestaat als dat - zoals Karl Bonhoeffer zou opmerken (166) - het woord in Duitsland is gemunt. Want moet Dietrich Bonhoeffer het hoofdstuk onder deze titel niet van een vraagteken voorzien (167)? "Wir haben in diesen Jahren viel Tapferkeit und Aufopferung, aber fast nirgends Civilcourage gefunden", moet hij constateren En hij sluit daarbij ook het verzet zelf niet uit: ".. auch bei uns selbst nicht", voegt hij er aan toe (168) De oproep tot verzet die het essay bevat, begint zo met een oproep tot schuld erkennen Gehoorzaamheid, ondergeschiktheid - deze deugden heeft de duitser zich eigen gemaakt en Bonhoeffer zal de laatste zijn daar een kwaad woord van te zeggen (169). Maar het misbruik dat zich van hen "zum Bösen" liet maken, heeft de duitser niet doorzien Wanneer de mondigheid maar het laatste woord had gekregen (zo had Bonhoeffer het zelf geleerd), zou er niets gebeurd zijn Karl Bonhoeffer kon immers op grond van zo'n opvoeding over zijn gezin na de oorlog zeggen dat "wir alle über die Notwendigkeit zu handeln einig waren", omdat hij trots was op de hier betoonde "gradlinige Haltung" (170) Maar in plaats daarvan moet zijn zoon bij de klasse waartoe hij ook behoort, concluderen tot een "verantwortungslose Skrupellosigkeit" enerzijds (bij de overstag gegane nazi) en een "selbstquälerische Skrupelhaftigkeit, die nie zur Tat führte" (bij de denker en dubber, die terugdeinsde voor het fascisme) anderzijds (171) Niet een tekort, maar een teveel aan moreel beraad heeft de burger van juiste beslissingen afgehouden. Met al zijn scherpzinnigheid heeft hij "die grosse Maskerade des Bösen" (172) niet doorzien

De zege van het nazisme beschrijft Bonhoeffer zo als het morele en intellectuele échec van de Gebildete' Want was deze - als burger - niet een redelijk denkend man? Hij wordt verpletterd door onredelijke machten en kan niet anders dan zich geresigneerd terug trekken Zocht de burger in zijn geweten niet zijn betere 'ik' terug? In het nette pak van het geweten gaat nu het kwaad in velerlei vermommingen schuil Kon de duitse burger zich niet bij uitstek vinden in een kantiaanse plichtsethiek? De plichtsgetrouwe zal uiteindelijk nog tegenover de duivel zijn plicht vervullen. Vond de burger niet in een nietzscheaanse vrijheidsethiek de apotheose van zijn individualiteit terug? Hij hoede zich ervoor dat zijn vrijheid hem niet ten val brenge. Tenslotte: hult de burger, die het conflict ontlopen wil, zich niet graag in zijn "private Tugendhaftigkeit"? De kosten zijn hoog: hij moet zijn ogen sluiten en kan zijn mond niet opendoen tegen het onrecht dat hem omringt; zijn rust heeft hij gekocht met zelfbedrog Zo omschrijft Bonhoeffer in Nach Zehn Jahren' het falen van de duits-burgerlijke ethiek, die oog in oog staat met de Boze (173) Had de duitser zich hier maar wat meer van de engelsman aange-

trokken en wat meer utilisme in zijn deontologie gestopt! Was hij maar minder - als een Don Quichotte - de nieuwe tijd met verouderde wapens te lijf gegaan, en had hij maar wat meer de gevolgen van zijn handelen in zijn beraad betrokken! Immers: "Die letzte verantwortliche Frage ist nicht, wie ich mich heroisch aus der Affäre ziehe, sondern wie eine kommende Generation weiterleben soll." (174) Daarvoor kunnen dan wel eens "böse Mittel" - lees: een aanslag op Hitler - noodzakelijk zijn, die 'Prinzipienreiter' tot een plaats buiten de geschiedenis veroordelen (175).

Bonhoeffer beschrijft echter niet het échec om het échec, maar om daarmee de burger op de valreep nog tot zichzelf te willen verplichten. Maar is het daarvoor al niet (minstens tien jaren) te laat? "Ob es jemals in der Geschichte Menschen gegeben hat, die in der Gegenwart so wenig Boden unter den Füssen hatten (...) als wir?" (176) Hoopvol spreekt Bonhoeffer in dit essay over "einer grossen geschichtlichen Wende" die voor de deur staat (177), maar wie moet het 'daarna' gestalte geven, als de burger zelf de grond onder de voeten kwijt is en alle binnen het bereik liggende mogelijkheden "unverträglich, lebenswidrig, sinnlos" lijken te zijn? Geen wonder dat deze mensen, die in het heden geen been om op te staan lijken te hebben, hun krachtbron - zoals Bonhoeffer hier schrijft - "so gänzlich im Vergangenen - Goerdeler? (fdl) - und im Zukünftigen" - Moltke? (fdl) - zoeken (178).

Desondanks wil Bonhoeffer hier niet enkel van schuld maar ook van verantwoordelijkheid spreken, en dan niet alleen voor het slechte heden, maar ook voor een betere toekomst. Want misschien wil de burger die zich niet herkennen wil in het beeld van de "private Tugendhaftigkeit", zich wel scharen onder "die verantwortlich Denkenden einer Generation" (179)? Juist dan moet Bonhoeffer "*Wir* Deutschen" zeggen. Want al is verantwoordelijkheid een begrip dat, uit de burgerlijke vocabulaire stammend, bij uitstek in de pruisische beambtenmoraal thuishoort (180) waar de voorrechten voor 'Oben' verstaan worden als verplichtingen tegenover 'Unten', toch moet Bonhoeffer hier refereren aan de wijze waarop deze moraal slechts door enkelen (bijvoorbeeld door zijn vader, die zich in zijn werk aan "übergreifende Ordnungen" verantwoordelijk achtte (181) en zijn 'Bildung' niet tot vakkennis wilde beperken) is opgevat: als verantwoordelijkheid *zonder beperkingen*. En wanneer we dan vervolgens weer "Wir *Deutschen*" zeggen, blijkt het begrip 'klasse' niet meer in staat de grenslijnen die er in het volk getrokken worden, te omschrijven. Een eenvoudige tweedeling ontstaat, waarbij de geresigneerde plichtsgetrouwe, met oogkleppen voorziene burger nu tot de massa gerekend moet worden, die willoos instrument in handen van Hitler is geworden, en anderzijds een nieuwe elite tot stand is gekomen die weet wat 'verantwoordelijkheid' inhoudt.

Al legt Bonhoeffer de nadruk op het feit dat de nieuwe adellijke houding, waarvan hij het geboorteuur zegt mee te maken, "einen Kreis von Menschen aus *allen* bisherigen Gesellschaftsschichten verbindet (curs. fdl)" (182), en al houden we in het oog dat hij "Dummheit" hier niet als intellectueel, maar als menselijk defect in het algemeen beschouwt (183), we ontkomen niet aan de indruk dat *in het elite-karakter van het verzet een element uit de klasse-ideologie van het 'Bildungsbürgertum' de sociale utopie van het verzet is*

gaan beheersen. Bonhoeffer beschrijft weliswaar de feitelijke situatie wanneer hij schrijft "dass wir uns unter solchen Umständen vergeblich darum bemühen, zu wissen was das Volk eigentlich denkt", en het voor de hand liggend acht dat deze gedachte "für den verantwortlich denkenden und Handelnden zugleich ( ) überflüssig ist" De werkelijkheid - "den gegebenen Umständen" - was er ook naar: een völkisch volk (184). Maar we horen de bedreigde 'Bildung weer terug, als we lezen dat de domheid eerder bij "zur Gesellung neigende und verurteilte Menschen und Menschengruppen" toeslaat, die dan hun "innere Selbständigkeit" verliezen in de handen van de machthebber, dan bij hen die afgesloten en eenzaam leven (185) Deze afgeslotenheid heet voor de eenzame denker "Distanz", en van de genoemde "Gesellung" maakt hij "Vermassung" (186) - en daarmee overschrijdt Bonhoeffer de grenzen van het feitelijke in het normatieve Hoe heeft zich de ideologie van het verzet met de utopie van de 'Gebildete vermengd wanneer we horen dat ook de Kreisauers, net als Bonhoeffer hier, dachten aan "eine aus allen sozialen Strata neu gebildete geistige Aristokratie, die durch gemeinsamen grundsätzliche Werthaltungen verbunden sein sollte" (187)! We herkennen weer de intellectueel uit de republiek van Weimar terug, als we in Nach Zehn Jahren' lezen over de anarchie van menselijke waarden, die ontstaat wanneer mensen enkel uit zijn op "materieller Bequemlichkeiten": daar heeft men zichzelf opgegeven, daar overspoelt de vloed van de chaos de dam die de orde had moeten bewaken, daar wint het plebs ("Pöbel") het van de adel en de kwantiteit van de massa het van de kwaliteit van het gevoel voor distantie (188). Burgerlijke aristocratie is zo behalve kapitalisme- ook fascisme-kritiek: "Qualität ist der stärkste Feind jeder Art von Vermassung (curs fdl) " (189) Wat tien jaar geleden in politiek opzicht nog als conservatief had gegolden, wordt zo op een politiek progressieve wijze tegen het fascisme ingezet Betreft de afkeer van carrière-zucht, die Bonhoeffer hier verwoordt, niet zowel de baantjesjagerij in de nazi-partij, waar degenen 'Oben kwamen die elders 'Unten' waren gebleven, als 'van-krantenjongen-tot-miljonair'-ideaal van het kapitalisme? Maar hoe conservatief bléef deze politiek progressiviteit niet in cultureel opzicht! Want wat betekent kwaliteit'?: " . die Rückkehr von Zeitung und Radio zum Buch, von der Hast zur Musse und Stille, von der Zerstreuung zur Sammlung, von der Sensation zu Besinnung, vom Virtuosenideal zur Kunst, vom Snobismus zur Bescheidenheit, von der Masslosigkeit zur Mass" (190) Het heimwee, dat tijdens de republiek van Weimar de defensie tegen de overwoekering van de massacultuur van het kapitalisme had gevoed, wordt nu op offensieve wijze ingezet, in de hoop dat dit het grote blanco van na de oorlog weer kan vullen

Zo wordt Bonhoeffer, als deelnemer aan het verzet, weer deelgenoot van zijn eigen klasse en bewust van zijn wortels in de cultuur van de 19e eeuw In dezelfde brief aan Bethge, waarin we hem horen constateren dat - zodra hij in Berlijn komt - bijbel, gezangboek en psalmen zover van hem af komen te staan beklaagt hij zich over het gedrag van jongeren in de trein: "Die guten Manieren geraten rapide ausser Kurs ", horen we en we worden er weer aan herinnerd dat burgerlijk fatsoen één van de motieven tot verzet is geweest (191). Ook in de trein - zijn verzet bestond immers voor een groot gedeelte uit reizen - valt hem op dat men er "kaum zwei, drei Menschen ein

Buch lesen sieht", - en hij vraagt: "ist das die grosse Müdigkeit, der grosse Stumpfsinn, das Bild der Zukunft - es sitzen fast nur junge Leute im Zug?" (192) Een week later zijn deze twee of drie alweer tot één gereduceerd. Bonhoeffer valt het dan op, dat de meeste reizigers halfslapend voor zich uit zitten te doezelen; "ein dumpfes Vor-sich-hin-brüten", vervuld van apathie Hij concludeert: " eine müde Gleichgültigkeit liegt auf den Gesichtern Das persönliche, innere Leben hat kein Schwergewicht mehr Die Sammlung auf ein Buch scheint einer vergangenen Zeit anzugehören " (193) Daarom was fascisme blijkbaar ook nihilisme: dat het niet toestond dat er een boek werd gelezen (194) En dat was het beeld van het Duitsland van de toekomst: jongeren die geen ik meer konden zeggen

Maar is er niet nog een ander Duitsland? Met andere jongeren die een andere toekomst in zich dragen? Bonhoeffer is rond deze tijd opvallend geïnteresseerd in zijn jonge familieleden en hun wortels in de traditie (195) Zijn neef Hans-Walter Schleicher bijvoorbeeld, die opgeroepen wordt voor het leger, houdt hij voor dat deze toch anders zijn soldatentijd binnen zal gaan "als die meisten" van zijn generatie (196) Immers: "Du hast einen Bestand von Werten, Du hast bestimmte Grundbegriffe vom Leben mitbekommen, Du weisst - vielleicht zum Teil noch unbewusst, aber das macht hier nichts aus - , was ein gutes Familienleben, was gute Eltern, was Recht und Wahrheit, was Menschlichkeit und Bildung, was Tradition für höhere Güter sind " (197) Bonhoeffer wijst zijn neef bovendien nog op jarenlange muziekbeoefening en de vele boeken die deze gelezen zal hebben, en die er - samen met "irgendwie" weet hebben van bijbel, Onze Vader en kerkmuziek - toe hebben bijgedragen dat Hans-Walter een beeld van (nu dan het andere') Duitsland heeft meegekregen, dat hem nooit meer zal loslaten (198)

Inderdaad, het Wir' uit het "Wir Deutschen" is wel een heel exclusief 'wir'. Het is het 'wir' van 'Oben Ligt hier dan misschien ook een reden waarom het stuk dat onder de titel "Der Blick *von unten* (curs fdl)" voor 'Nach Zehn Jahren werd geschreven, er uiteindelijk niet in werd opgenomen (199)? Grijpt het niet al te ver vooruit op Bonhoeffer s ervaring in de gevangenis, dan dat het paste in de zelfwaardering van het verzet? Hoe het ook zij, in Nach Zehn Jahren staan "die meisten Menschen" tegenover "uns", als de massa tegenover enkelen De algemeenheid van de burgerlijke Offentlichkeit is tot de geheime oppositie van een paar aan hun goed-burgerlijkheid getrouwe burgers geworden Dat betekent niet dat men er minder burgerlijk op zou zijn geworden Want wat is er burgerlijker dan huizen, akkers en wijngaarden te kopen en te verkopen? Bonhoeffer roept er - met Jer 32, 15 - toe op (200) Eén keer heeft de burger een nederlaag tegen Hitler geleden, maar dat betekent niet dat men het heden en de toekomst ook maar aan hem zou moeten overlaten. En vooral daarom is Bonhoeffer in 'Nach Zehn Jahren zo bezorgd om en bedacht op de menselijke integriteit van hen die deelnemen aan het verzet: niet uit morele scrupules ervoor', maar uit zorg voor de basis van het daarna : "Dazu werden wir eines Tages nicht nur Leistungen, Fähigkeiten, sondern vor allem echte Menschen brauchen", schrijft hij aan Christoph, de jongere broer van Eberhard Bethge en generatiegenoot van Hans-Walter Schleicher (201) Daarom mag het cynisme het niet van het optimisme, de mensverachting het

niet van de liefde, het wantrouwen het niet van het vertrouwen winnen: *die* overwinning wordt "dem Gemeinen" niet gegund (202).

Hoe meer Bonhoeffer in het verzet betrokken wordt, des te burgerlijker wordt dan ook zijn biografie, die hiermee dezelfde functie gaat vervullen als het broederhuis van Finkenwalde daarvoor: zij vormt een *positieve opposite*, een contrast-wereld die enkel door het blote feit van haar bestaan al een ontkenning vormt van het systeem waarbinnen men leeft (203) Als de spanning van verraden worden of slagen in het verzet op zijn hoogst is opgelopen, verlooft Bonhoeffer zich met Maria von Wedemeyer Nauwelijks drie maanden later (op 5 april 1944, terwijl hij zich op 17 januari had verloofd) wordt hij gearresteerd. Uit het schaarse dat ons over die verhouding bekend geworden is - een kort artikel van Maria von Wedemeyer met wat fragmenten uit aan haar gerichte brieven vanuit Tegel (204) - , vernemen we dat Bonhoeffer opnieuw Jer 32, 15 citeert, maar nu om hun onderlinge verhouding te rechtvaardigen; dat hij met zorg, al is het in gedachten, al doende is hun toekomstig huis in te richten en met plezier over de details van hun huwelijksdag (tot de samenstelling van het menu toe) spreekt (205). Op zichzelf weinig opzienbarend, maar des te opmerkelijker wanneer men bedenkt dat hij in 1938, toen Jean Laserre trouwde, reageerde met: "Unsereiner kann sich das noch nicht erlauben Dazu ist das Leben zu nomadenhaft." (206) Terwijl hij in datzelfde jaar nog enkel een vage voorkeur aan de dag weet te leggen voor "ein etwas sesshafteres Dasein" (207), weet hij het in Tegel zeker: "wenn ich frei binn ( ) so will ich heiraten" (208) En omdat 'huwelijk voor hem ook 'gezin' betekent, spreekt hij een maand later het "Verlangen, danach ein Kind zu haben" uit (209) Bij een toekomstig landleven denkt hij nu niet meer aan Finkenwalde, maar aan Pätzig en Klein-Krössin (had hij daar niet grote delen van zijn 'Ethik' geschreven?), blijkens het paardrijden, de grote familiefeesten en (hoe is het mogelijk, nadat hij er vijf broeders voor ter verantwoording had geroepen (210)!) het dansen, die zijn toekomst mede zouden moeten gaan vullen (211)

Waar is in dit alles de *christen* Bonhoeffer gebleven? Gaat de predikant en kerkstrijder nu opeens schuil achter de burger? Het lijkt er op, en Bonhoeffer schijnt zich er niet geheel op zijn gemak bij te voelen Op 31 januari 1941 moet hij Bethge bekennen dat hij weken kent, waarin hij nauwelijks aan bijbellezen toekomt en dat hij daar geen zuiver geweten bij heeft, hoewel hij zich afvraagt "ob vielleicht auch diese Menschlichkeit mitgetragen ist und wird vom Wort Gottes" (212) Een begrijpelijke reactie voor de man die in 1936 nog geschreven had: "Es darf kein Tag unseres Lebens im Amt vergehen, an dem wir nicht die Schrift gelesen haben." (213) Maar hoe dichter hij weer het burgerlijke Berlijn nadert, des te minder is hij in staat de praxis pietatis van het christelijke Finkenwalde te onderhouden "Der Aufenthalt in Berlin verschlägt mir immer wieder sozusagen die geistliche Lebensluft", moet hij opnieuw Bethge bekennen (214) Maar twee jaar later heeft het slechte geweten dat hem hierbij kwelde, plaats gemaakt voor verwondering Al moet hij ook dan nog erkennen dat hij geestelijk gezien betere tijden heeft meegemaakt, het schijnt hem niet meer te hinderen, integendeel: " ich spüre, wie in mir der Widerstand gegen alles 'Religiöse wächst" (215) Opmerkelijk dat deze brief, waarin hij de

weerzin tegen het 'religieuze in verband brengt met zijn "in der letzten Zeit doch stark auf dem weltlichen Sektor liegende Tätigkeit" - lees: het verzet - , dezelfde is als die waarin hij zijn beklag doet over het feit dat niemand meer een boek leest omdat de concentratie van een persoonlijk, innerlijk leven verleden tijd geworden schijnt (216) *Naarmate de betrokkenheid in het verzet toeneemt en hij zijn burgerlijke traditie gaat herwaarderen, verdwijnt zijn zo kerkelijk gevormde christelijke geloofsvorm naar de achtergrond.* Zoals, herinneren we ons nu, datzelfde ook bij de familie Bonhoeffer en de klasse waartoe zij behoorde, al twee eeuwen lang traditie was geworden

Maar betekent dit dat Bonhoeffer nu minder christelijk gaat denken? 'Nach Zehn Jahren' is wat dit betreft duidelijk genoeg "Wer hält stand?", vraagt Bonhoeffer er in naam van heel het verzet Hij antwoordt: alleen hij die "im Glauben und in alleiniger Bindung an Gott" tot verantwoordelijkheid geroepen is (217) Een verantwoordelijkheid, aldus Bonhoeffer even verderop, die "beruht auf einem Gott, der das freie Glaubenswagnis verantwortlicher Tat fordert und der dem, der darüber zum Sünder wird, Vergebung und Trost zuspricht " (218) Tot echt verzet komt men enkel in geloof Maar niet alleen de verantwoordelijkheid, ook de schuld is enkel christelijk te begrijpen, omdat zij "von Gott auferlegt" is (219) En al mocht het verzet tenslotte slagen en de schuld beboet zijn, dan nog zal er van een werkelijke overwinning op de domheid die het volk in de ban houdt nog geen sprake kunnen zijn Want deze uiterlijke bevrijding is wel voorwaarde voor, maar slechts "die innere Befreiung des Menschen zum verantwortlichen Leben vor Gott" is de enige afdoende zege over de domheid (220) Het is duidelijk: iemand die tot zo n geloofsopwekking oproept, moet wel een gelovig mens zijn En dan hebben we nog niet eens gesproken over geloofszinnen die Bonhoeffer uitspreekt over de heerschappij Gods in de geschiedenis, en die van een vast Godsvertrouwen blijkgeven (221). De Bonhoeffer van Nachfolge' is dan ook niet helemaal naar de achtergrond verdwenen, als we lezen over het voorbeeld dat Christus plaatsbekleding voor ons is, en de conclusie daaruit: "Die Christen rufen nicht erst die Erfahrungen am eigenen Leibe, sondern die Erfahrungen am Leibe der Brüder, um derentwillen Christus gelitten hat, zur Tat und zum Mitleiden " (222) Evenals daar heeft Bonhoeffer het hier over de joden, en evenals daar is hier de *christen* Bonhoeffer aan het woord Hoe kan het ook anders, wanneer we bedenken dat de solidariteit met "the *Christian* people of Germany" hem tot zijn terugkeer uit de V S heeft gebracht, zonder welke hij het recht verspeeld zou hebben om te delen in de wederopbouw "of *Christian* life in Germany (curs fdl)" (223) Bonhoeffer keert terug met het oog op de beschaving, maar dan wel de christelijke, en met het oog op het avondland, maar dan wel het christelijke (224) "Der Sieg des National-Sozialismus würde das Ende des christlichen Abendlandes bedeuten, aber der verlorene Krieg das Ende Deutschlands", moet Bonhoeffer, die voor het laatste bad, tegen Visser 't Hooft hebben gezegd Blijkbaar wilde hij het christelijk westen nu toch behoeden voor de ondergang, waartoe hij het in 1934 nog zag opgeschreven (225) Voert hij, die vóór Hitler het definitieve einde van het 'corpus christianum had geconstateerd, nu een pleidooi om het ná Hitler weer op te bouwen? " nur auf den

Boden des Christentums (ist) ein Wiederaufbau des Lebens der Völker im Innern und Äussern möglich", schrijft hij vanuit Tegel op 27 11 1943 Het lijkt erop Maar minder dan aan een christelijke staat in het Amerika, van waaruit hij in 1939 terugkeert, heeft "die Übertragung christlicher Prinzipien auf das staatliche Leben zu einem katastrophalen Zusammenbruch geführt" (226) - , moeten we bij het woord 'christelijke cultuur' aan christelijke zede denken Net als bij de burger Thomas Mann die, naarmate de barbarij van het nazisme oprukte, toenadering zocht tot de christelijke ethiek als "das Grundgesetz für das künftige Zusammenleben der Völker" (227), kunnen we eenzelfde tendens bij de mensen van het burgerlijk verzet in Duitsland waarnemen "It was of the very essence of the Resistance Movement", aldus bisschop Bell in een terugblik uit 1957, "that it should aim at the building up of the national, economic and social life, both of Germany and Europe, on the fundamental principles of the Christian faith and life " (228) Het is dan ook niet zo vreemd bij de in het verzet betrokken burger Bonhoeffer te horen over "fromme Männer", die als schakels in een lange keten voor "ein schönes, echtes und frommes Deutschland" hebben gewerkt en geleefd (229) Hij is er zelf één van Want tot de "Grundbegriffe" waarin hijzelf, behalve ook Hans-Walter Schleicher die hij er opmerkzaam op maakt, is opgevoed, behoorden die welke hij zich op grond van het lezen van veel boeken en jarenlange muziek-beoefening had eigen gemaakt; behoorden daarbij ook niet de bijbel en de kerkmuziek (230)? De burger Bonhoeffer in het verzet is een christelijk burger

Ook de predikant Bonhoeffer is niet verdwenen, al is hij meer in de cultuur dan in de kerk actief "Die Entscheidung für die Kirche ist Bonhoeffer treu geblieben", benadrukt Feil terecht (231) Bonhoeffer schrijft in deze jaren in opdracht van de Belijdende Kerk stukken over de doop; over de primus usus legis ; over de verhouding staat en kerk (232) Hij blijft ook het contact met oud-leerlingen van Finkenwalde onderhouden, door hen (op eigen kosten) theologische lectuur toe te sturen, of door middel van rondzendbrieven moed in te spreken, of - aan hun nabestaanden (want het merendeel van hen is gesneuveld) troostbrieven te schrijven (233) Juist op het moment dat hij toetreedt tot het politieke verzet belijdt hij schuld voor de kerk - en kiest ook zo voor haar partij (234). En al staat het dan niet zwart op wit, het woord dat medegevangene Gaetano Latmiral vanuit Tegel mondeling van hem heeft overgeleverd, "dass er als Pastor nicht nur die Pflicht habe, die Opfer des wild gewordenes Mannes zu trösten, der sein Auto in einer bevölkerten Strasse wie ein Rasender fahre, sondern dass er auch versuchen müsse, ihn zu stoppen (curs fdl)", bezit voldoende grond in het denken van Bonhoeffer om het als authentiek te beschouwen (235) Niet alleen de christelijke burger, ook de dominee deed mee in het verzet (236)

En de theoloog? Met die vraag betreden we het terrein van de volgende paragraaf

6 4 Inbeslagneming ('Ethik')

Wat Bonhoeffer's levenswerk had moeten worden (237), is onvoltooid gebleven De 'Ethik' bestaat uit een postuum samengesteld geheel van fragmenten, voltooide en onvoltooide hoofdstukken, waaraan Bonhoef-

fer in de periode 1939-1943 heeft gewerkt. Vanuit de gevangenis van Tegel schrijft hij op 18.11.1943 aan Bethge, dat hij het betreurt de 'Ethik' niet te hebben kunnen voltooien. "Ausserdem waren meine Gedanken ja auch noch unfertig." (238) Teveel is naar onze mening in de Bonhoeffer-interpretatie de nadruk op dit laatste gelegd en de 'Ethik' slechts gewaardeerd, voorzover zij de overgang van 'Nachfolge' naar 'Widerstand und Ergebung' markeerde (239), en te weinig is het woord van Bonhoeffer dat eraan voorafgaat gehonoreerd: dat hij niettemin het wezenlijke heeft gezegd (240). Daarom willen we hier de 'Ethik' niet gaan lezen vanuit de latere brieven of de eerdere theologie, maar tegen de achtergrond van de historische en biografische horizon waarbinnen zij is ontstaan: het burgerlijk verzet. Bonhoeffer's ervaringshorizon verschoof zich in deze tijd van het christelijke Finkenwalde naar het burgerlijke Berlijn, van de Belijdende Kerk naar het christelijk avondland, van een spoedig te verwachten einde van een wereld rijp voor afbraak naar de verantwoordelijkheid voor een na-oorlogse wederopbouw. "Grundlagen und Aufbau einer künftigen Welt"; "Grundlagen und Aufbau eines geeintes Abendlandes"; "Untertitel 'Versuch einer christlichen Ethik'" zo had hij in de herfst van 1941 zijn werk willen dopen en het daarmee in functie willen plaatsen van zijn eigen aandeel in het verzet (241). De omschrijving die van den Berk aan zijn hoofdstuk over de periode 1939-1943 meegeeft - "Bonhoeffer wordt weer burger" (242) - geldt behalve biografisch, ook theologisch.

6.4.1. Christus en de goeden

Aan de theologie van de 'Ethik' ligt een ervaring ten grondslag. Dat zegt ook Bonhoeffer zelf. In het hoofdstuk 'Kirche und Welt' (ontstaan in 1939/40) beschrijft hij de neerslag van "lebendige Erfahrung" (243), opgedaan in een bepaalde tijd en een wel te omschrijven "Situation" (244). Zij laat zich localiseren in die de kerk omringende kring van menselijke welwillendheid, welke in 'Nachfolge' nog slechts een plaats aan de rand kon worden toebedeeld. Hier gaat het immers om mensen die "ohne persönlich Jünger und Nachfolger zu sein" (245) desondanks in de naam van Christus (lees: de christelijke cultuur) duivelen (lees: Hitler) uitdrijven. Terwijl de 'omwille van de gerechtigheid vervolgden' (Matth. 5, 10) in 'Nachfolge' terzijde genoemd werden, worden ze hier uitgangspunt van het betoog. En dat terwijl (of moeten we zeggen: omdat?) de kring van belijdende christenen "immer kleiner" aan het worden is (246). Maar al valt de kerk misschien tegen, de wereld valt mee. Immers, "es genügte gegenüber der Vergötterung des Irrationalen, des Blutes, des Instinktes, des Raubtiers im Menschen der Appel an die Vernunft, es genügte gegenüber der Willkür der Appel an das geschriebene Recht, gegenüber der Vergewaltigung der Appel an Freiheit, Toleranz und Menschenrechte, gegenüber der Politisierung von Wissenschaft, Kunst usw. der Hinweis auf die Eigengesetzlichkeit der verschiedene Lebensbereiche, um sofort das Bewusstsein einer Art Bundesgenossenschaft zwischen den Verteidigern dieser unter Anklage geratenen Werte und den Christen wachzurufen." (247) Bonhoeffer constateert hier met verbazing dat een ontwikkeling van twee eeuwen van soms anti-christelijke, maar altijd anti-kerkelijke, verlichte 'Bildungs'-burgerlijkheid (juist

op het moment dat de kerk zich anti-liberaler dan ooit opstelt!) te niet wordt gedaan. "Vernunft, Bildung, Humanität, Toleranz, Eigengesetzlichkeit - alle diese Begriffe, die noch vor kurzem als Kampfparolen gegen die Kirche, gegen das Christentum, gegen Jesus Christus selbst gedient hatten, fanden sich auf einmal überraschend dem Bereich des Christlichen ganz nahe gerückt." (248)

Deze ervaring - Bonhoeffer moet hierbij wel denken aan Rüdiger Schleicher en zijn beroep op het staatsrecht (249), aan zijn vader en diens weigering de Hitler-buste in zijn kliniek op te stellen (250), aan Hans van Dohnanyi en zijn behoefte aan contact met de teholoog Bonhoeffer (251), - vraagt er om geduid te worden Bonhoeffer weigert immers dit bondgenootschap te bagatelliseren als louter een "Zweckgemeinschaft" in het gezamenlijk verzet tegen Hitler, maar vermoedt er meer in. De goed-burgerlijke burger vlucht naar Christus en zijn kerk vanuit de concrete ervaring van het lijden aan de rechteloosheid de georganiseerde leugen, de mensvijandigheid, het geweld, omdat hij het geschonden mens-zijn van Christus in de "ins Leiden gekommenen höheren Güter und ihre Verfechter" kan herkennen (252). Nu is het niet meer een stabiliteit zoekende symbiose die de christen en de burger tot elkaar verplicht, zijn het niet meer de "festgefügten Zeiten" van het 'corpus christianum' die ten grondslag liggen aan de nabijheid van kerk en cultuur, maar het feit dat beide zich bevinden in "Aus den Fugen gegangenen Zeiten" En niet meer het theologoumenon van de 'logos spermatikos', maar enkel de blik op de uit de wereld verstoten Christus is in staat deze ervaring theologisch te omschrijven (253). "Nicht eine 'christliche Kultur' muss den Namen Jesu Christi vor der Welt noch akzeptabel machen, sondern der gekreuzigte Christus ist Zuflucht, Rechtfertigung, Schutz und Anspruch geworden für die ins Leiden gekommenen höheren Güter und ihrer Verfechter." (254) Zo verenigt het beeld van de lijdende mens de "immer kleiner" wordende schare christenen, die omwille van het evangelie buiten de poorten van de stad wordt gedreven, èn de goede burger, één van de "wenigen übriggebliebenen Rechtlichen, Wahrhaftigen, Menschlichen", in zich (255).

Dit alles zou men nog christelijke fenomenologie kunnen noemen Maar zij wordt volop theologie, wanneer Bonhoeffer het hier geschouwde bondgenootschap van christen en burger vervolgens gaat duiden als de terugkeer van de burger naar de oorsprong: Christus. "Die selbständig gewordenen und entlaufenen Kinder der Kirche kehrten in der Stunde der Gefahr zu ihrer Mutter zurück " (256) Al ziet ook Bonhoeffer dat moeder en kind hier in de loop der tijden - "der Zeit der Entfremdung", zegt hij (257) - eigen wegen zijn gegaan en elk een andere taal zijn gaan spreken, toch herkennen zij op dit beslissende ogenblik elkaar opnieuw in Christus' "Vernunft, Recht, Bildung, Humanität und wie die Begriffe alle heissen, suchten und fanden in ihrem Ursprung neuen Sinn und neue Kraft " (258) De paar eeuwen secularisatie van de zich emanciperende burger worden onder de druk der tijden nietig verklaard, nu beiden - de burger en de christen - terugkeren in de moederschoot van de kerk. Wishful thinking? Een veralgemenisering tot de afmetingen "eines geeintes Abendlandes" van een particuliere ervaring in het Duitsland van rond 1940? We wezen al op het christelijk karakter van het burgerlijk verzet zoals we ook al de terugkeer van Thomas Mann tot de

idee van de christelijke cultuur hadden beschreven (259) Burgerlijkheid en fascisme verhielden zich in deze tijd als christendom en heidens nihilisme, en Bonhoeffer heeft gelijk wanneer hij constateert dat het goed-burgerlijk ideologisch erfgoed "irgendwie heimatlos" geworden is en toevlucht zoekt bij christelijke traditie (260) Minder dan ooit is de burger nu in staat om op eigen benen te staan Ook moet het een authentieke ervaring in deze jaren geweest zijn, dat het uitspreken van de naam van Jezus als zodanig reeds een sterk gezag uitstraalde, en dat de moeite die men in het burgerlijk milieu waarin Bonhoeffer verkeerde had om deze naam veelvuldig in de mond te nemen eerder met deze ervaring - zwijgen voor het geheim! - dan met de in stotteren gesmoorde catchismus aan het begin van Thomas Mann s 'Buddenbrooks in verband moet worden gebracht (261) *Er heeft zich in het duitse 'Bildungsbürgertum' dat zich tegen Hitler keerde, ongetwijfeld een herwaardering van het kerkelijke en het christelijke voltrokken - voorzover men van zichzelf uit al niet kerkelijk en christelijk dacht en leefde* En terecht spreekt Bonhoeffer hier dan ook in termen van bescherming, beschutting en toevlucht zoeken Maar daar waar hij ook "ein weithin unbewusstes Wissen" zijn toevlucht tot Christus laat nemen (262); waar hij naast de "Schutz" van de naam van Christus ook diens "Anspruch" wil laten gelden (263); waar hij van de toevlucht als terugkeer en van emancipatie als "Entfremdung" wil spreken - daar beschrijft hij geen stand van zaken meer, maar bedrijft hij apologetiek In de zindelijke zin van het woord weliswaar, als we bedenken hoe groot zijn aristocratische afkeer van het apologetendom altijd is gebleven (264), maar toch: apologetiek - als verantwoording van en pleidooi voor het christelijk geloof ten overstaan van de cultuur, en het zich rekenschap geven van die cultuur in de theologie

Voor Bonhoeffer betekent dit in de 'Ethik dat hij zich rekenschap heeft af te leggen van de vraag, die door zijn eigen tijdservaring gesteld wordt: "nämlich was es bedeutet, dass die Guten Christus finden, mit anderen Worten, *welches das Verhältnis Jesu Christi zu den Guten und zu dem Guten ist.*" (265) Een vraag (welke men gerust *de* vraag van de 'Ethik' noemen kan) die nieuw genoemd mag worden, als men tenminste de oude oplossing van de 19e eeuwse liberale theologie (in haar slechtste vertegenwoordigers, want Bonhoeffer blijft leerling van Harnack) "eine bürgerliche Saturiertheit, der das Gute einfach als Vorstufe des Christlichen galt, wobei der Aufstieg vom Guten zum Christlichen sich mehr oder weniger ohne Bruch vollziehen sollte" - en het protest hiertegen van de aan het socialisme en het expressionisme gelieerde dialectische theologie van het begin van de 20e eeuw (in haar slechtste vertegenwoordigers, want Bonhoeffer blijft schatplichtig aan Barth) een "christliche Sanktionierung der unbürgerlichen Randexistenzen'" noemen mag, die door Bonhoeffer "eine bequeme Verkehrung", respectievelijk "eine ebenso gefährliche Entstellung des Evangeliums" geacht worden (266) "Das Gute - in seinem bürgerlichen Sinne - verfiel das Gelächter", moet Bonhoeffer constateren als hij de theologische balans van deze ontwikkeling heeft opgemaakt Zowel zijn 'gebildete afkomst als zijn toekomst in het verzet weerhouden hem er van zich in één van beide koren te voegen (267)

6.4.2 Het weggelopen kind

Emancipatie als vervreemding en bondgenootschap als terugkeer: "Die selbständig gewordenen und entlaufenen Kinder der Kirche kehrten in der Stunde der Gefahr zu ihrer Mutter zurück." (268) Maar zowel de burger als de kerk kunnen niet doen alsof er in de tussentijd niets is gebeurd, hoezeer beiden in dit nulpunt van de geschiedenis ook van goede wil zijn. De gemeenschappelijke geschiedenis van christendom en cultuur zal vertrekpunt zijn voor een gezamenlijke wederopbouw van het westen, Bonhoeffer beseft dat en wil helderheid scheppen: waarom is de terugkeer naar de moeder voorafgegaan door het weglopen van het kind? Deze vraag beantwoordt hij in het hoofdstuk 'Erbe und Verfall', geschreven in de herfst van 1940, toen hij inmiddels actief betrokken was geraakt bij het verzet. We vinden er een christelijke cultuurfilosofie van het avondland, getekend vanaf het hechte 'corpus christianum' tot aan de afgrond van het Niets, waartoe Bonhoeffer het westen (met Rauschning) in 1940 ziet genaderd. Maar voordat we ons tot deze schets wenden, willen we eerst laten zien in welk verband zij in de 'Ethik' is opgenomen.

Bonhoeffer wil namelijk de christelijke ethiek verstaan als "Gleichgestaltung" aan de mensgewordene, gekruisigde en opgestane Christus (269). Op deze wijze wil hij de machteloze abstracties van de 'academische' ethiek ten overstaan van de Hitler-barbarij ontlopen. Dat is: de ethiek van zijn klasse, die in "den luftleeren Raum des rein Privaten und des rein Ideellen" wordt beoefend en die uitgaat van de "Abstraktion des isoliert einzelnen Menschen" (270). Bonhoeffer bedrijft kennissociologie als hij dit eenzame denken plaatst in zijn maatschappelijke context: "Dieser Abstraktion entspricht ein bestimmtes praktisches Verhalten", schrijft hij. "Es handelt sich dabei um den Rückzug des Einzelnen aus der lebendigen Verantwortung seines geschichtlichen Daseins (. .). Je nach der Radikalität der Prinzipien führt diese Haltung aus der Gesamtverantwortung heraus in eine rein private, bürgerliche Existenz, bezw. ins Kloster " (271) Zo'n 'christelijke' en 'burgerlijke' ethiek vervangt Bonhoeffer door een Christus-ethiek. Zij is immers *wel* in staat om op de eisen van de tijd te reageren. De *menswording* van Christus ontmaskert de tyrannieke mensenverachter (lees: Hitler) en wijst tegelijkertijd de 'Gute' (lees: de burger in het verzet), door hem de werkelijke mens te tonen, op diens te rooskleurige, "in ruhigen Zeiten" gevormde mensbeeld en diens trots, welke laatste, wanneer hij zich in weerzin van de mensen afkeert, evenzo mensenverachting genoemd mag worden. "Seine Menschenverachtung ist zwar vornehmer, aufrichtiger, aber auch unfruchtbarer, tatenärmer", houdt Bonhoeffer de zo gemakkelijk in 'Distanz' vluchtende burger voor (272) Vervolgens: de *kruisiging* van Christus ontkracht elk bouwen op, en vertrouwen in succes (het stuk waaruit we nu putten is geschreven ná Hitler's zege aan het westfront (273)), en weerhoudt de mens van deelname aan "den Aufstand der gescheiterten Existenzen gegen die Erfolgreichen", die het fascisme zou bestrijden vanuit dezelfde motieven als waaruit het is voortgekomen (274) De burger moet in zijn verzet menselijk blijven, om zo daadwerkelijk een tegencultuur tegen de bestaande te belichamen - zo hebben we Bonhoeffer in 'Nach Zehn Jahren' horen zeggen (275). Welnu, daarbij is Christus

behulpzaam. De *opstanding* van Christus tenslotte vormt de ontkenning van fascistische doodsverheerlijking en (wat hetzelfde is) levensverachting. Een duizendjarig rijk en de doodskop van de SS: zij behoren bijeen. "Nichts verrät die Vergötzung des Todes deutlicher, als wenn eine Zeit für die Ewigkeit zu bauen beansprucht und doch in ihr das Leben nichts gilt, wenn man grosse Worte spricht über einen neuen Menschen, eine neue Welt, eine neue Gesellschaft, die heraufgeführt werden soll, und wenn dies Neue alles nur in einer Vernichtung dieses vorhandenen Lebens besteht." (276) Hij echter, die erkent dat de macht van de dood in de opstanding gebroken is, neemt van het leven niet meer alles of niets, maar wat het geeft.

Zo bedrijft Bonhoeffer christelijke ethiek met de christologie en benut haar als fascisme-kritiek en als verzetsideologie. Maar hij wil in de 'Ethik' meer: dit alles een plaats geven binnen een ontwerp voor de grondslagen van een verenigd avondland. Daarom vraagt hij niet alleen naar de "Gestalt", maar ook naar de "Gestalt*ung* Christi", niet enkel naar het criterium van de huidige, maar ook naar de constructie van de toekomstige cultuur. Bonhoeffer blijft trouw aan zijn vroege theologie door de kerk in dit verband een belangrijke plaats te laten vervullen. Zijn christologie loopt ook hier nog naadloos over in ecclesiologie: "Er der die Gestalt *des* Menschen trug, kann nur in einer kleinen Schar Gestalt gewinnen: das ist seine Kirche." (277) De Bonhoeffer van de 'Ethik' is nog steeds de Bonhoeffer van SC voorzover hij in de kerk "vorbildlich" en "stellvertretend" laat gebeuren, wat in heel de cultuur tot uitdrukking zou moeten komen: het gelijkworden aan de gestalte van Christus. Van de kerk geldt dan ook: "Sie hat es also zunächst gar nicht wesentlich mit den zog. religiösen Funktionen des Menschen zu tun, sondern mit dem ganzen Menschen in seinem Dasein in der Welt mit allen seinen Beziehungen." (278) Maar hoe centraal ook, de kerk is ook niet weer alles. En hier verschilt de Bonhoeffer van de 'Ethik' met die van SC: het overspannen kerk- en cultuurprogramma dat zich in zijn ecclesiologie verscholen hield wordt na het falen van de volkskerk in de republiek van Weimar en de teleurstelling in de vrijwilligerskerk van na 1933 (de Belijdende Kerk) bijgesteld. "Die Kirche ist nichts als das Stück der Menschheit, in dem Christus Gestalt wirklich gewonnen hat." (279) Nog even beslist ("wirklich"), klinkt het nu toch bescheidener ("nichts als"). Weliswaar verkrijgt het begrip 'Gestaltung' zijn betekenis voor de cultuur nog steeds "indirekt" (280). Maar de sociale structuur van de kerk wordt niet meer aan de cultuur ten "Vorbild" gesteld als onderdeel van een "Programmatik ethischer oder religiöser Weltgestaltung" (281). En liet zich zo niet de kerkleer van de vroege Bonhoeffer schetsen? Nu is de kerk echter de plek waar de wereld op haar ware gestalte - "die ihr zugehört, die sie schon empfangen hat, die sie nur nicht begreift und annimmt" - aangesproken wordt en zo - en enkel zo - in de kerk getrokken wordt (282). De kerk houdt zo de wereld aan haar Woord, niet meer aan haar structuur. Al kan men nog steeds van ecclesiocentrie spreken, van ecclesiomonie kan men hier Bonhoeffer niet betichten. Want hier wordt geen kerkleer meer ontvouwd, maar cultuurfilosofie bedreven. Wanneer Bonhoeffer vraagt waar Christus onder ons, hier en nu, gestalte aanneemt, blijkt hij het dan ook over "die bisher durch die Gestalt Christi geeinte Welt der Völker Europas

und Amerikas" te hebben (283). Zij wordt immers gekenmerkt door het feit, "dass bis in unsere Tage die Gestalt Christi sein mit Bewusstsein bejahter und anerkannter, tragender Grund gewesen ist" (284). Het 'ons' is hier het 'wij' van 'Wir Deutschen' geworden, en het hier en nu doelt op het Europa van 1940. Er staat nu veel meer op het spel dan de gestalte van de volkskerk in de republiek van Weimar, waarom Bonhoeffer in 1927 in eerste instantie bekommerd was geweest. Het christelijk avondland voor de afgrond van het Niets: dat is nu de context waarbinnen hij theologiseert, dat is nu de ruimte waarin Christus gestalte aan wil nemen.

De cultuurtheologie van 'Erbe und Verfall' draagt dezelfde spanning als de antropologie die het hoofdstuk 'Ethik als Gestaltung' inleidt: voorzover beide hun inzet nemen in de christologie staan ze onder dezelfde ambivalentie al die de mensgewordene èn de gekruisigde Christus kenmerkt. "Gottes Ja und Gottes Nein zur Geschichte, wie es in der Menschwerdung und Kreuzigung Jesu Christi vernommen wird, bringt in jeden geschichtlichen Augenblick eine unendliche, nicht aufzuhebende Spannung." (285) *Hoe spengleriaans Bonhoeffer's cultuurvisie in het vervolg ook mag aandoen, deze dubbelheid, en niet de pessimistische eenvoud van de 'ondergang van het avondland', vormt er de grondtoon van.* God heeft in Jezus Christus 'ja' en 'neen' tegen de geschiedenis gezegd, en daarom wil Bonhoeffer behalve van "Verfall" ook van "Erneuerung" spreken, niet enkel van de "Schuld" maar ook van de "Segen" der vaderen, en dat tot het einde toe (286).

Bonhoeffer begint zijn cultuuroverzicht met een schets van het 'corpus christianum': de historische en politieke eenheid van het avondland, zoals deze door de gestalte van Jezus Christus is geschapen. Hoe troon en altaar elkaar's macht ook betwisten, Christus blijft de laatste eenheid van beide (287). Bonhoeffer's beeld van het westen is hier in sterke mate gekleurd door het heimwee naar de heelheid van de cultuur, die hij in de idee van het 'corpus christianum' ziet belichaamd; "die Sehnsucht nach dem verlorenen abendländischen Reiche", die hij in het pausdom levend ziet gehouden, heeft ook hem bevangen (288). Niet alleen de eenheid van cultuur en christendom, maar vooral ook de politieke heelwording van een verscheurd Europa dat zichzelf in een totale oorlog dreigt te vernietigen, moet dit heimwee gevoed hebben (289).

Met de reformatie valt het 'corpus christianum' uiteen in 'corpus Christi' en wereld. De eenheid van het christelijke en het burgerlijke valt uiteen in twee rijken, dat van het gepredikte Woord en dat van het zwaard, kerk en wereld. 'Ja' - zegt Bonhoeffer tegen deze ontwikkeling overeenkomstig zijn theologisch a priori, en hij blijft daarmee lutheraan. Want in het 'corpus Christi' enerzijds en de wereld anderzijds hebben we de "*echte* Bestandteile" van het 'corpus christianum' voor ons, en alleen het eerste mag de "*wahre* Einheit des Abendlandes (curs. fdl)" worden genoemd. Jezus Christus blijft de ene Heer van beide rijken (290). 'Neen' - zegt Bonhoeffer tegelijkertijd, voorzover hij zich genoodzaakt ziet de politieke en confessionele verscheurdheid die de reformatie met zich heeft mee gezogen als een "nicht mehr aufzuhebende Schuld und Not" te omschrijven (291).

Maar de geschiedenis gaat verder, en naast de reformatie is er

ook nog de renaissance; naast de christelijke verscheurdheid - ons "Schicksal und Erbe" - breekt zich het nieuwe bewustzijn van het moderne avondland door. Maar enkel vanuit een christelijk gezichtspunt weet Bonhoeffer het emancipatieproces van de burger te bezien: hij spreekt van 'secularisatie' als hij de zelfbevrijding van de mens in zijn individualiteit en rationaliteit moet omschrijven. Hierbij onderscheidt hij - zoals ook wij daar alle reden toe zagen (292) - de franse van de duitse ontwikkeling, door het zelfverstaan van de laatstgenoemde emancipatiegeschiedenis "durchaus nicht im Gegensatz zum Christentum" te achten (hoewel men in Duitsland ten offer viel aan een "missverstandene lutherische Lehre von den Zwei Reichen") en dat van de eerstgenoemde als "revolutionär antikirchlich, ja antichristlich" te beschrijven (293). Maar het blijft de ene europese geschiedenis, die in de franse revolutie - "das Signal des modernen Abendlandes" (294) - tot uitbarsting komt. En ook hier weet Bonhoeffer dat hij weer 'ja' en 'neen' moet zeggen. "Die französische Revolution ist die Enthüllung des befreiten Menschen in seiner ungeheuren Gewalt und seiner entsetzlichsten Verzerrung." (295) Ook voor
37 Bonhoeffer heeft de burger een Januskop als hij het chaotisch nieuwe dat zich baanbreekt - de verering van de ratio en de natuurvergoddelijking, vooruitgang en cultuurkritiek, opstand van de burgerij en opstand van de massa, nationalisme en kerkvijandigheid, mensenrechten en de terreur van de dictatuur - in een beeld zou moeten vatten. In een notitie voor de 'Ethik' lezen we dan ook: "Die Französische Revolution als Verheissung und Schreckgespenst." (296) Maar niet zijn burgerlijke afkomst verleidt Bonhoeffer tot dit relatief positieve oordeel, maar zijn christologische 'Gestaltungs'-ethiek. Want hoe men ook tegenover haar geschiedenis staat - "willig oder widerstrebend" (297) - , ook hier is sprake van een heden waarin Christus gestalte wil aannemen. Zo is men altijd deelgenoot en nooit buitenstaander, of het nu het ene 'corpus christianum' betreft of het verscheurde burgerlijke Europa: "Gerade in ihrer Zeitlichkeit ist sie von Gott bejahte Geschichte. Die Frage nach dem geschichtlichen Erbe ist also nicht die zeitlose Frage nach den ewig gültigen Werten der Vergangenheit. Vielmehr gibt sich hier der selbst in die Geschichte gestellte Mensch Rechenschaft von der Gegenwart, wie sich sie von Gott in Christus angenommen ist." (298)

De 'bevrijding van de mens': zo wil Bonhoeffer de moderne geschiedenis samenvatten. Ook als hij dit ene uiteen legt in drieen - de bevrijde ratio, de bevrijde klasse, het bevrijde volk - blijft de dubbelheid in zijn waardering kenmerkend. Allereerst: de redelijkheid. De Verlichting wordt als "frischer Wind der Verstandeshelle" hoog opgenomen. "Intellektuelle Redlichkeit in allen Dingen, auch in den Fragen des Glaubens, war das hohe Gut der befreiten ratio und gehört seitdem zu den unaufgebbaren sittlichen Forderungen des abendländischen Menschen." (299) Hier is de leerling van Harnack en de zoon van Karl Bonhoeffer aan het woord, die niet meer terug wil achter Lessing en Lichtenberg en weet heeft van "die innere Verpflichtung zum ehrlichen und sauberen Gebrauch der ratio" (300). Hoewel hij haar niet het laatste woord wil geven omdat zij op kosten van de diepte van de werkelijkheid zou kunnen gaan, en zo ook de 'Aufklärung' haar 'ja' en 'neen' ontvangt (301). Maar veel koeler van toon wordt Bonhoeffer wanneer hij de ratio ziet uitmonden in

techniek. Ook hier wil hij zijn normativiteit theologisch funderen: de techniek mag als een erfenis van het avondland worden beschouwd, die enkel groeien kon op een door het christendom bereide akker (302) Hij distantieert zich dan ook van de "naiver Gläubigkeit" die in de techniek enkel opstand tegen God wil zien, en voor welke haar weldaden verbleken bij haar demonieën (303) Maar Bonhoeffer noemt dit verwijt tegelijkertijd begrijpelijk Want ook hij kan er niet onder uit, dat de Nieuwe Tijd de techniek als heerser over de natuur en niet als dienaar van de menselijke behoeften heeft beschouwd. "Die Technik wird Selbstzweck, sie hat ihre eigene Seele, ihr Symbol ist die Maschine, die gestaltgewordene Vergewaltigung und Ausbeutung der Natur " (304) Maar dit neen tegen een bevrijde ratio wordt meteen weer gevolgd door een 'ja Want ontspringt aan de rede, behalve de techniek, ook niet zoiets als mensenrechten? Ook dan betekent zij bevrijding, maar dan van maatschappelijke en economische uitbuiting, van politieke en kerkelijke bevoogding Dan houdt redelijkheid recht op menswaardigheid, op 'Bildung , op erkenning van prestatie, op gelijkheid voor de wet, enz in en dat voor "alles dessen, was Menschenantlitz trägt" (305) Dezelfde woorden die Bonhoeffer in 'Nachfolge in christologisch verband noteerde, passen nu op de cultuurgeschiedenis van het westen (306) Is immers ook de geschiedenis van het avondland, net als het leven in de navolging, niet te omschrijven als "Gleichgestaltung Christi"? De burger die zich vrijmaakt om mens te zeggen, kan ook op Christus' ja' rekenen.

Deze 'Geistesgeschichte' is ook sociale geschiedenis Bevrijding van de mens' - dat betekent ook dat achtergestelde *klassen* in beweging raken, die van de burger het eerst "Zuerst schafft sich das Bürgertum neben dem Geburtsadel seine gleichberechtigte Position als Leistungsadel Die ratio verschafft sich ihr Recht gegen das Blut Bürgertum und ratio gehören seitdem untrennbar zusammen " (307) Het proletariaat volgt, en de wijze waarop Bonhoeffer deze klasse beschrijft - als massa die leeft naar "das Gesetz des Elends" - herinnert er ons in de verte aan, dat hij in 1932 haar zaak tot de zijne wilde maken. Maar het is inmiddels 1940 en Bonhoeffer heeft enkel nog contact met burgers "Hinter dem Bürgertum erhebt sich drohend und dunkel die Masse": Bonhoeffer kan de arbeider alleen nog maar achter en in de nazi situeren; de massa staat in 1940 uitsluitend rechts "Wir Heutigen stehen auf dem Höhepunkt und in der Krisis dieser Erhebung", schrijft hij over de emancipatie van de vierde stand, en het is duidelijk dat hij daarbij meer aan de nationaal-socialistische dan aan de arbeidersbeweging denkt (308) Maar dat hij bij 'massa (al denkt hij eerder aan Duitsland en het fascisme) Amerika en het kapitalisme niet wil uitsluiten, blijkt wanneer we even later van de behoefte aan "starker, geistig überlegener Persönlichkeiten" en "geistigen Leistungen" enerzijds horen spreken, tegenover "zunehmende Vermassung" anderzijds (309) Met het burgerlijk verzet waar Bonhoeffer deel van uitmaakte, stonden ook voor hem burgerlijkheid en fascisme als elite en massa tegenover elkaar En ook voor hem gold, dat hij als intellectueel van Weimar al in dezelfde categorieën had gedacht

Tenslotte noteert Bonhoeffer ook de ambivalentie in de 'bevrijding van het volk : het *nationalisme*. Want aanvankelijk vrucht van

en instrument in de strijd tegen het absolutisme van de vorsten, leidde het tenslotte onafwendbaar tot de oorlog, waarvan Bonhoeffer inmiddels de tweede op wereldschaal meemaakt (310). Maar terwijl hij het onderscheid 'frans' en 'duits' ten aanzien van de ratio en de mensenrechten niet van belang had geacht, benadrukt hij het in dit verband. In plaats van het nationalisme te weerleggen met een andere Verlichtingsidee uit het erfgoed van de franse revolutie, die van het wereldburgerschap (zoals Goethe en Thomas Mann dit tegenover Pruisen respectievelijk Hitler wel hadden gedaan), neemt hij juist zijn toevlucht tot het staatsbegrip van Pruisen - door Thomas Mann kortweg omschreven met 'General Dr. Staat' (311) - om het tegen het nationalisme van Hitler in de strijd te werpen. Genuanceerd wil Bonhoeffer hier van "... *echten* preussischen Kreisen (curs. fdl)" spreken (312), en het in menig opzicht zo pruisische verzet en de pruisische vriendschappen - tot zijn verloving toe - die daaruit zouden voortvloeien, moeten wel debet geacht worden aan het feit dat hij hier nog duits-conservatiever naar voren komt dan hij van huis uit al is geweest (313). Pruisen rook, aldus Bonhoeffer hier, "in gesundem Instinkt" het revolutionaire in het nationalisme en wees het af. Heeft de geschiedenis het niet in het gelijk gesteld? Want is de combinatie van natie en revolutie - nu dan in een Hitler-natie en haar nihilistische revolutie - niet opnieuw levensgevaarlijk gebleken? Beter acht Bonhoeffer het daarom in dit verband, het 'Oben' (de staat) te benadrukken - zei Frederik de Grote niet: "Ich bin der erste Diener des Staates"? - dan de souvereiniteit van het 'Unten': de dreigende en donkere massa van het 'völkische' volk. En omdat de eenheid van Europa door dit staatsdenken van Pruisen beter gewaarborgd zou zijn dan nu door het zich in Duitsland breed makende nationalisme van Frankrijk's revolutie, daarom geldt van het eerste: "Es hat damit abendländischer gedacht als die Revolution." (314) Het pruisisch autoritaire is te verkiezen boven het fascistisch parasitaire: dat is de les die Bonhoeffer van zijn nieuwe pruisische vrienden wil leren.

Maar de geschiedenis laat zich niet terugdraaien. Het westen - de plaats voor de 'Gleichgestaltung Christi' - plaatst ons voor een voldongen feit: "Die französische Revolution hat die neue geistige Einheit des Abendlandes geschaffen." (315) Een nieuwe eenheid, nadat de oude - het 'corpus christianum' - uiteen gevallen is. Weet Bonhoeffer nu ook hier nog het 'neen' met het 'ja' te verbinden? Het lijkt er op dat hier het evenwicht zoek raakt, en net als hij de oude eenheid positief bijkleurde met het heimwee naar de heelheid, zo moet de nieuwe eenheid een onevenredig zwaar 'neen' dragen. Deze verbergt immers de kiem van haar verval al bij haar ontstaan in zich. De ene bevrijdingsgeschiedenis van de burger blijkt in zichzelf ten dode toe verdeeld. Want de massa, het nationalisme, de redelijkheid - zij verdragen elkaar niet. "Masse und Nationalismus sind vernunftfeindlich, Technik und Masse sind antinationalistisch, Nationalismus und Technik sind massenfeindlich." (316) En aan het eind van de weg van de franse revolutie ziet Bonhoeffer de afgrond van het nihilisme gapen. Wordt nu de "unendliche, nicht aufzuhebende Spannung", waaronder volgens hem de menswording van Christus de geschiedenis van het westen had geplaatst (317), niet ontladen in het cultuurpessimisme van een bedreigd 'Gebildete'? Dat hij zich van

Spengler distantiëert door niet van een organisch bloeien, afsterven en verzinken van culturen te willen weten (318), betekent nog niet dat Bonhoeffer geen deel heeft gehad aan de conservatieve verguizing van de massa-cultuur, die zich exemplarisch door deze filosoof heeft laten verwoorden *Weimar en het Derde Rijk lijken weer in één te schuiven*, als Bonhoeffer niet de politieke verschillen, maar de culturele overeenkomsten tussen beide breed uit gaat meten. De mensen weten niet meer wat verleden en toekomst, traditie en verantwoordelijkheid is, klaagt Bonhoeffer Zij leven bij het ogenblik en volgen de waan van de dag. Brood en spelen, oppervlakkigheid en roekeloosheid nemen de plaats in van persoonlijke overtuiging en gewetensvol handelen. De film is teken van de "tiefen Vergesslichkeit dieser Zeit" "Jede innere Aufbau, jeder Prozess langsamen Reifens auf persönlichem und beruflichem Gebiet wird jäh abgebrochen. Es gibt kein persönliches Schicksal und darum keine persönliche Würde." (319) De moderne mens zoekt enkel nog verstrooiing en kan geen innerlijke spanningen meer verdragen. Hij is alleen nog uit op avontuur en afwisseling, en verklaart daarmee het stille, duurzame en wezenlijke in het leven als zonder waarde (320) Alleen het feit, dat Bonhoeffer hier schrijft dat de last van het verleden wordt afgeschud in het verheerlijken van "graue Vorzeiten", en de opgave die de dag van morgen stelt wordt aangegaan "indem man von den kommenden tausend Jahren spricht", herinnert eraan dat het nu een nazistisch 1940 betreft en geen kapitalistisch 1930 meer. Ook het spreken over het gokken van de arbeider die zijn dagelijks brood verspeelt zou ons niet op de tijd waarin het hoofdstuk geschreven is hebben gewezen, als daar niet aan toegevoegd zou zijn dat ook in het groot de politiek vabanque speelt en dat 'heroisme' noemt (321) Maar of het nu de republiek van Weimar of het Derde Rijk betreft, de bedreigde 'Bildung' bedenkt in beide gevallen dezelfde kwalificatie: "Dekadenz" en laat het avondland zowel hier als daar voor dezelfde afgrond staan: het Niets (322).

Waarom velt Bonhoeffer, die zo evenwichtig oordeelde over de burgerlijke emancipatie en haar omschreef als 'de bevrijding van de mens' nu zo'n negatief eindoordeel over de uitlopers van die emancipatiegeschiedenis? Natuurlijk (dat in de eerste plaats) gaf het jaartal 1940 er reden toe "Alles Bestehende ist mit Vernichtung bedroht." - dat is geen uitspraak vanuit de bestaansangst van een teruggetrokken kamergeleerde, maar van iemand die nauwkeurig de krant leest en weet dat er een totale oorlog wordt gevoerd (323). Bovendien: hier is wel een burger aan het woord, maar dan als duits en aristocratisch 'Gebildete': afkerig van het franse 'Westlertum' en zijn politieke revolutie, en zelf nog een bedreigde rest van de 19e in de 20e eeuw vormend. Maar vooral - en hier keren we van de horizon van de tekst naar de inhoud ervan terug - : hier spreekt een christelijk burger als theoloog: "Mit dem Verlust *seiner durch die Gestalt Jesu Christi geschaffene Einheit* steht das Abendland vor dem Nichts (curs fdl) " (324) Niet dat de franse revolutie een nieuwe eenheid scheppen wilde; evenmin dat de burgerlijke emancipatie in alle redelijkheid de bevrijding van de mens bepleitte stuit op weerstand bij Bonhoeffer. Hij blijft hier een burger die niet achter zijn eigen emancipatie terug wil gaan Maar dat op de franse een nihilistische revolutie heeft kunnen volgen, laat zich enkel verstaan

tegen de achtergrond van het feit dat deze emancipatie er één geweest is zonder, ja tegen God. Toen emancipatie secularisatie, en secularisatie godloosheid ging betekenen, is naar Bonhoeffer's overtuiging de eenheid van het 'ja' en het 'neen' - gewaarborgd in de mensgeworden en gekruisigde Christus - verbroken, ten koste van het eerste. "Die Befreiung des Menschen als *absolutes* Ideal führt zu Selbstzerstörung des Menschen (curs. fdl)." (325) Dezelfde relativiteit die Hitler's autoriteit had moeten begrenzen - zie 'Der Führer und der einzelne' - dient hier om de burgerlijke vrijheidsidee te limiteren. En van de eerste revolutie naar de laatste, van 1789 naar 1933, loopt één lijn, en de perspectieven van beide revoluties lopen in de blik van Bonhoeffer onontwarbaar in elkaar over. Dit is Bonhoeffer's dialectiek der Verlichting: "dass das Verlangen nach absoluter Freiheit des Menschen in die tiefste Knechtung führt" (326).

Maar laten we niet te snel aan het ongeloof van de statistieken denken bij deze verbinding tussen 'Ongeloof en Revolutie', deze "*abendländische Gottlosigkeit*" (327). De cijfers van kerkverlating zeggen Bonhoeffer als zodanig niets: men blijft vaak lid van de kerk, ook al is men kerkvijandig (Gold dat ook niet voor zijn eigen familie?). En omgekeerd: het opzeggen van het lidmaatschap kan soms juist vanwege een echt godsgeloof noodzakelijk zijn (Had Bonhoeffer zelf niet gebroken met de kerk?) (328). Godloosheid is niet hetzelfde als religieloosheid. De Godloosheid van het avondland kan men zelfs bij uitstek religieus van aard noemen. Want of het nu Duitsland, Amerika of Rusland betreft: "Ihr Gott ist *der neue Mensch*, ob nun die 'Fabrik des neuen Menschen' bolschewistisch oder christlich ist." (329) Maar al gaat zij er niet in op, toch gaat het begrip 'Godloosheid' ook niet buiten het verminderen van de christelijke godsdienstigheid om. Want al heeft Bonhoeffer - evenals Thomas Mann - hier vooral het oog op de vernietiging van de "göttliche Gebote und Ordnungen", de "Auflösung aller Werte"; de basis van dit verval van de zede is toch de "Zertrümmerung des biblischen Gottesglaubens" (330). *Het verdwijnen van de christelijke godsdienstigheid leidt tot het verzwakken van moraal en zedelijkheid, hetgeen op zijn beurt de stabiliteit en continuïteit van de maatschappelijke ordeningen ondermijnt; en deze "Abfall vom Bestehenden" (331) voert ons tenslotte naar de afgrond van het Niets* - zo kan men de redenering van 'Erbe und Verfall' samen vatten. Wat Bonhoeffer nu verstaat onder een op christelijke wijze geordende samenleving, zullen we verderop nog zien (332). Hier concluderen we alleen dat Bonhoeffer's cultuurvisie zeer nauw samenhangt met die van het burgerlijke verzet, en stellen de vraag hoe hij de toekomst van de hier geponeerde christelijke burgerlijkheid inschat.

Dat zij toekomst heeft, staat allerminst vast maar is ook geenszins uitgesloten. Christenen spreken weliswaar onder elkaar van de jongste dag - en niet zonder reden. "Das Abendland is christusfeindlich. Das ist die einzigartige Situation unserer Zeit, und es ist echter Verfall." (333) De burger is als zelfstandig geworden kind weggelopen bij zijn moeder, de kerk en dwaalt ver van huis in den vreemde. Maar is hij zijn oorsprong Jezus Christus dan helemáál kwijt en is zijn terugkeer, een 'Gestaltung' van het avondland tot nieuwe eenheid, uitgesloten? Bonhoeffer constateert een "verheissungs-

volle Gottlosigkeit", die hoewel zij antireligieus en antikerkelijk spreekt, niettemin erfgenaam van een echt godsgeloof en een echte kerk genoemd kan worden Temeer omdat deze godloosheid veelal ook niet breekt met de kerk (de plaats van het mogelijk echte godsgeloof) en zich zo in de traditie van het christelijk avondland blijft plaatsen Al zijn de kinderen dan van huis weg gelopen, zij houden zelf de weg terug nog open Het blijven "entlaufene Kinder der Kirche", ook al zijn ze 'entlaufen' (334) Bonhoeffer moet hier wel zijn eigen familieleden, en dan vooral de agnostici en sceptici onder hen, op het oog gehad hebben - meer nog dan het in menig opzicht van zichzelf uit al zo christelijke verzet - , en hij probeert hen zo binnen de cirkel van het christendom te behouden. En dat hoeft dan nauwelijks geforceerd te worden, want de weg is al geëffend door sommigen die hem alweer terug hebben afgelegd of daarmee bezig zijn: " alles was an Elementen der Ordnung noch vorhanden ist, sucht die Nähe der Kirche Recht Wahrheit, Wissenschaft, Kunst, Bildung, Menschlichkeit, Freiheit, Vaterlandsliebe finden *nach langen Irrwegen zu ihrem Ursprung zurück* (curs fdl)." (335) Minstens vier eeuwen burgerlijke emancipatie worden (weliswaar niet teniet gedaan dan toch) teruggebogen naar het christelijk geloof. *Een ervaringsgegeven - het deel uit maken van het 'christelijk-burgerlijk verzet - wordt hier door Bonhoeffer geëxtrapoleerd en op apologetische wijze tot uitgangspunt verklaard voor een mogelijke toekomst aan gene zijde van het Niets*

De situatie is zorgelijk, maar niet uitzichtsloos Al pakken zich donkere wolken samen, dan nog hoeft men geen zwartkijker te worden. Zo laat zich Bonhoeffer s houding in 'Erbe und Verfall' omschrijven Hij is nog steeds tijdgenoot Want noch de capitulatie voor het Niets (al noemt men dat onder christenen ook het wachten op de jongste dag), noch het conserveren van het verleden (door de burger de 'goede oude tijd genoemd en door de kerk met heimwee naar de eenheid van het 'corpus christianum' gevuld) wordt door hem als juiste houding tegenover de nood der tijden beschouwd De geschiedenis - ook al staat zij voor de afgrond - vraagt "Rechenschaft von der Gegenwart, wie sie von Gott in Christus angenommen ist", en dat geldt ook voor 1940 (336) Nog steeds vraagt het avondland om 'Gleichgestaltung Christi : om binnengetrokken te worden in het krachtenveld van het beeld van de Gekruisigde en Mensgewordene. Daarom loopt in 'Erbe und Verfall' de lijn vanaf de franse revolutie niet *rechtstreeks* naar het Nihilum, en leidt het Erbe niet *onweerstaanbaar* tot het 'Verfall' De van haar oorsprong losgeslagen dialectiek van het ja' en neen' in de geschiedenis is nog recht te trekken, en wel door en in die geschiedenis zelf

"Vor dem letzten Sturz in den Abgrund kann nur zweierlei bewahren: Das Wunder einer neuen Glaubenserweckung und die Macht, die die Bibel als 'den Aufhaltenden , κατέχων (2 Thess 2, 7) bezeichnet, d h die mit starker physischer Kraft ausgerüstete Ordnungsmacht, die sich den in den Abgrund stürzenden erfolgreich in den Weg stellt " (337) Voor een methodistische revival kunnen we Bonhoeffer met deze "Glaubenserweckung" niet annexeren. Uit de op Erbe en Verfall' volgende schuldbelijdenis valt op te maken, dat hij de persoonlijke wedergeboorte niet wil losmaken van die van de maatschappelijke structuur en daarom de schuld van het avondland en die van

het enkele individu onvervreemdbaar aan elkaar wil koppelen (338). "Abfall der abendländische Welt von Jesus Christus" wordt hier ook niet allereerst in termen van kerkverlating beschreven, maar veeleer als het schofferen van de tien geboden (339). Uit het spiegelbeeld van zijn schuldbelijdenis kunnen we aflezen, wat Bonhoeffer hier onder 'geloofsopwekking' zo al verstaan wil: hij noemt de uitbuiting van de arbeidskracht; de "Rastlosigkeit und Unruhe" die de zondagsrust verdringen; de verachting van het ouderlijk gezag door een revolutiemakende jeugd en de "Zerstörung unzähliger Familien" die hiermee (Bonhoeffer bedoelt het nationaal-socialisme (340)) bedreven wordt; het laten begaan van onrecht "am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi (lees: de joden (341)), zonder een stem te verheffen; de "Verhöhnung der Keuschheit und der Proklamation der geschlechtlichen Zügellosigkeit"; de uitbuiting der armen en de corruptie der rijken; de bezoedeling van de goede naam van ontelbaren; de zucht naar de zekerheid van een rustig en vredig bestaan, bezit en eer - dat alles noemt Bonhoeffer hier "Abfall" van Christus, ongeloof, zodat we een idee krijgen van wat hij 'geloof' zou willen noemen (342). "Glaubenserweckung" betekent hier allereerst schuldbelijdenis en bekering, en zij is als religieuze categorie ethisch hoog opgeladen. Maar sluit dit laatste nu tegelijk de 'piëtistische' hoop op hernieuwde vroomheid uit? Het geloof vormt voor Bonhoeffer de basis van de zedelijkheid, en vormt er de voorwaarde toe. Heeft Bonhoeffer hier niet de klacht van Ruth von Kleist-Retzow, die op 20.1.1943 aan Werner Koch schreef: "Was Sie über die Versäumnisse des preussischen Adel sagen, entspricht ganz meiner Absicht. Zu viel Tradition zu wenig lebendiger Glaube", en de daaruit getrokken conclusie: "Die Tradition muss eben in jedem Einzelfall vom lebendigen Glauben erfüllt werden", tot de zijne gemaakt (343)? Heel Bonhoeffer's 'Ethik', zo hebben we gezien, is op de veronderstelling gebouwd dat de vraag naar de ethiek beantwoord moet worden in de christologie; dat de werkelijkheid er op is aangelegd om gelijkvormig te worden aan de gestalte van Christus. *"Das Problem der christlichen Ethik ist das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen"*, formuleert hij verderop, en hij probeert daarmee de kloof tussen 'Sollen' en 'Sein' te omzeilen (344). Maar om dit na te kunnen zeggen is "das gläubige Ja zu dem Selbstzeugnis Gottes, zu seiner Offenbarung" nodig (345). De vrijheid die de christelijke ethiek zo op de moraal wint, moet zij hier betalen met de binding aan de dogmatiek (346). Het christelijk geloof als vooronderstelling: zowel wat de methode van de ethiek als wat de filosofie van de cultuur betreft, legt Bonhoeffer haar dwingend op. Zonder een christelijke bodem waarin het "gläubiges Ja" kan gedijen is een ethiek die op 'Christusgelijkheid' is gebouwd machteloos, en evenzo een cultuurtheologie van het christelijk avondland. Want ook de 'Gleichgestaltung' van het westen veronderstelt de gestalte van Christus als zijn *"mit Bewusstsein bejahter und anerkannter*, tragender Grund (curs. fdl)" (347). *Zonder de bemiddeling van het christelijk bewustzijn van de mensen kan Bonhoeffer's theologie in de 'Ethik' het niet stellen. Zij is dan ook mede aangelegd op de terugkeer van de burger tot het christelijk geloof*, waarbij het tot nu toe nog "weithin unbewusstes Wissen" (348) bewust zal zijn gemaakt. Bonhoeffer blijft weliswaar lutheraan wanneer hij kerk en we-

reld scherp blijft onderscheiden. "Das Abendland als geschichtlich-politische Gestalt kann nur indirekt durch den Glauben der Kirche 'gerechtfertigt und erneuert' werden." (349) Voor de volkeren is er enkel de weg van een "Vernarbung" van wonden, terwijl de kerk direct deelt in de vergeving (350). 'Nur indirect' dus. Maar dan toch ook 'nur *indirekt*': de verkondiging van de kerk werkt in op de moraal, en de moraal op haar beurt weer op de politiek. En misschien vindt er dan de "Rückkehr zur Ordnung, zum Recht, zum Frieden, zum freien Ergehenlassen der kirchlichen Verkündigung" plaats, die nu verzuimd wordt (351).

Behalve de "Glaubenserweckung" noemt Bonhoeffer nog een tegenkracht tegen de afgrond. Want naast de verkondiging van de kerk is er ook nog 'hij die op het ogenblik weerhoudt' (2 Thess. 2, 7): "d.h. jener Rest an Ordnungsmacht, der sich noch wirksam dem Verfall widersetzt" (352). Bonhoeffer citeert hier een bijbeltekst, doordrenkt van de gespannen verwachting van de spoedige wederkomst van Christus. Blijkbaar is ook hij nog steeds zo'n christen die in deze situatie over het aanbreken van de jongste dag wil spreken (353). Maar de nadruk kunnen we evenzeer op het 'noch' als op het erop volgende 'wirksam' leggen. Bonhoeffer verwacht hier van de ordeningsmacht - de geallieerde legers en/of het duitse rebellerende leger (354) - blijkbaar 'Erfolg', zodat we ook het van zoveel 'Verfall' sprekende slot van 'Erbe und Verfall' geen ondergangsstemming toe kunnen schrijven. Het burgerlijke (dat hier nog niet eens op zijn christelijkheid wordt aangesproken) "ist nicht ohne Schuld, aber Gott bedient sich seiner, um die Welt vor dem Zerfall zu bewahren" (355). In deze apocalyptische situatie wil Bonhoeffer blijkbaar nog steeds van 'Erhaltungsordnungen' spreken, of zij nu zijn geïnstitutionaliseerd in de staat of zich als "Elemente der Ordnung" (recht, waarheid, menselijkheid, vrijheid, enz.) verspreid in de samenleving ophouden. Zal het hen lukken het avondland voor de chaos te behoeden? Bonhoeffer laat het antwoord over aan het "Weltregiment Gottes" (356). Maar aan hem, de christen-burger, zal het niet liggen. Hij is bezorgd genoeg om het 'ja' en 'neen' van God tegen de geschiedenis te beantwoorden met de overdracht van de erfenis van het verleden - "an dem *der Segen und die Schuld* der Väter hängt (curs. fdl)" - aan de toekomst. Zijn laatste woord is: "weitergeben" (357).

6.4.3. Het voorlaatste en het natuurlijke

Nog steeds blijft de in een tussenzin aan het slot van 'Erbe und Verfall' uitgesproken "in wohl gewahrter Unterscheidung und doch in aufrichtiger Bundesgenossenschaft" ervaren nabijheid van christen en burger, ofschoon historisch geduid, theologisch onopgehelderd (358). Maar daar laat Bonhoeffer het niet bij. Want met de twee woorden "*Anspruch*" en "*Eigengesetzlichkeit*" brengt hij systematisch-theologisch de spanning onder woorden, waarin hij zich door het tijdsgewricht geplaatst ziet: die tussen een verhoopte en gedeeltelijk ervaren terugkeer naar het christelijk geloof enerzijds, en een geschiedenis van zelfstandigwording van de burgerlijke wereld anderzijds. *In deze twee begrippen laat zich de theologie van de 'Ethik' nagenoeg samenvatten* (359).

Of men nu het hoofdstuk over "die letzten und die vorletzten Dinge" (met het daarin opgenomen gedeelte over het natuurlijke) of het daarop volgende over "Christus, die Wirklichkeit und das Gute" (met daarin de poging het theologisch denken in twee ruimten te overwinnen) beziet, in beide gevallen is Bonhoeffer erop uit de autonomie-aanspraken van de zich emanciperende burgerlijke wereld christelijk te ijken. Zonder daarbij echter het burgerlijke te willen verchristelijken of verkerkelijken en het christelijke te seculariseren. Hoezeer beide - christelijk geloof en burgerlijkheid - met elkaar in spanning lijken te verkeren; Bonhoeffer is er van overtuigd - en de ervaring in het verzet ondersteunt hem daarin - , dat zij niet zonder elkaar kunnen bestaan. Met elkaar deugen ze wellicht niet, maar zonder elkaar meugen ze niet. "Der von der Kirche verkündete Herrschaftsanspruch Jesu Christi bedeutet zugleich die Befreiung der Familie, der Kultur, der Obrigkeit zu ihrem eigenen - in Christus begründeten - Wesen." (360) Het burgerlijke wordt van het christelijke enkel beter, nooit slechter. Het geloof betekent geen klerikalisering, maar de bevrijding tot "*echter* Weltlichkeit (curs. fdl)" (361). Maar ook omgekeerd kan de christen niet zonder het goed-burgerlijke. Alsof het in het christelijk geloof enkel om de afbraak van het bestaande zou gaan, en de Verlosser-God niet tegelijk de Schepper-God zou zijn! Een gevallen schepping is ondanks haar val nog steeds schepping, en niet ondanks maar juist dankzij concentratie op de christologie is zij de "von Gott für das Kommen Christi aufbewahrte, erhaltene Welt in der wir *als Menschen* in gegebenen Ordnungen '*gut*' leben können und sollen" te noemen (362).

Aan de wijze waarop Bonhoeffer in het hoofdstuk over het voorlaatste en het laatste deze twee termen en hun zaak op elkaar betrekt, kunnen we laten zien waar en hoe het theologisch hart van de 'Ethik' klopt. "Die geistige Situation der abendländische Christenheit" (die hij in 'Erbe und Verfall' uitvoerig had uitgetekend) is uitgangspunt van zijn betoog. Hij kenmerkt deze zowel daar als hier door "die Infragestellung des Letzten", waarbij hij onder 'het laatste' het rechtvaardigende Woord van God wil verstaan (363). Bonhoeffer acht dit proces reeds een tweehonderd jaren aan de gang, zodat we wel moeten denken aan de burgerlijke emancipatie- en secularisatiegeschiedenis. En we zijn helemaal terug bij 'Erbe und Verfall', als we horen dat met het tornen aan het laatste ook het voorlaatste (de wereld die is aangewezen op de rechtvaardiging) in zijn bestand bedreigd en tot ontbinding gebracht wordt. Hoe meer afval van Christus, zo lazen we immers in 'Erbe und Verfall', des te gapender dreigt het Niets. Maar ook het omgekeerde wil Bonhoeffer hier toevoegen: "Das Zerbrechen des Vorletzten hat wiederum eine verstärkte Missachtung und Entwertung des Letzten zur Folge." (364) Blijkbaar is voor hem het geloof niet alleen de basis van de moraal, maar ook de moraal een weg tot geloof. De mens moet eerst weer mens geworden zijn, voor hij door het Woord Gods kan worden aangesproken. Het burgerlijke gaat zo vooraf aan het christelijke. Hoe burgerlijk dit burgerlijke door Bonhoeffer wordt ingevuld, blijkt uit het feit dat hij hier in de eerste plaats aan kerkgang denkt en aan "das Mass an innere Sammlung und an Denkfähigkeit" dat er als voorwaarde toe kan gelden (365). "Schwer wird es dem, dessen

Leben in Unordung und Zuchtlosigkeit geraten ist, die Gebote Gottes im Glauben zu hören", horen we elders (366), en we nemen aan dat Bonhoeffer met dit alles bedoelt te zeggen: wie geen boek kan lezen, begrijpt ook de bijbel niet, en: wie niet gewend is 's morgens regelmatig en vroeg op te staan, komt nooit in de kerk.

Laatste en voorlaatste zijn dus onlosmakelijk met elkaar verbonden, Het gaat er nu om door meer nadrukkelijke verkondiging van het evangelie het voorlaatste te versterken, als ook door zorg voor en handhaving van het voorlaatste het laatste niet in de weg te staan. Of (wanneer we het in termen van 'Erbe und Verfall' zeggen): het avondland verkeert in crisis omdat het zich van Christus heeft vervreemd; de terugkeer tot zijn oorsprong betekent zijn redding. Dat er alle reden is om op deze terugkeer te hopen, verklaart Bonhoeffer ook hier weer: er bestaat "in der heutigen abendländischen Christenheit eine breite Schicht von solchen, die zwar an den vorletzten Dingen festhalten und weiter festzuhalten entschlossen sind, aber ohne dass sie den Zusammenhang met dem Letzten klar erkennen oder doch als entscheidend bejahen, wenngleich sie diesem Letzten auch nicht in irgendeiner Feindseligkeit gegenüber stehen " (367) Weer zien we de familieleden van Bonhoeffer voor ogen, die vast willen houden aan het goed-burgerlijke, maar daarbij aarzelend, zo niet agnostisch tegenover het christelijk geloof staan. En weer denken we aan de klacht van Ruth von Kleist-Retzow, dat men moreel gezien wel op pruisische adel kan rekenen (het militaire verzet werd er per slot van rekening door bepaald), maar dat men zijn zedelijkheid meer vanuit de traditie dan vanuit een levend geloof voedde. Welnu, aldus Bonhoeffer hier, vroeg of laat moet een dergelijke onbesliste houding tegenover het laatste ook tot ineenstorting van het voorlaatste leiden, tenminste "wenn es nicht gelingt, dieses Vorletzte vom Letzten her noch einmal *in Anspruch zu nehmen* (curs fdl)." (368)

Aan dat laatste wil Bonhoeffer in de Ethik' zijn bijdrage leveren. Want, zo zegt hij, wat er aan goeds en menselijks in deze gevallen wereld nog voorhanden is, hoort aan de zijde van Jezus Christus thuis. Niet dat het daarmee geannexeerd wordt, als was het *van* Christus. Maar evenmin kan men zeggen dat het een waarde in zichzelf zou bezitten. In plaats daarvan geldt: "es soll und darf für Jesus Christus in Anspruch genommen werden, besonders dort wo es *als unbewusster Rest einer vormaligen Bindung an das Letzte* dasteht (curs fdl) " (369) We zien hier hoezeer Bonhoeffer's Ethik voor een groot gedeelte 'Apologetik had mogen heten. Zij is een verantwoording van het christelijk geloof ten overstaan van de cultuur en een pleidooi voor een betekenisvolle aanwezigheid daarbinnen. De half of helemaal geseculariseerde burger, die zich temidden van de barbarij van het fascisme plotseling in de positie van bondgenoot van het christelijk geloof in een gezamenlijk verzet ziet geplaatst, vervolgens zich min of meer bewust wordt van het feit dat zijn traditie wortelt in een van oorsprong christelijk avondland (en dat eerder in de ethiek, dan in de dogmatiek), wordt hier door Bonhoeffer over de streep getrokken Bonhoeffer verkiest in deze schemer van vervreemding en terugkeer over deze burger liever als christen dan als niet-christen te spreken en helpt hem met veel geduld tot de belijdenis van Christus, liever dan hem te dwin-

gen tot de erkenning van zijn ongeloof Kortom (en zo zegt hij het ook gewoon): hij neemt de burger "als Christen in Anspruch" (370) In de 'Ethik' onderneemt Bonhoeffer zo een herstelpoging van de parochiale symbiose van christendom en cultuur, die niet meer zoals in het 'corpus christianum' institutioneel en structureel georganiseerd was, maar bemiddeld werd door het bewustzijn, de 'Gesinnung' van de burger (371) De spanning waaronder de theologie zo gezet wordt, loopt dan ook hoog op: een christologie, die de structuur van heel de werkelijkheid tot in haar uithoeken wil doordringen enerzijds ('Ethik' als 'Gestaltung'), en de toenemende autonomie-aanspraken van mens en cultuur, die (ook in het verzet niet) niet meer buigen willen onder de heteronomie van kerk en christendom anderzijds Bonhoeffer's 'Ethik is de inbeslagneming van een mondig geworden wereld voor Christus (372) Verplettert deze massieve aanspraak op de mondigheid van de burger niet tegelijk datgene wat zijn burgerlijkheid uitmaakt, nl zijn mondigheid? Is de christonomie, waarin Bonhoeffer autonomie en heteronomie ziet overstegen, niet slechts de vrome versie van het laatste en de ontkenning van het eerste (373)? Speelt toch niet het heimwee naar - (zo niet de middeleeuwen, dan toch) de zoveel christelijker en burgerlijker 19e eeuw Bonhoeffer hier teveel parten?

In elk geval wil hij hier niet in dezelfde fouten vervallen als de christelijke traditie vóór hem De vraag naar het laatste en het voorlaatste wil hij niet oplossen vanuit de rooms-katholieke traditie, hoezeer hij ook de waardering die in haar is uitgedrukt voor het natuurlijke hoog wil schatten (374). Maar ook wil Bonhoeffer de positie die het cultuur-protestantisme van de liberale 19e eeuw heeft ingenomen niet handhaven. Het compromis dat daar tussen het laatste en het voorlaatste werd gesloten, verhulde slechts de aanpassing van het eerste aan het tweede (375). Terecht kwam de dialectische theologie daartegen in het geweer Maar betekende de radicale breuk, die zij tussen cultuur en christelijk geloof wilde voltrekken, niet de ongeoorloofde verabsolutering van het laatste en een weigering van het geloof in de schepping (376)? Tussen al deze klippen wil Bonhoeffer door zeilen Noch het compromis noch het radicalisme doet recht aan de levende dialectiek tussen het laatste en het voorlaatste, die enkel bijeengehouden worden in de christologie Want in Jezus Christus sprak God zijn 'ja' en 'neen' tegen de wereld, en beide voor 100 %. Van deze Christus geldt: "Er lässt die menschliche Wirklichkeit, ohne sie zu verselbständigen und ohne sie zu zerstören, als Vorletztes bestehen, als Vorletztes, das in seiner Weise ernst genommen und nicht ernst genommen werden will, als Vorletztes, das zur Hülle des Letzten geworden ist." (377) Christelijk leven is noch op de sanctionering noch op de vernietiging van het bestaande uit, maar is er enkel op gericht dat dit christelijk tot zijn recht komt (378) Bonhoeffer blijft consequent denken vanuit de reformatorische rechtvaardigingsleer, maar terwijl de reformatie en ook Barth vooral het laatste ermee hebben benadrukt, zoekt hij er naar openingen voor "ein gewisser Raum für das Vorletzte" (379)

Die vindt hij er ook Want ofschoon het voorlaatste in de rechtvaardiging nooit 'an sich' verschijnt, maar altijd als voor*laatste*, is hij er ook aanwezig als *voor*laatste "Konkret wird von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden hier ein zweifaches als Vorletztes

angesprochen: *das Menschsein und das Gutsein.*" (380) Zij maken beide deel uit van een gevallen schepping, maar ook daar wil God 'ja en 'neen' zeggen. Dat betekent, dat wij omwille van het rechtvaardigende Woord van God zuinig moeten zijn op dit voorlaatste door het mens-zijn en het goed-zijn er tot onze zaak te maken. "Das Vorletzte muss um des Letzten willen gewahrt werden." (381) Zonder het voorlaatste geen laatste. Zonder schepping - al is zij ook gevallen - geen verlossing Niet dat daarmee de komst van Christus - het rechtvaardigende Woord Gods - van onze inspanningen zou afhangen. Maar wel betekent dit dat door ons mens-zijn en goed-zijn Hem de weg bereid kan worden, en omgekeerd: mochten we hier verzaken, dat Hij in Zijn komst gehinderd kan worden 'Wegbereitung und Einzug' - met deze titel wilde Bonhoeffer in november 1940 zijn boek sieren (382) Een maand ervoor had hij nog het massieve "Grundlagen und Aufbau eines geeinten Abendlandes" in gedachten (383) Maar omschreef de eerste titel niet precies het theologisch hart dat in de tweede zou moeten kloppen? In de eerste plaats omdat het christelijke en het burgerlijke - als laatste en voorlaatste - tot elkaar worden verplicht Vervolgens - zoals het laatste om het voorlaatste vraagt - worden christenen hier tot het burgerlijke geroepen Tenslotte kan er zo in dit burgerlijke tussen goed en slecht worden onderscheiden, precies zoals in het voorlaatste een ordening die openstaat voor Christus komst verschilt van één die Hem de weg belemmert De naïeviteit van de "bürgerliche Saturiertheit" van de liberale theologie, die enkel oog had voor de zonzijde van het burgerlijke (384), is hiermee voor een na-oorlogse wederopbouw wel afgelegd. Maar nog steeds is men in staat van iets te zeggen dat het goed' is. Binnen de gevallen schepping - meer dan ooit een 'vervloekte akker' - maakt het verschil of men de mens tot ding, tot waar, tot machine reduceert of niet, zoals het ook verschil maakt of de mens het huwelijk eerbiedigt of niet, of hij recht of willekeur bedrijft (385). Immers: "Es gehört zur Wegbereitung, das Vorletzte zu achten und in Kraft zu setzen um des nahenden Letzten willen." (386)

Met behulp van het begrip "*Das Natürliche*" brengt Bonhoeffer dit relatieve onderscheid binnen de gevallen schepping aan. "Das Natürliche ist das nach dem Fall auf dem Kommen Jesu Christi hin Ausgerichtete. Das Unnatürliche ist das nach dem Fall dem Kommen Jesu Christi Sich-Verschliessende." (387) Maar hoeveel cultuur bevat dit natuurlijke! Want tussen laatste en voorlaatste onderscheidt God zelf in Christus, maar tussen onnatuurlijk en natuurlijk zal de mens dat zelf hebben te doen. Bonhoeffer behaalt weliswaar grote winst binnen de protestantse traditie door dit onderscheid in zijn theologie aan te brengen, maar ontneemt hij zo niet tegelijk het 'protesterende' aan dezelfde traditie? Want door ruimte te verschaffen aan het natuurlijke, door het (de burgerlijke emancipatie-geschiedenis inbegrepen) "ein Moment der Eigenständigkeit, der Eigenentwicklung" toe te kennen (388), ontzegt hij aan de protestantse traditie het vermogen deze autonomie onder fundamentele kritiek te plaatsen. Behoedzaam laveert Bonhoeffer weliswaar tussen de Scylla van de sanctionering van het bestaande en de Charybdis van de vernietiging ervan door. Als tegenwicht tegen dat eerste blijft hij het voorlaatste vanuit de rechtvaardigingsleer en de schepping vanuit de christologie benaderen Maar wordt zo de ruimte van het natuurlijke toch niet weer met een

inhoud opgevuld waar de theologie geen vinger meer achter krijgen kan? In zijn poging ruimte te scheppen voor het goede en het menselijke moet Bonhoeffer de autonomie een plaats geven *binnen* het beslag dat Christus op beide legt, zodat niet opnieuw een leer van scheppingsordeningen kan ontstaan (389). Maar om deze autonomie àls autonomie intact te laten moet hij de door haar ingenomen ruimte tegelijk *buiten* het beslag van Christus op de schepping leggen. Deze krachttoer verricht Bonhoeffer met behulp van het onderscheid tussen een formeel en een inhoudelijk begrip van het natuurlijke. "Formal ist das Natürliche bestimmt durch den Erhaltungswillen Gottes und die Ausrichtung auf Christus. In seiner formalen Seite kann das Natürliche daher nur von Jesus Christus selbst her erkannt werden. Die inhaltliche Bestimmung des Natürlichen ist die Gestalt des erhaltenen Lebens selbst, wie sie das ganze Menschengeschlecht umfasst. Nach dieser inhaltliche Seite nun ist die 'Vernunft' des Menschen das Organ der Erkenntnis des Natürlichen." (390) Met dit onderscheid - dat in de christelijke traditie al oude papieren heeft als dat tussen 'imago dei idealis' en 'imago dei materialis' - is de autonome redelijkheid van de burger gered èn een plaats toebedeeld binnen het christelijk geloof. Bonhoeffer is zo tegelijk de apologeet van de één bij het andere en van het andere bij de één.

Niet dat Bonhoeffer onder 'Vernunft' nog de spontaneïteit van het subject wil verstaan. Dit 'schepper-ik' staat als sinds 'Sanctorum Communio' en 'Akt und Sein' onder zijn kritiek, en voorzover de 'Aufklärung' dit 'ik' de ruimte heeft gegeven, distantieert hij zich ervan (391). En ook neemt hij afstand van de katholieke leer die de rede nog wezenlijke integriteit toedenken wil, zoals ook de lutheraanse leer van de scheppingsordeningen dat op haar manier heeft gedaan (392). Maar al is zij dan ook door de val getekend, de 'Vernunft' kan desondanks - ongestoord door (want juist uitgenodigd door) het christelijke - zichzelf in de ruimte van het natuurlijke ontvouwen. Meer nog: door de rede wordt het natuurlijke (hoewel niet naar zijn formele zijde, waarvoor de kennis van Christus nodig is, maar dan toch inhoudelijk) eerst als natuurlijk herkend. En al tekent Bonhoeffer de 'Vernunft' eerder passief dan actief, zij wordt er niet minder autonoom van. Niet in termen van de Verlichtingsburger, maar meer in die van de levensfilosofie omschrijft Bonhoeffer zijn begrip van de rede. 'Vernunft' is een passief instrument van de nooit eindigende stroom die "das Leben" heet, er op aangelegd "das Ganze und Allgemeine im Wirklichen als Einheit zum Bewusstsein zu bringen, zu 'vernehmen'" (393). Het leven is zijn eigen arts, lezen we, het bezit een eigen onvervreemdbare structuur ('Gestalt') (394). Het actieve subject dat ingreep en overheerste heeft blijkbaar inmiddels plaatsgemaakt voor de door het leven (dat is ook: de geschiedenis) terzijde gedrukte mens van de 20e eeuw. "Wir können das Leben nur leben, aber nicht, definieren", schrijft Bonhoeffer, en hij maakt daar (als levensfilosoof) een deugd van wat voor de Verlichtingsburger nog nood was. Maar hij is er niet minder burger om.

Echter, het leven zelf bedrijft geen ethiek, ook bij Bonhoeffer niet (395). En waar het dat toch doet - in het 'vitalisme' bijvoorbeeld, mogen we gerust 'fascisme' lezen (396). "Es ist daher innerhalb des natürlichen Lebens die Sache der Vernunft, dem Rechte des Einzelnen Rechnung zu tragen, auch ohne dass der göttliche Hinter-

grund dieses Rechtes erkannt wird " (397) Ook al klinkt er iets lijdzaams door in de wijze waarop Bonhoeffer - het is 1940 - schrijft over de menselijke soort die (als natuurlijk leven) over de enkeling heenloopt, hij spreekt desondanks op zeer actieve wijze over het "zerstörte Recht des Einzelnen", zodat hem in zijn ethiek evenveel met Kant verbindt als hem in de kennisleer (zijn opvatting van Vernunft') van deze scheidt (398) Want ook deze bewoog zich immers in zijn denken tussen de plicht van de enkeling zijn handelen te oriënteren op het recht van allen enerzijds, en het recht van de enkele mens zichzelf als doel in zichzelf te beschouwen anderzijds (399). Al omschrijft Bonhoeffer het hier in levensfilosofisch jargon, hij bedoelt hetzelfde als hij een weg zoekt tussen 'vitalisme (als het zich tot doel in zichzelf verheffende leven enerzijds) en 'mechanisering' (waarbij het leven verlaagd wordt tot middel) anderzijds door (400). Nog steeds is hier een burger aan het woord, die temidden van "freien selbständigen Personen" (401) wil blijven spreken, en van gemeenschap enkel voorzover zij het recht van het individu draagt en beschermt (402)

Maar meer nog dan uit deze grondtoon van het door 'Vernunft' gereguleerde leven, horen we in de melodie van de moraal van de 'Ethik een burger zingen Zo lezen we bijvoorbeeld, dat het huwelijk met de schepping is gegeven (403); dat het in de privé-sfeer blijft en noch door de kerk, noch door de staat gesloten kan worden, maar enkel door twee mensen zelf (404); dat kinderen en huwelijk vanzelfsprekend bijeen horen en dat het aantal kinderen in een gezin een zaak van redelijkheid en geweten is (405); dat in het gezin de eerbiediging van het ouderlijk gezag vanzelf spreekt (406). Behalve in Bonhoeffer's relatie-, klinkt ook in zijn arbeidsethiek de stem van de burger Centraal staat er de vrijheid en individualiteit van de arbeidende mens die dan geschonden wordt, wanneer een mens tot ding gereduceerd wordt Dat wil zeggen: waar de keuze van de arbeidsplaats en de arbeidsprestatie niet meer binnen het eigen vermogen staat, waar het benutten van lichaamskracht uitputting betekent, daar kan niet meer van arbeid, maar moet van uitbuiting worden gesproken (407). Zo kan men zowel burgerlijk (Bonhoeffer) als anti-burgerlijk (Marx) hetzelfde woord (uitbuiting) voor dezelfde zaak in de mond nemen (408) Al zal men aan de eerste wel mogen vragen, of het door hem geponeerde grondrecht van het individu op vrije beschikking over privé-eigendom ("das natürliche Recht auf Arbeit und Eigentum" (409)) niet inherent de 'uitbuiting' van de ander tot vooronderstelling heeft (410) Staat dit grondrecht niet op gespannen voet met het andere, door Bonhoeffer voorgestane: "das Recht auf Glück"? Maar we horen hem dit enkel vermelden in een notitie die nooit verder kon worden uitgewerkt (411)

Duidelijk is in elk geval, dat in de ethiek van Bonhoeffer het individu op een privé-sfeer mag rekenen, waarin hij in vrijheid en naar eigen redelijk inzicht zijn mens-zijn (zijn 'geluk') mag ontplooien Voor een Bildungs'-burger als Bonhoeffer horen daar niet enkel huwelijk en gezin, arbeid en eigendom in thuis, maar ook en vooral: cultuur Welnu, ook zij krijgt een plaats in zijn ethiek De vreugde van het wonen, van het eten en drinken, van de kleding, van het spel en van de sexualiteit wordt breed uitgemeten Want is het lichamelijke leven niet "auf Freude angelegt" (412)? En hier gaat het dan alleen nog maar over zaken die meer het 'Besitz' dan de Bildung'

betreffen. Hoe zou de 'Ethik' er hebben uit gezien, wanneer het hoofdstuk dat Bonhoeffer er in had willen schrijven over "die natürlichen Rechte des *geistigen* Lebens (curs. fdl)" voltooid zou zijn (413)? Want daarvoor had Bonhoeffer de uitgebreide notitie over 'Bildung' gemaakt, waaruit wij al vele malen geput hebben. Zoveel cultuur wilde Bonhoeffer blijkbaar in 'Das Natürliche' onderbrengen, dat de kern van zijn eigen opvoeding een plaats zou krijgen in het goede voorlaatste en als zodanig betrokken zou zijn op het laatste: 'in beslag genomen' door Christus! Maar zonder daarmee direct 'christelijk' gemaakt te zijn. Al is de burgerlijkheid in de 'Ethik' wel gedoopt, de openbare geloofsbelijdenis heeft zij daarmee nog niet afgelegd.

Zonder nog verder op de concrete ethiek van het natuurlijke leven in te gaan, kunnen we vaststellen dat de structuur van Bonhoeffer's theologisch antwoord op de vraag naar de verhouding van het burgerlijke en het christelijke ons duidelijk is geworden. D.m.v. de onderscheiding tussen het laatste en het voorlaatste, en daarbinnen nog eens tussen natuurlijk en onnatuurlijk, slaagt hij erin de burgerlijkheid binnen de cirkel van het christelijk geloof te trekken en haar desondanks zichzelf te laten zijn.

Maar nog op andere wijze probeert Bonhoeffer in de 'Ethik' een verbinding tussen burgerlijkheid en christelijk geloof tot stand te brengen. We doelen op het hoofdstuk, dat op het in het voorgaande behandelde volgt, over 'Christus, die Wirklichkeit und das Gute' (414). Waarom heeft Bonhoeffer het schrijven aan het voorgaande gestaakt en heeft hij hier een nieuwe inzet willen maken? We vermoeden dat het eerste, in zijn personele gerichtheid op de rechten van de individuele mens geschreven hoofdstuk over het natuurlijke, Bonhoeffer onvoldoende in staat stelde recht te doen aan het institutionele en structurele gehalte van de samenleving. Over huwelijk en arbeid kon immers zo slechts in beperkte zin, over staat en kerk in het geheel niet gesproken worden. De leer van de mandaten waarop Bonhoeffer's nieuw gekozen inzet uitloopt, is in staat wel aan deze eis te voldoen. Overigens zonder dat, zoals we zullen zien, Bonhoeffer's concrete ethiek er anders van zal worden. Ook (daartoe beperken we ons hier) wijzigt zich de theologische structuur van Bonhoeffer's antwoord op de vraag naar de verhouding van het christelijk geloof en het goed-burgerlijke niet. Want opnieuw verplicht hij beide hier tot elkaar, zonder de "Anspruch" van het eerste op kosten te willen laten gaan van de "Eigengesetzlichkeit" van het tweede. Nog steeds is christelijke ethiek voor hem 'Gestaltung' van het avondland naar het ene beeld van Jezus Christus, waarin het 'ja' en 'neen' van God over de geschiedenis gesproken en bijeengehouden wordt. "Es geht also darum, *an der Wirklichkeit Gottes und der Welt in Jesus Christus heute teilzuhaben*" (415). Maar het ene 'corpus christianum' is uiteen gevallen: "Das Wirklichkeitsganze zerfällt in zwei Teile", moet Bonhoeffer zeggen, een christelijk en een wereldlijk deel (416). 'God' en 'wereld' zijn eigen wegen gegaan, en de Nieuwe Tijd kenmerkt zich door een "immer fortschreitende Verselbständigung des Weltlichen gegenüber dem Geistlichen" (417). Maar ook nu is Bonhoeffer er op uit deze beide tot eenheid te brengen. Want het burgerlijke en het christelijke kunnen niet zonder elkaar bestaan. "Eine Welt, die für sich bestehend, dem Gesetz Christi entnommen ist, verfällt der Bindungslosigkeit und

Willkür Eine Christlichkeit, die sich der Welt entzieht, verfällt der Unnatur, der Unvernunft, dem Übermut und der Willkür " (418) Maar zoals ook het laatste en het voorlaatste op gespannen voet met elkaar stonden, zo ook het christelijke en het wereldlijke in dit hoofdstuk: hun eenheid zal altijd "polemischer Einheit" blijven, begrensd als zij is door het eschaton (419) Maar toch: in een "in Anspruch genommen" wereld (420) is er sprake van een "bessere Weltlichkeit" (421) De kerk moet de wereld - ook al is het een "böse, finstere" (422) - niet prijsgeven aan de duivel, maar haar blijven beschouwen als een in Christus aangenomen wereld. Zo blijft de theologische intentie van dit hoofdstuk over Christus, die Wirklichkeit und das Gute' gelijk aan het voorafgaande: al deugen het christelijk en het burgerlijke niet met elkaar, ze meugen niet zonder elkaar. Maar in tegenstelling tot het gedeelte over het natuurlijke is Bonhoeffer nu in staat de kerk en haar verhouding tot de instituties van de wereld ter sprake te brengen Want hier denkt Bonhoeffer ruimtelijk over het 'Wirklichkeitsganze', waar hij in het voorafgaande enkel relationeel over het laatste en voorlaatste dacht De kerk neemt *ruimte* in als onderdeel van het geheel van de werkelijkheid, en zij doet dat op kosten van de ruimte van de wereld Hoe kan nu ooit de kerk verkondigen dat de werkelijkheid in Christus één is, terwijl zijzelf door middel van haar structuur die werkelijkheid in tweeën splitst? Bonhoeffer antwoordt: "Der Raum der Kirche ist nicht dazu da, um der Welt ein Stück ihres Bereiches streitig zu machen, sondern gerade um der Welt zu bezeugen, dass sie Welt bleibe, nämlich die von Gott geliebte und versöhnte Welt " (423) Zo'n zin vraagt om uitleg En die krijgen we dan ook in de leer van de mandaten, waarin Bonhoeffer op geduldig papier zijn maatschappijbeeld voor een na-oorlogse wederopbouw uittekent: 'Gleichgestaltung van het avondland, weer betrokken op zijn oorsprong Jezus Christus, die ook zijn doel is (424)

6 4 4 Oben und Unten (de mens in de mandaten)

In de mandatenleer probeert Bonhoeffer Luther's leer van de 'drey Ertzgewalten opnieuw te actualiseren. Terwijl bij Luther dit denkmodel past in het kader van de ontclericalisering van het uiteenvallend corpus christianum', staat het bij Bonhoeffer in het teken van het omgekeerde: het beslagleggen van Christus op Europa "Unter Mandat ist zugleich die Inanspruchnahme, die Beschlagnahme und Gestaltung eines bestimmten irdischen Bereiches durch das göttliche Gebot zu verstehen " (425) Maar Bonhoeffer wil niet terug naar, laat staan vóór Luther Want in plaats van de drie ordines van economie, politiek en kerk onderscheidt Bonhoeffer er hier vier: arbeid, huwelijk, overheid en kerk (426) In de burgerlijke levensvorm is de sfeer van gezin en economie streng gescheiden, schreven we eerder (427), en in het gezin Bonhoeffer hield men deze scheiding dan ook streng in acht (428) Dietrich Bonhoeffer doet het hier ook in zijn theologie: terwijl Luther nog vanuit de feodale eenheid van 'oikos' en economie dacht, heeft hij deel aan het burgerlijk tijdvak (429)

Bonhoeffer wil in zijn mandatenleer een maatschappijbeeld ontwerpen, dat de komst van Christus niet in de weg zal staan. Dat is niet van elke maatschappelijke ordening te zeggen, hebben we van hem al gehoord: er bestaan economische sociale en culturele toestanden

die het geloof in Christus hinderen en dus ook het mens-zijn als zodanig schade berokkenen (430) Hier noemt hij het nog maar de vraag of het kapitalisme, het socialisme of het collectivisme (bedoelt hij communisme en/of fascisme?) niet zulke geloofsverhinderende systemen zijn En al krijgen we geen antwoord, hier blijkt wel dat Bonhoeffer kritisch wil staan tegenover de actualiteit van de 20e eeuw (431) Dat laatste kunnen we betwijfelen als het de 19e eeuw geldt Want al zegt Bonhoeffer een afkeer te hebben van romantisch conservatisme, al voelt hij er niets voor een bepaalde maatschappelijke orde te verabsoluteren en nog minder om haar als goddelijk te legitimeren (432), het heimwee naar de 19e eeuw lijkt voor een groot gedeelte de blauwdruk voor de tweede helft van de 20e eeuw te vullen "Die göttlichen Mandate hängen allein an Gottes *einem* Gebot, wie es in Jesus Christus offenbart ist Sie sind von oben her in die Welt hineingesenkt als Gliederungen - Ordnungen' - der Christuswirklichkeit", horen we weliswaar, maar zijn deze ordeningen niet meer 'van onderen opgekomen dan Bonhoeffer ons hier wil doen geloven (433)? Bonhoeffer s poging de instituties, na ze als Gleichgestaltung te hebben geïntroduceerd, als het ware te naturaliseren, doet ons op onze hoede zijn Gods gebod stelt de mens, aldus Bonhoeffer in overeenstemming met de levensfilosofische grondtoon van zijn ethiek, in staat mens te zijn voor God: "es lässt dem Fluss des Lebens seinen Lauf, es lässt den Menschen essen, trinken, schlafen, arbeiten, feiern, spielen, ohne ihn darin zu unterbrechen" (434). Het gebod geeft zo gelegenheid tot, maar eist niet; het zet allereerst de ruimte uit waarbinnen het leven geleefd kan worden en wijst eerst tenslotte op de grenzen ervan Het ontlast de mens van de voortdurende druk van het nemen van beslissingen doordat het zijn uitdrukking vindt in maatschappelijke instituties (435) Het leven binnen deze instituties maakt de ethiek tot een sluimerend randverschijnsel: zij slaapt als alles vanzelf gaat en wordt enkel wakker in grenssituaties (436) Zo wordt de enkeling standvastigheid, zekerheid en geborgenheid verleend, zonder welke hij uiteen zou vallen en zijn leven zou versplinteren (437) Zoals men ziet, doet Bonhoeffer s mandatenleer in menig opzicht denken aan de institutie-leer van Arnold Gehlen Maar waar deze van institutionalisering spreken wil waar de natuur ophoudt en de cultuur begint, redeneert Bonhoeffer andersom Want hij beschouwt deze maatschappelijke ordeningen als gegeven en niet als gegroeid, als voor altijd vanzelfsprekend en niet als telkens opnieuw te verantwoorden Dan valt ons op dat Bonhoeffer voor het vanzelfsprekende van de moraal te rade gaat bij Fr.Th. Vischer, die als de filosoof van de 19e eeuwse burgerlijke realisten te beschouwen is (438) Dan zien we hoe het vanzelf-gaande leven gebonden wordt aan de instemming met de "mir begegnenden Gegebenheiten" van gezin, huwelijk, eigendom, arbeid staat en kerk (439) Dan vervult ons de twijfel, als we horen dat deze goddelijke mandaten tot het einde der wereld blijven bestaan (440) De theologische bewering dat juist deze mandaten hun oerbeeld in de hemel schijnen te hebben, weet ons dan niet meer te overtuigen (441) *Bonhoeffer's mandatenleer is een conservatieve constructie, en niet de hemel maar het in het verzet weer tot leven gewekte burgerlijk Duitsland van de 19e eeuw heeft er model voor gestaan* (442) We kunnen het ons voorstellen: tegenover de cultuurvernietigende chaos van het fascisme leek de burgerlijke orde natuurlijk' vanzelfsprekend

En juist de voortdurende druk van het morele beraad waaronder het verzet zich geplaatst zag, deed verlangen naar een orde waarin verzet tot "Grenzfall" en geweld tot 'ultima ratio' verklaard zou worden (443)

Als we de vier mandaten met van den Berk "de steunpilaren van het burgerdom" mogen noemen (444), dan rust zijn gebouw, behalve op elk mandaat afzonderlijk, ook op het netwerk van hun onderlinge verhouding Bonhoeffer wil hen als relatief autonoom beschouwen: gevangen in een dialectiek van met, voor en tegen elkaar (445) Daarmee blijft het gezin vrij van inmenging vanuit de sfeer van arbeid, staat en kerk "Die Familie hat ihr eigenes Geheimnis das sie zu wahren hat", horen we - niet voor de eerste keer (446) Niet dat zij zich daarmee terug zou kunnen trekken uit de samenleving Want is het gezinshoofd niet tegelijkertijd "Bürger, Arbeiter, Familienvater" (447)? De sfeer van het gezin en de arbeid zijn op hun beurt weer vrij van staatsbemoeienis. Hoe pruisisch Bonhoeffer's mandatenleer ook oogt - we zullen dat verderop nog zien - , hier blijft een liberaal denkend burger aan het woord die de overheid niet als scheppend, maar enkel als ordenend wil opvoeren: "sie hält das Geschaffene in seiner ihm durch Gottes Auftrag zuteil gewordene Ordnung, sie schützt es, indem sie Recht setzt" (448). Het huwelijk, zo hebben we al gezien, wordt dan ook niet door de staat gesloten en de arbeid wordt slechts aan haar grenzen gestuurd (449) De overheid, kortom, treedt regulatief en niet constitutief op (450). En dat Bonhoeffer hier een pleidooi voert voor een christelijk avondland, wil nog niet zeggen dat hij het ook verkerkelijken wil Hij blijft weliswaar de apologeet van het christelijk geloof, door het mandaat van de kerk te willen laten uitstrekken tot binnen het bereik van de andere mandaten (451) De wereld wordt er immers alleen maar beter wereld door (452)? Maar wereld zal zij moeten blijven, en daarom beschouwt de mandatenleer de kerk als slechts één van de goddelijke mandaten, met een eigen opdracht - de verkondiging - binnen het geheel van de christelijk geijkte instituties van de samenleving (453). Zij roept op "zum Leben vor Gott mitten in der Gott-losen Welt" d w z tot "echte Weltlichkeit" (454) Zij staat er met haar verkondiging plaatsbekledend voor in dat een van het goddelijk gebod losgemaakte "Eigengesetzlichkeit" van de cultuur haaks staat op het wezen van die cultuur (455). Maar de kerk is geen wereld en de wereld geen kerk. En pas in de hemelse polis' zullen zij beide één zijn (456) Zolang het zover nog niet is zal elke 'christelijke staat', 'christelijke economie' en 'christelijke politiek moeten worden afgewezen (457) "Nicht ein christliches Handeln, aber ein Handeln, das Jesus Christus nicht ausschliesst, ist gemeint " (458) Of - om deze spanning van 'Anspruch' en 'Eigengesetzlichkeit eens door Bonhoeffer zelf in termen van christelijkheid en burgerlijkheid te laten formuleren: "Während das weltliche und geistliche Regiment streng zu unterscheiden sind, sind die Christen doch zugleich Bürger, und die Bürger wiederum stehen, ob glaubend oder nicht, zugleich unter dem Anspruch Jesu Christi." (459)

De mandatenleer is - we hebben het al gezegd - een denkmodel: een ideaaltypische blauwdruk voor een samenleving voorbij het Niets Bonhoeffer's schepping is nog steeds een gevallen schepping en een vervloekte akker, dat wel Hij weet van de nachtzijde van de burger-

lijkheid als hij spreekt over "den tiefsten Schatten auf alle menschliche Arbeit" en over "ein dunkler Schatten auf Ehe und Familie in dieser unserer Welt" (460). Ook zegt hij er nadrukkelijk bij, dat de onderlinge verhouding van de mandaten niet zonder wrijvingen verloopt: naast een voor en met, kennen zij ook een tegen elkaar. En Bonhoeffer zelf brengt dan ook de spanning tussen het ordenend recht van de overheid en de vrijheid van de economie ter sprake (461). Maar is het niet opmerkelijk, hoe weinig de destructieve tendenzen van het kapitalisme - zo breeduit (in de gestalte van de proletariër) aanwezig in zijn theologie van het begin van de jaren dertig - in deze gedachtenconstructie een plaats ontvangen hebben (462)? Ook nu spreekt hij nog van de "völlige Versklavung der als frei bezeichneten Menschen" wanneer een mens tot ding geworden is, en heeft hij het over "eine Fehlentwicklung, die tief im Wesen unserer modernen Gesellschaftsordnung steckt", als hij signaleert dat mensen van hun vrijheid worden beroofd en onder dwang gezet worden (463). Maar betekent zijn keuze voor de relatieve autonomie van de mandaten - dus ook voor die van de arbeid - niet tegelijk een keuze voor het kapitalisme (464)? Niet dat die keuze ook uit volle overtuiging en van harte gemaakt werd; want ontbrak het het duitse verzet - en dat verzet niet alleen - niet aan werkelijke alternatieven? "Das Problem von Armen und Reichen wird sich nie anders lösen lassen, als indem es ungelöst bleibt." (465) De harteloosheid van deze zin zit in het probleem dat erin verwoord wordt, niet in de schrijver ervan. Bonhoeffer wist eenvoudig niet beter en wie wel. Maar als wij een kritiek op de mandatenleer zouden willen ondernemen, dan zouden we met Raymond Mengus Bonhoeffer's, door zijn 'Bildungs'-achtergrond gekleurde preoccupatie met het ideele, die ten koste ging van aandacht voor de materiële basis van de samenleving, willen noemen. Bonhoeffer's keuze voor het kapitalisme kwam niet voort uit hartstocht, maar uit onachtzaamheid (466). 'Arbeid' betekent voor hem in de eerst plaats wetenschap, 'Bildung' en kunst - en hij voegt deze drie dan ook met de economie in het ene mandaat van de arbeid samen (467). Maar verdragen deze zich daar wel met elkaar? Terzijde van de mensverslindende strijd van kapitaal en arbeid, in de luwte van een politiek waar men de voordelen van geniet zonder aan de nadelen ervan deel te hebben, stelt men deze vraag nauwelijks. En juist de klasse die zich in deze positie had geplaatst - het 'Bildungsbürgertum' van de 19e eeuw - wordt in Bonhoeffer's verzetsideologie weer tot leven gewekt. Bethge kan ook concluderen: "Die Massstäbe nach denen Bonhoeffer erzogen worden ist, bilden den Hintergrund seiner Ethik." (468) De burger, een weggelopen kind? Bonhoeffer is in elk geval weer thuis.

Niet alleen het maatschappijbeeld, ook het mensbeeld van de 'Ethik' kunnen we niet anders verstaan dan tegen de achtergrond van de 'Bildungs'-traditie, waar Bonhoeffer vanaf 1939 weer volop in is gaan staan. We hebben het al betreurd, dat Bonhoeffer er niet in geslaagd is het fragment over de "Die natürlichen Rechte des geistigen Lebens", met daarvoor de voorbereidende notitie over 'Bildung', nader uit te werken. Maar ook elders in de 'Ethik' kunnen we voor de humaniteits-idee van Bonhoeffer's traditie wel terecht. De voor de 'Bildungs'-idee zo wezenlijke gedachte van de 'Ganzheit', de harmonieuze eenheid van de individuele persoonlijkheid bijvoorbeeld, ligt niet enkel opgesloten in de genoemde notitie. Daar lezen we: "Verhält-

nis zum Ganzen des natürlichen und geistigen Daseins (ohne Spezialisierung); sich in dem Ganzen bewegen können, immer Souveränität; das Weltganze in sich aufnehmen, tragen; das Humanitäre" (469). Maar deze zorg om de heelheid vinden we hier niet alleen. Allereerst is er de heelheid van de enkele mens, wiens identiteit uiteen gescheurd dreigt te worden. In het culturele heimwee naar de eenheid van het avondland weerspiegelt zich ook het antropologisch verlangen naar "die verlorene Ganzheit des Lebens". Zij is verloren, maar wordt nog elke keer in de schaamte zichtbaar (470). Tegenover de "Entzweiung" die zich met name in de conflicten in de moraal manifesteert maar zich tenslotte tot "alles" uitstrekt (471), stelt Bonhoeffer - evenals in 'Nachfolge' - de eenvoud in Jezus Christus, de oorsprong (472). We lezen dit alles in het hoofdstuk "Die Liebe Gottes und der Zerfall der Welt", dat ook besluit met: "Als *ganze* Menschen, denkend und handelnd, lieben wir Gott und die Brüder." (473) Maar ook verderop in de 'Ethik' vinden we tegenover "der Mensch des ewigen Konflikts" de mens die leeft in het door Christus gedragen "Wirklichkeitsganze", en die daarom ook zelf "ein Ganzes" is (474). En door hoeveel spanningen van 'ja' en 'neen' het mens-zijn in de door Christus aangenomen wereld ook bepaald wordt, "Entfaltung der Lebenskraft und Selbstverleugnung, Wachstum und Sterben, Gesundheit und Leiden, Glück und Verzicht, Leistung und Demut, Ehre und Selbsterniedrigung gehören in lebendiger, unauflöslich widerspruchsvoller Einheit zusammen." (475) Elke poging hier het één tegen het ander uit te spelen verstoort "die Einheit des Lebens" (476). Dit is een heelheid in het geloof en Bonhoeffer kan zo enkel als theoloog spreken. Daar waar hij als socioloog de dreigende versplintering van het leven in de mandaten moet omschrijven, moet hij ook van "Aufteilung und Zerreissung des Menschen" spreken. Want hoe goed men ook zijn plicht als "Bürger, Arbeiter, Familienvater" weet te vervullen, "hier bleibt der ungelöste Konflikt zwischen eine Mehrzahl von Pflichten eine Wunde für das Gewissen, und es kann daher immer nur zu einem Kompromiss mit halbem Gewissen kommen" (477). Maar het is Bonhoeffer in zijn mandatenleer te doen om de eenheid en heelheid van de mens. De goddelijke mandaten hebben niet de bedoeling de mens "in endlosen Konflikten aufzureiben, sondern sie zielen gerade auf den ganzen Menschen, wie er vor Gott steht" (478). Daar zal een burger dan wel christen voor moeten zijn, wil hij deel kunnen hebben aan deze heelheid. Bonhoeffer's ethiek is hier nog steeds apologetiek.

Maar nog op andere wijze worden we gedwongen de 'Ethik' tegen de achtergrond van de 'Bildungs'-traditie te lezen. Want verstond de 'Gebildete' zich niet als een elite? En bestond het duits-burgerlijk verzet tegen Hitler niet uit aristocraten? Welnu, ook de mens van de 'Ethik' is een mens 'von Oben'. We zien Bonhoeffer in de mandatenleer een opmerkelijke analogie hanteren. Zoals de mandaten door God "von oben her" aan de wereld "unten" gegeven zijn, horen we hem zeggen, zo is ook het leven in de mandaten zelf door het boven en het beneden bepaald. "Das Gebot Gottes will den Menschen *also* immer in einem irdischen Autoritätsverhältnis, in einer durch ein klares Oben und Unten bestimmten Ordnung begegnen (curs. fdl)." (479) Een wonderlijk "also", een vreemde logica. Een ruimtelijke categorie wordt via een theologische analogie tot maatschappelijke hiërarchie. Hoewel Bonhoeffer benadrukt dat de gezagsverhoudingen in de mandaten geen

machtsverhoudingen zijn (480); hoewel hij er op wijst dat een 'Oben' (en we zullen een vader, staatsman, predikant, werkgever voor ogen mogen zien) niet met de persoon als zodanig maar met diens ambt gegeven is (481); hoewel hij verklaart dat het zich 'Oben' bevinden geen voorrecht maar een verantwoordelijkheid is (482) - ontkomen we niet aan de indruk dat hier een pruisisch en 'gebildet' erfgoed tot theologisch criterium wordt verheven, een maatschappelijk en cultureel 'beneden' tot goddelijk 'boven'. Niet alleen zijn staatsleer (483), maar heel zijn cultuurbeeld wordt door deze vorm van gezagsdenken gekleurd. *Het patriciaat uit Schwäbisch Hall; de elite van 'Gebildeten', bedreigd door de oprukkende massa-cultuur; de feitelijkheid van het duitse verzet als slechts een 'kleine schare'; het relatief grote aandeel daarin van de in de pruisische gezagscultuur grootgebrachte militairen - dat alles wordt tot leven gewekt in het 'Oben und Unten' van de 'Ethik'.*

Nemen we als voorbeeld de wijze waarop Bonhoeffer de moraal wil beschouwen. 'Normaal' is voor hem die situatie, waarin de moraal slapend haar werk doet, en niemand het 'Ethische' tot thema maakt. We hebben al gezien hoe dit vanzelfsprekende juist *burgerlijk* van zelf spreekt. Maar, zo vervolgt Bonhoeffer, er kunnen ook tijden komen - en men weet het : hij heeft het over zijn eigen tijd - dat de inhoud van de moraal ter discussie komt te staan. Er treedt in zo'n geval een grote vereenvoudiging op: goed en kwaad zijn als zwart en wit te onderscheiden (484). "Soziologisch bedeutet das die Ausserkurssetzung einer vorwiegend intellektuell, relativistisch, individualistisch eingestellten Oberschicht und der durch sie diktierten Themastellung. Das Thema der öffentlichen Diskussion ist allgemeinverständlich geworden, so dass sich jeder daran beteiligen kann." (485) De moraal wordt uit de studeerkamer op straat gehaald, en het fatsoen van velen staat dan tegenover de intellectuele en materiële corruptie van weinigen. Geen wonder dat Bonhoeffer het op een zijspoor rangeren van zo'n 'Oberschicht' niet betreurt en deze tijden "reinigend und erneuernd" noemt (486). Hoeveel pijn moet er niet achter de woede gezeten hebben waarmee men binnen de familie Bonhoeffer reageerde op leden van de 'Bildungs'-klasse die capituleerden voor het nationaal-socialisme (487)? Maar het zijn uitzonderlijke tijden, zeiden we al, en Bonhoeffer vervolgt dan ook met te zeggen dat dit (weliswaar "notwendige", maar dan toch) "Ausnahmezustände" blijven moeten (488). Want hoe langer een dergelijke democratisering van de moraal duurt, des te meer zal het cultuurverval toenemen. "... es kommt zu einer öden Monotonie und Uniformisierung in allen Lebensfragen, zu einer trivialen Primitivisierung aller kulturellen Funktionen, zu einer erzwungenen geistigen und gesellschaftlichen Nivellierung." (489) Voor de uitzonderlijke situatie geldt weliswaar: "Anständigkeit der Gesinnung genügt" - en we weten hoe hoog men in de familie Bonhoeffer de niet-nazi's uit de arbeidersklasse inschatte (490) - , maar een al te lange duur van deze morele nabijheid van 'Oben' en 'Unten' veronachtzaamt blijkbaar de culturele en maatschappelijke distantie die er in normale tijden heeft te bestaan; zij schept enkel ruimte voor het onbevredigde "Verlangen jener Gesinnungstüchtigen, aber Lebensuntüchtigen, sich weiterhin Geltung zu verschaffen" (491). Na de oorlog zal een aristocratie die weet wat "Lebensleistung" is de uitzonderingstoestand blijkbaar snel weer moeten aflossen

(492) Het is opvallend hoe het pleidooi voor het autoritaire hier gepaard gaat met de angst voor het parasitaire: zelfs de goeden van Unten worden gewantrouwd; ook zij konden het eens op het 'Oben' hebben voorzien.

Dat de slechten dat hebben is duidelijk Vanaf Unten' zijn zij uit op "Empörung und Aufstand", "Auflehnung" tegen het Oben (493) We hebben inmiddels gezien hoe in Bonhoeffer s milieu het fascisme als een "Aufstand der gescheiterten Existenzen" (494) werd beschouwd. Niet dat het fascisme autoritair is, stuit in het gedachtenconcept van het 'Oben und Unten' op verzet, maar dat het dat op verkeerde wijze is En hoe komt dat? Omdat de verkeerde mensen Oben' zitten De verhouding van 'Oben' en Unten , aldus Bonhoeffer in de 'Ethik , is omgeslagen "in sein Gegenteil" (495) Terreur, wantrouwen en corruptie zijn het gevolg, en dat op nog nooit eerder vertoonde schaal (496) Daartegenover zet Bonhoeffer een *echte* ordening van 'Oben' en Unten "Die echte Ordnung des Oben und Unten lebt aus dem Glauben an dem Auftrag von 'Oben , an dem 'Herrn' der 'Herren'. Dieser Glaube allein bannt die dämonische Gewalten, die von unten her aufsteigen. Zerbricht dieser Glaube, dann bricht das ganze von oben her in die Welt gesenkte Gefüge wie nichts in sich zusammen " (497) Europa is onder het beslag van Christus weggelopen Het veronachtzaamt het levende geloof dat alleen de basis kan vormen voor een stabiele moraal, en ziedaar het gevolg: met het christelijk geloof verdwijnt ook de burgerlijke orde van boven in een revolutie van beneden: Bonhoeffer als apologeet in, behalve ook als ideoloog van het verzet

Deze combinatie van elitair, christelijk en burgerlijk denken laat zich tenslotte ook illustreren met het hoofdstuk uit de 'Ethik' over "Die Struktur des verantwortlichen Lebens" (498) Deze tekst roept de burger in verzet op om een verzuim goed te maken: tot iets waar de moderne mens geen weet meer van heeft: "Mut, oben zu sein" (499) Een echte orde van 'Oben und Unten betekent weliswaar voor hen die beneden zijn "die Rückkehr zu der echten Unterordnung unter das göttliche Mandat", maar Bonhoeffer is vooral geïnteresseerd in hen die zich boven bevinden en concentreert zich in zijn beschrijving van een onder het beslag van Christus gelegde maatschappijordening op hen Een terugkeer tot een echte orde van 'Oben und Unten' betekent hier: "die Wiederherstellung *echter Verantwortung* gegenüber dem göttlichen Auftrag (curs fdl)" (500) Dat spreekt allerminst vanzelf Want is de burger niet geneigd, al weet hij van zijn verantwoordelijkheid, zijn blikveld te beperken tot zijn "eigener winziger Bereich" (501)? Zo zal er nooit van verzet (is Bonhoeffer niet de ideoloog ervan?) sprake kunnen zijn Want gaat het daar niet om het waagstuk van de vrije verantwoordelijke daad? " eine ganze Antwort des ganzen Menschen auf das Ganze der Wirklichkeit" - dat is heel wat anders dan: "eine gesetzliche Beschränkung der Verantwortung auf den räumlich, bürgerlich beruflich, familiär Nächsten, der mir begegnet" (502) Dat is echte 'Bildung tegenover een bekrompen 'Philistertum' Maar Bonhoeffer is behalve ideoloog ook apologeet Deze 'Bildung laat zich enkel vanuit Christus verstaan Hij begin zijn betoog weliswaar binnen de grenzen van de fenomenologie, door erop te wijzen dat niet allereerst en uitsluitend Christus ons leert wat verantwoordelijkheid dragen (d.w z plaatsbekleding) betekent, maar ook de mens als "Vater, als Staatsmann, als Lehrmeister" (503) *Ook de burger is een*

mens-voor-anderen. Maar dit is slechts het geval omdat èn voorzover de structuur van zijn sociale werkelijkheid het plaatsbekledend handelen van Christus tot "tragender Grund" heeft (504) Omdat Hij het Leven is, is door Hem alle leven tot verantwoordelijkheid dragen bestemd "Die vergehende Welt ist von Gott in Beschlag genommen So ist zugleich weiterhin mit der Weltlichkeit der Welt nun aber auch mit der Herrschaft Gottes über sie zu rechnen " (505) Fenomenologie wordt zo theologie, en theologie ethiek Het westen zal zich in zijn 'Gleichgestaltung aan Christus op Zijn handelen hebben te oriënteren, zoals het in zijn geschiedenis tot nu toe altijd nog gedaan heeft. Daarom zegt God, behalve 'neen , ook ja tegen de burger, relativeert èn bevestigt Hij diens sociale ethiek " .. das Faktische empfängt aufs neue sein Recht und seine Grenze, Bejahung und Widerspruch" (506) Zo kan Bonhoeffer hier tegelijk in positieve zin naar Goethe en Nietzsche verwijzen, maar hen beiden tenslotte laten omvatten door Christus "Es ist erstaunlich, in welcher Nähe Goethe durch eine rein profane Kenntnis der Wirklichkeit geführt wird", kan Bonhoeffer zeggen Want ook hij wist immers wat schuldovername is (507)? En ontmaskerde Nietzsche in zijn oproep tot Fernsten-Liebe niet de vlucht uit de verantwoordelijkheid in de bekrompen engte van de gemakzuchtige plichtsvervulling? De burger is hier christen geweest, jammergenoeg "ohne es zu wissen" (508) Maar hij mag van Bonhoeffer ik' blijven zeggen Al wordt hij hier opgeroepen tot overgave aan Christus "jenseits des eigenen Ich", deze overgave mag nooit gepaard gaan "mit der Zerstörung und Vernichtung dieses Ich, das damit auch zur Ubernahme von Verantwortung nicht mehr fähig wäre" (509)

De vraag is intussen of Bonhoeffer inmiddels niet meer 'ja' dan neen heeft gezegd Al was het verzet een zaak van 'Oben en schreef Bonhoeffer dit hoofdstuk op het hoogtepunt van zijn conspiratieve activiteit (510), dan nog laat zich vragen of de hier ontwikkelde verantwoordelijkheidsethiek niet teveel alléén geschreven is voor een burgerlijke elite en nauwelijks van toepassing kan zijn op hen die maatschappelijk 'unten staan En dat laatste wilde Bonhoeffer wel Want ook hijzelf verwoordt zijn twijfel, of zijn ethiek niet alleen geschreven is voor hen die op verantwoordelijke posten in de samenleving staan Hoe staat het met de dagloner, de soldaat, de leerling en de scholier? "In der Verantwortung realisiert sich beides, Gehorsam und Freiheit" - zo houdt Bonhoeffer ze netjes bij elkaar (511), maar is de gehoorzaamheid niet meer voor Unten en de vrijheid voor Oben' bestemd? En komt zo "die grosse Mehrzahl der Menschen" niet tegenover "eine sehr kleine Gruppe von Menschen" te staan ? "So gibt es dann eine Ethik für die Grossen, Starken, Herrschenden, und eine andere für die Kleinen, Schwachen, Untergebenen", concludeert Bonhoeffer dan, een moment voor advocaat van de duivel spelend (512) Want vervolgens wil hij toch de beperkte reikwijdte van zijn verantwoordelijkheidsethiek ontkennen Inderdaad, zo geeft hij toe, de ervaring leert dat wanneer men wil leren wat verantwoordelijkheid is, men te rade zal moeten gaan bij politieke leiders, ondernemers en veldheren; " denn die wenigen anderen, die mitten im Zwang des täglichen Lebens eines freies verantwortliches Handeln wagen werden von der Maschinerie der Gesellschaftsordnung, des allgemeinen Reglements erdrückt" (513) Maar in zijn contra-argumentatie grijpt Bon-

hoeffer terug op de fundamenten van de burgerlijke filosofie, en hij hoopt daarmee voldoende tegenwicht tegen de ervaring te kunnen bieden. Want, zo zegt hij, waar ook maar "Mensch und Mensch einander begegnen, dort entsteht echte Verantwortlichkeit" (514). En daar waar men voor het eerst 'mens' leert zeggen (in het gezin), ligt de kiem voor het waarnemen van verantwoordelijkheid in grotere verbanden, hoe men maatschappelijk gezien ook op zijn klasse, beroep, herkomst enz. wordt vastgelegd. *Het gezin blijft voor Bonhoeffer oefenplaats van menselijkheid, al vindt het ook een hele maatschappelijke orde tegenover zich.* "... die Wahrnehmung echter Verantwortung an dieser Stelle ist die einzige gesunde Möglichkeit, den Bereich der Verantwortung auch wieder in das berufliche und öffentliche Leben hinein auszudehnen." (515) Maar het is alsof Bonhoeffer niet meer zo zeker van zijn zaak lijkt als zijn burgerlijke voorganger uit de 17e en 18e eeuw. Want ook zijn toevoeging, dat maatschappelijk gezien gehoorzaamheid ook een vorm van verantwoordelijkheid kan zijn (de arbeider is immers verantwoordelijk voor de door hem geleverde arbeid), stelt hem niet gerust, zodat hij openlijk moet erkennen: "Es ist schwer für den sozial Abhängigen, sich verantwortlich zu wissen, als für den sozial freien." (516) Toch (tegen beter weten in?) houdt hij vol dat het er niet toe doet waar men zich bevindt in het maatschappelijk krachtenveld van 'Oben und Unten'; overal zal men, met schuld en zonde belast, een plek bezetten, waar men tot verantwoordelijkheid geroepen wordt, "sei es der Königsthron oder die Bürgerstube oder die Hütte des Elends" (517). *Behalve apologeet van het christelijk geloof is Bonhoeffer in de 'Ethik' zo ook nog pleitbezorger van de humaniteitscultuur van zijn eigen klasse.*

De apologetische tendens van de 'Ethik' mag ons, geseculariseerden, inmiddels als irreëel voorkomen (518); het 'Oben-Unten'-denken mag ons, democraten, tegen de borst stuiten (519); Bonhoeffer's conservatisme mag ons, progressieven, reactionair toe lijken; zijn hoop op een christelijk verenigd avondland mag ons, temidden van een smeltkroes van culturen en religies, een anachronisme schijnen - de gespreksmogelijkheden met de 'tijdgenoot' Bonhoeffer lijken wat dit betreft tot een minimum gereduceerd. Een feit blijft echter - en dat willen we als conclusie laten gelden - dat Bonhoeffer in zijn tijd (de tijd van het nationaal-socialisme), op zijn plaats (het politiek-militaire verzet), temidden van zijn klasse (het academisch 'Bildungsbürgertum') een imposante poging heeft gedaan om binnen de theologie de wegkwijnende traditie van burgerlijke cultuur tot nieuw leven te wekken. En dat even ordelijk als menselijk (520).

HOOFDSTUK 7 DE MONDIGE WERELD (TEGEL, 1943-1945)

7 1 Overleven

7.1.1 Bonhoeffer en Breytenbach

Wie een toekomst heeft, heeft een heden en een verleden; wie enkel een heden heeft, is zijn verleden; wie ook het verleden ontnomen is, is niemand meer.

Op 5 april 1943 wordt Dietrich Bonhoeffer gearresteerd en gevangen gezet in de militaire gevangenis van Berlijn-Tegel Deze gevangenschap - die door zijn gewelddadige dood op 9 april 1945 in het concentratiekamp Flossenburg werd beëindigd - ontnam hem niet enkel zijn toekomst, maar betekende ook een aanslag op zijn verleden. Want hoezeer hingen deze beide de laatste jaren van zijn leven samen! Of men nu zijn burgerlijke gezinstraditie en zijn huwelijksplannen, of zijn denkbeelden over een na-oorlogse samenleving en de traditie van de 19e eeuw waarin hij geworteld was naast elkaar legt - in beide gevallen lijkt zijn toekomst' als twee druppels water op zijn verleden En zoveel investeert Bonhoeffer zich in deze jaren in deze gelijkenis, dat hij zijn heden erdoor wil laten stempelen: hij neemt deel aan het burgerlijk verzet, waar heimwee en utopie opvallend veel op elkaar leken

De celdeur die op de 5e april achter hem in het slot valt, slaat dit evenwicht van toekomst, heden en verleden uit het lood Marienburger Allee en Lehrter Strasse, Charlottenburg en Tegel: beide vormen Berlijn Maar wat een verschillende wereld! Het geboende parket van de salon en de kleine, stinkende uniforme ruimte van een paar vierkante meter die 'cel' genoemd wordt; de met boeken en schilderijen gevulde wanden en het met wanhoopskreten bekladde beton; de aan conversatie en muziek gewende, en de aan het huilen van medegevangenen, het schelden en schreeuwen van bewakers, de voetstappen, het gekletter van ketenen, het vergrendelen en dichtslaan van deuren blootgestelde oren - het is allemaal hetzelfde Berlijn. Maar kan Bonhoeffer er ook dezelfde Bonhoeffer in blijven (1)? Elke gevangenschap is een aanslag op de identiteit van de gevangene. Het ontnemen van toekomst, het beslagleggen op het heden, net zolang tot er uiteindelijk 'niemand' meer over blijft. Maar elke gevangene reageert verschillend Hoe? Dat hangt van zijn verleden af

De schrijver Breyten Breytenbach - van augustus 1975 tot december 1982 politiek gevangene in Zuid-Afrika- verhaalt van zijn strijd om te overleven " In de gevangenis moest je je zelf in de hand houden, wie dat niet deed ging heel snel achteruit in die wereld waarin je bloot gesteld bent aan de voortdurende verkrachting van je zintuigen ' 'Je moet volhouden', zegt hij mat, niet tot apathie vervallen.'" Zelfhandhaving, het je schrap zetten, 'neen' zeggen, tegen de druk van de omstandigheden in, verzet enerzijds Maar ook: "Je moet worden als een halm in de wind Je zoveel mogelijk aanpassen aan de omgeving Je identiteit afzwakken, verliezen Lao-tse zegt: om te kunnen overwinnen moet je zwak zijn Veel gevangenen verminken zich, doorboren hun trommelvliezen, slaan de handen tot ze gewond zijn tegen de muren , dat zijn kreten: hier ben ik ik besta

Die strijd is fataal. Wie onbuigzaam is komt eruit als een ge-

broken mens. Als hij eruit komt." (2) Aanpassing aan de omstandigheden, meebuigen, 'ja' zeggen, overgave anderzijds.

Deze paradox van 'Widerstand und Ergebung' (3) vinden we in het verslag van Bonhoeffer's gevangenschapservaring onder deze titel terug. En terwijl Breytenbach zich door Lao-tse laat inspireren en yoga en tai-chi in zijn cel beoefende, grijpt Bonhoeffer terug op zijn christelijk geloof en laat zich door zijn verleden middelen aanreiken om te overleven. Hij maakt gebruik van de burgerlijke traditie van tucht en zelfbeheersing, van trots en zelfrespect, maar spiegelt zich tegelijk aan de verstoten mens Christus. Hij instrumentaliseert de bronnen van het burgerlijke om 'ik' te kunnen blijven zeggen, al is het buiten de poorten van de stad verdreven. En door het te willen instrumentaliseren, conserveert en concentreert hij het tot in de wezenlijke elementen. Breytenbach zegt: "In de gevangenis riep ik de andere wereld op: Parijs, Amsterdam, Yolande, vrienden. Ik liep door de straten en parken, die achter mijn gesloten ogen opdoemden." (4) Achter Bonhoeffer's ogen verschijnt zijn andere wereld, zijn "eigentliche Welt" (5). Hij is van haar afgesneden, maar zij herrijst in zijn dromen, wordt herkend in de lectuur van Stifter, Gotthelf, Keller e.a., wordt door hem geobjectiveerd in het zwart op wit van een drama en een roman. Een noodgedwongen 'Ersatz' in de verbeelding, een handhaven en herscheppen van continuïteit, waar zij door de geschiedenis wordt ontkend.

Een geromantiseerde wereld misschien. Want hoe houdt men het anders vol. Maar Bonhoeffer's concentratie op, betekende tegelijk een kritische evaluatie van zijn eigen burgerlijke wereld. Zij wordt niet enkel in de verbeelding geconserveerd, maar ook door haar gerelativeerd en geproblematiseerd. "Ik denk niet meer zoals vroeger", zegt Breytenbach (6). Hij is niet dezelfde gebleven. Want enkel in verzet èn overgave ligt de mogelijkheid om 'ik' te kunnen blijven zeggen. Het is daardoor hetzelfde 'ik' dat overleeft, maar het overleven zelf maakt van dit 'ik' niettemin een ander. Langzamerhand. Ligt hierin niet de reden verscholen voor het feit dat Bethge van het romanfragment uit Tegel zeggen kan dat het "eine Liebeserklärung an seine bürgerliche Heimat" bevat, en dat Gremmels en Pfeifer tegelijk en op even goede gronden de theologie van Tegel onder de kop "Kirche in der nachbürgerlichen Zeit" kunnen vangen (7)? En dat tussen het eerste en de laatste de zo veel besproken wending ligt? We zullen zien.

We volgen hiertoe de weg van Bonhoeffer's denken in Tegel; tonen aan hoe deze gestempeld wordt door de ene vraag van het overleven, de redding van de identiteit; wijzen erop hoe het burgerlijke - als wezenlijk onderdeel van deze identiteit - hiertoe wordt geïnstrumentaliseerd (a), geconserveerd (met name in 'Fragmente aus Tegel') (b), maar ook meer en meer (met name in de doopbrief van mei 1944 en sindsdien) wordt gerelativeerd en kritisch geëvalueerd (c). Tenslotte willen we vanuit dit gezichtspunt van de conservering en relativering van de burgerlijke traditie de zgn. theologie van de mondige wereld die Bonhoeffer in de laatste fase van zijn gevangenschap heeft ontwikkeld analyseren.

7.1.2. 'Bildung', gevaar en dood

Dat 'Widerstand und Ergebung' op menig nachtkastje dienst doet als

bedlectuur, kan men de lezer niet kwalijk nemen In ieder geval heeft Bonhoeffer er in zijn brieven aanvankelijk alles aan gedaan om zijn verblijf in Tegel zo onschuldig mogelijk voor te stellen. In de brieven aan zijn ouders - tot aan 18 11.1943 vrijwel de enige die we te lezen krijgen - komen we een andere Bonhoeffer tegen, dan die in de latere, en zoveel openhartiger brieven aan Bethge en de verzamelde losse notities "Liebe Eltern! Vor allem müsst Ihr wissen und auch wirklich glauben, dass es mir gut geht." - dat zijn de eerste woorden die hij aan hen richt en zij zetten de toon voor de volgende aan hen geadresseerde brieven (8). Dat deze post gecensureerd wordt, draagt er zeker toe bij dat Bonhoeffer hier niet vrijuit spreekt. Maar ook gecensureerd zijn ze bedoeld als geruststelling "Es ist doch wirklich für Mitglieder unserer Familie eine ganz unwarscheinliche Lage!", roept Dietrich s moeder uit, nu zij twee zoons en twee schoonzoons in de cel heeft zitten, maar zij troost zichzelf met de gedachte dat zij trots kan zijn als zij ziet hoe deze "sich mit Würde und Anstand in so unbeschreiblicher Lage halten" (9). Welnu, het eerste (de waardigheid en het fatsoen) wordt door Dietrich van harte - zij het meer als opgave dan als gave - onderschreven; ook hij stelt zich op in de trots van zijn traditie "So ist das wohl ein Erbstück geworden", zegt hij van dit fatsoen dat hem in de gevangenis overeind houdt, bewust van het feit dat hij niet de enige is die het als standaard hanteert (10) Maar het tweede - de onbeschrijflijke toestand - laat hij liever wijselijk in het midden Is het ook niet terwille van zijn eigen geruststelling dat hij er tegenover zijn ouders niet over uitweidt? Zijn situatie is, zo schrijft hij hen op 15.5 1943, "ja vielfach gar nicht so anders als anderswo, ich lese, denke nach, arbeite, schreibe, gehe auf und ab" (11) Alsof hij in een kloostercel van Ettal en niet in die van Tegel zou zitten! De uiterlijke ontberingen ontkent hij niet, maar - zo zegt hij - ze spelen bijna geen rol van betekenis "Man kann sich auch mit trocken Brot morgens satt essen - ", en alsof hij daarmee alweer te veel gezegd heeft, voegt hij er haastig aan toe: " übrigens gibt es auch allerlei Gutes!" (12) Bonhoeffer schrijft over de Dürer-reproductie aan zijn celmuur en over Maria's primula's, maar niet over de stank van zijn dekens en de behandeling als was hij een zwaar misdadiger (13) De gedachte aan suïcide waar hij mee speelt, komt niet in een brief, maar wel in een losse notitie voor (14)

Maar ook de brieven zelf laten meer los wanneer men ze iets nauwkeuriger dan als bedlectuur gaat lezen Ook tegenover zijn ouders moet hij bekennen dat zijn situatie op een nachtmerrie lijkt, en dat oogt allerminst geruststellend (15) Ook zij krijgen te horen over de vliegen in zijn cel (16), de verkoudheden en reumatische pijnen die veroorzaakt worden door de vochtige en bedompte lucht (17), de 34 graden Celsius in augustus en de 12 graden in oktober, het slechte eten (18) Maar naar dergelijke openhartigheden moeten we zoeken. Belangrijker dan de fysieke ontberingen, zo schrijft hij aan zijn ouders, zijn de psychische ".. die Nötigung sich innerlich zurecht- und abzufinden mit einer völlig neuen Situation, - das alles lässt das Körperliche völlig zurücktreten und unwesentlich werden; und das empfinde ich als eine wirkliche Bereicherung meiner Erfahrung " (19) Kwam het stoffelijke in de 'Bildungs'-traditie niet op de tweede plaats, zodat men had als had men niet? Ook het omgekeerde

blijkt te gelden. Betekende 'Bildung' niet onder meer: "offener Geist, auch für Neues" (20)? Hier kon Bonhoeffer zichzelf als kind van zijn ouders betonen, in omstandigheden die voor hen ondenkbaar waren geweest. Het kwam er nu op aan te erkennen "dass eine Bildung, die in der Gefahr versagt, keine ist. Bildung muss der Gefahr und dem Tod gegenübertreten können" (21).

Maar hoe voorzichtig ook geformuleerd, ook zijn ouders laat hij merken dat het niet meevalt zijn psychisch evenwicht te bewaren. "Was die sogenannte Haftpsychose ist, weiss ich allerdings selbst noch nicht", schrijft hij op 24.6.1943 weliswaar nog steeds met geruststellende toon, maar hij vervolgt met: "ich kann mir nur die Richtung ungefähr vorstellen." - en dat laat zich minstens ook als understatement lezen (22). En hoe hij ook zijn best doet 7 maanden lang te verzekeren "dass es mir trotz allem gut geht", hem ontglippen dan ook tegenover zijn ouders de woorden "Nach über 7 Monaten wird man es eben doch reichlich satt hier." (23)

In de niet-gecensureerde, want gesmokkelde brieven aan Bethge kan en wil Bonhoeffer openhartiger spreken, en vertellen dat ondanks alles wat hij tot nog toe over zijn welbevinden geschreven heeft, het "hier scheusslich ist". De gruwelijke indrukken achtervolgen hem tot in de nacht, en soms bezwijkt hij onder de psychische druk waaraan hij is blootgesteld, zodat hem het leven "oft zum Ekel und zur Last" wordt. "Dieses Warten ist widerlich", voegt hij er een dag later nog aan toe, als het proces alsmaar op zich laat wachten (24). Kleine zinnen, zwerfstenen in de bedding van brieven vol met geconcentreerde bezinning op vragen van cultuur en theologie, literatuur en muziek, humaniteit en christendom. Een 'Bildungs'-document dat zijn weerga niet kent. Maar van een 'Gebildete' met de dood voor ogen, in een gevecht gewikkeld om te overleven. Als 'Gebildete'. Want juist de paradoxale indruk die 'Widerstand und Ergebung' op ons maakt, door gevangenisschapsverslag en cultuurdocument ineen te zijn, wordt bewust door Bonhoeffer gewekt: het is een contrast-wereld, een positieve oppositie tegen de anti-cultuur die hem belaagt, net zoals Finkenwalde en het verzet dat geweest zijn. Keer op keer verwijst Bonhoeffer dan ook naar Jeremia 45: wat gebouwd is, wordt afgebroken en wat geplant is wordt uitgerukt. Toch, temidden van al deze rampspoed klinkt daar de belofte: "... aber deine Seele will ich dir zur Beute geben" (25). Deze ziel probeert Bonhoeffer dan ook in Tegel intact te laten. Door te blijven doen wat hij gedaan had: schrijven, denken, lezen, waarnemen.

Bonhoeffer overleeft als burger. 'Widerstand und Ergebung' verhaalt niet enkel van cultuur, maar ook van wat aan haar ten grondslag ligt: de strenge dagorde die Bonhoeffer zich oplegt en het weerstaan van de verzoeking zich er niet aan te houden. "Ich habe mich bisher immer noch dazu zwingen können, das nicht zu tun", schrijft hij van de verlokking om 's morgens een keer niet om 6 uur op te staan; "es war mir klar, dass das der Anfang der Kapitulation gewesen wäre, dem vermutlich schlimmeres gefolgt wäre; und von der äusseren und rein körperlichen Ordnung (morgendliches Turnen, Kaltabwaschen) geht schon etwas Halt für die innere Ordnung aus." (26) Een zelftucht zonder welke er van zoveel brieven eenvoudig geen sprake zou zijn geweest (27). Maar Bonhoeffer overleeft als 'gebildet' burger. Want niet alleen de veelheid, ook de breedheid van de

thematiek van de brieven geeft als zodanig al blijk van de omvang van Bonhoeffer s Bildung Of het nu engelse grammatica, schaaktheorie, grafologie, letteren, natuurwetenschappen, kunst, geschiedenis of theologie betreft - Bonhoeffer werpt zich er met volle overgave op en vult de lege tijd van het wachten met de "Beschäftigung mit Dingen, die nicht direkt nützlich sind (Humanistisch Gymnasium)", de zorg om het "Verhältnis zum Ganzen des natürlichen und geistigen Daseins (ohne Spezialisierung)" (28), alsof zijn leven er van af hangt En dat doet het ook

Maar niet enkel in de ordening en de breedheid van Bonhoeffer s leven en denken in Tegel, vooral in de inhoud ervan blijkt hoezeer hier een burger zijn burgerlijkheid instrumentaliseert tot bron en middel van overleven Hoe verleidelijk is het niet in een dergelijke situatie aanpassing (zo noodzakelijk) met apathie (zo verraderlijk) te verwisselen, ingesteld-zijn-op met uitgeleverd-zijn-aan? De spanning tussen de beide extreem uit elkaar liggende reële toekomstmogelijkheden huwelijk en dood niet uit te houden, maar op te lossen ten gunste van de laatste? Of omgekeerd: zelfmedelijden aan te zien voor zelfrespect, zelfvernietiging voor martelaarsheroïek? " auch unter der Abklärung müssen starke Empfindungen lebendig bleiben" - zo antwoordt Bonhoeffer op de eerste verleiding (29) Juist de burger is volgens hem een gevoelig mens; dat is zijn zwakheid - maar tegelijk zijn kracht (30) En ook op de tweede verzoeking antwoordt Bonhoeffer, in een brief aan Bethge: " dass Gelassenheit nicht ein Stück meiner Natur ist, sondern dass ich sie mir immer wieder mühsam erobern muss", geeft aan dat hij er niet aan denkt vroegtijdig te capituleren, maar evenmin van plan is tevergeefs te rebelleren (31) Hij noemt het elke keer weer een kleine innerlijke strijd zich aan het feitelijke te houden, zich illusies en fantasieën uit het hoofd te zetten, "und mit dem Gegebenenen sich zufrieden zu geben" (32) Hebben de indianen hun ondergang niet veroorzaakt, doordat zij te trots geweest zijn (33)? *Evenwicht*, dat wil Bonhoeffer in Tegel, als man van het midden (34) Maar hij wil dit midden niet zien als capitulatie voor, maar als integrerend centrum van de spanningen waaraan hij is blootgesteld De 'Gebildete' als "der persönlich wirklich Intakte" (35), als "Ganzer" (36), als subject van een harmonieuze, meerdimensionale polyfonie (37) - Bonhoeffer wekt in de brieven de 'Bildungs'-idee tot nieuw leven en zet haar tegelijk onder de grootst mogelijke druk: want de extremen die in haar tot eenheid moeten worden gebracht zijn zelden zo groot en uiteenlopend geweest: "*ganz* bereit für das Letzte, für die Ewigkeit und doch *ganz* gegenwärtig für die Aufgaben, für die Schönheiten und für die Nöte dieser Erde (curs fdl)" - dat is nogal wat (38). Maar slaagt Bonhoeffer er niet in beide in het heden bijeen te houden dan valt daarmee ook zijn verleden, en is hij niemand meer In één adem wordt nu "für den Christen und für den Gebildeten" geconstateerd: "er lässt sich weder aufspalten noch zerreissen; der gemeinsame Nenner muss sich wohl sowohl gedanklich wie in der persönlichen einheitlichen Lebenshaltung finden lassen" (39) Zowel de Witiko van Stifter die erop uit trekt "um das *Ganze* zu tun" als de anthropos teleios' van de bergrede worden voor dit 'Bildungs'-ideaal, benut als overlevingsstrategie, ingezet (40)

Bonhoeffer overleeft als Gebildete en voelt zich dat in Tegel

ook meer dan ooit. De elite-idee, eigen aan deze traditie, wordt in Tegel hoog opgeladen. Keer op keer stuiten we op de tegenstelling tussen "die meisten", "viel Heutige" enerzijds en "uns anderen", "wir", "die wenigsten Menschen", "ein paar Menschen" anderzijds (41). De kwaliteitsgevoelens, schrijft Bonhoeffer na een jaar gevangenschap, worden van jaar tot jaar sterker (42), en of het nu zinloos gezwets, middelmatige radiomuziek (43), de geringe spanningsboog van de proletarische geest (44), het niet inzien van de betekenis van de geborgenheid van een 'thuis' (45), het onvermogen om meerdere ervaringen naast elkaar te herbergen (46), het ontbreken van perspectief in het leven (47), de afwezigheid van rust voor grote gedachten (48), of de verdingelijking en het ontbreken van "das Erlebnis des Menschlichen" betreft (49) - Bonhoeffer acht zich ànders dan de vele hiermee beschreven anderen. Is 'Distanz' ook niet een manier om 'ik' te kunnen blijven zeggen? Breytenbach zegt in zijn zojuist aangehaalde gesprek met Bibeb: "ik (...) probeerde te voorkomen dat ik verviel in zwart-wit-denken. Ik bedoel in denken in termen van dat zijn de boeven en dat zijn de goeden. Je slaagt er niet in maar je moet blijven proberen." (50) Wat de goeden waren had Bonhoeffer al in het verzet ervaren; de boeven ontmoette hij in Tegel. "... ganz wild kann ich werden, wenn ich hier erlebe, dass völlig wehrlose Leute ungerecht angebrüllt und beschimpft werden. Diese kleine Quälgeister der Menschen, die sich dabei austoben können, und die es überall gibt, können mich noch stundenlang in Aufregung verzetzen", vertrouwt hij Bethge toe (51). Zowel binnen als buiten de cellen van Tegel ontmoet hij na tien jaar voor het eerst weer het proletariaat, maar nu in het uniform van de Wehrmacht. Niet alleen de scheldende bewaker wekt zijn woede, ook de labiele nazi-propagandaredenaar (hard voor anderen, week voor zichzelf) met wie hij dagelijks zijn wandeling maakt kan niet op mededogen rekenen, maar slechts op verachting (52). De figuren die Bonhoeffer's vertelling 'Gefreiter Berg' vullen zijn ongetwijfeld gemodelleerd naar de gevangenisbevolking. Ongenuanceerd zwart-wit ("Je slaagt er niet in ...", zei Breytenbach) delen daar de schoften, te laf om aan het front te vechten, de lakens uit, terwijl de helden die tonen moed en eergevoel te bezitten en hun waardigheid bewijzen, door hen de dood aan het front worden ingejaagd (53). "... maar je moet blijven proberen" - vervolgde Breytenbach. En ook Bonhoeffer doet dat, en wist te onderscheiden. "... ich habe mehrere *sehr* nette Leute kennen gelernt", schrijft hij dan ook en de cursivering is van hemzelf (54). Dat geldt ook van bewakers - worden zijn brieven niet door goedwillenden onder hen gesmokkeld? Bonhoeffer noemt één van hen afzonderlijk: "ein aus der Arbeiterstand hervorgegangener wirklich gebildeter Mann, Photograph, Vater von 3 Kindern." Hij komt om bij een bomaanval en dat doet Bonhoeffer veel verdriet (55). Maar was het werkelijk de ander, die Bonhoeffer in hem weer ontdekte, of kon hij zo goed met hem overweg omdat ook hij 'gebildet' was?

7.2. 'Mijn eigenlijke wereld' ('Fragmente aus Tegel')

7.2.1. Dankbaarheid en berouw

Bonhoeffer instrumentaliseert zijn burgerlijkheid niet enkel om te

overleven, hij conserveert haar ook "Trennung von Menschen / von d Arbeit / von d Vergangenheit / v.d Zukunft / von der Ehe / von Gott", lezen we in een aantekening, een maand na zijn arrestatie (56) Een identiteit die zozeer op mensen (gezin, vriendschap), op arbeid (denken, lezen, doceren, publiceren), op verleden (grond onder de voeten), op het huwelijk (Maria) is gebaseerd als die van Bonhoeffer, vindt in het heden van Tegel haar feitelijke ontkenning en verliest met het verleden ook de toekomst Hoe handhaaft dit ik zichzelf, wanneer de levensvoorwaarden eraan zijn ontnomen? Niet door (als zovelen) op de muren van de cel te schrijven: "in hundert Jahren ist alles vorbei", maar door (slechts met enkelen) er voor in de plaats te zetten: "bis vor kurzem war alles gut " (57)

Dit verleden wil Bonhoeffer vasthouden, ook al glijdt het hem als zand door de vingers. Hij legt het vast, zwart op wit, en houdt zich zo de spiegel voor: dit ben jij. "Für mich ist diese Auseinandersetzung mit der Vergangenheit, der Versuch sie festzuhalten und wiederzugewinnen, vor allem die Furcht, sie zu verlieren, fast die tägliche Begleitmusik meines hiesigen Lebens", schrijft hij op 5 6 1944 aan Bethge, als introductie op het bij de brief gevoegde gedicht 'Vergangenheit (58) Bij iemand voor wie identiteit en geschiedenis zo zeer bijeenhoren als bij Bonhoeffer (grond onder de voeten'), is het geen vals pathos (met hem in dit gedicht) te zeggen: "Mir ist, als würden mir mit feurigen Zangen Stücke aus meinem Fleisch gerissen, wenn du, mein vergangenes Leben, davoneilst." (59) Want met het één verliest hij het ander - en is niemand meer

De droom is een welkome gast Is hij niet gevuld met verleden? Bonhoeffer verheugt er zich in "Ich habe früher gar nicht gewusst, was für eine glückliche Gabe das ist: ich träume täglich und eigentlich immer schön " (60) Maar pleegt een droom ook geen verraad aan het 'ik'? De nacht lost op, vaagt uit, verlost op weldadige wijze van het heden; maar hij sust ook het ik in slaap " willkommen ist mir das Lager, das mir Vergessen verheisst, wenn mir Besitzen versagt ist" (61) Men zou teveel kunnen vergeten. Neen, dan is het beter dit verleden vast te leggen, zwart op wit Beter dan het vervagen is het verdubbelen van het ik , het bedreigde hier en nu ondersteunen met het onaantastbare toen en daar: het 'ik' versterken met een 'wij' dat eeuwen omvat "In solchen Zeiten erweist es sich eigentlich erst, was es bedeutet, eine Vergangenheit und ein inneres Erbe zu besitzen, das von dem Wandel der Zeiten und Zufälle unabhängig ist Das Bewusstsein, von einer geistigen Uberlieferung, die durch Jahrhunderte reicht, getragen zu werden, gibt einem allen vorürbergehenden Bedrängnissen gegenüber das sichere Gefühl der Geborgenheit", schrijft Bonhoeffer vlak voor kerst 1943 aan zijn ouders (62) Een jaar later, weer rond kerst (het feest van de geborgenheid), omschrijft hij hetzelfde gevoel opnieuw in het gedicht Von Guten Mächten dat zich even zo goed religieus (63) als profaan laat lezen Want is het niet opgedragen aan zijn moeder en aanstaande bruid (64)? En had hij eerder al niet zijn verleden in de familiekring omschreven als "lauter gute Erinnerungen, von denen man auf einmal, wie von guten Geistern umgeben ist" (65)? Het vroegere en het hem omringende wij' ondersteunen hem zo in zijn bedreigde identiteit (66) En hij legt het vast als zijn 'eigenlijke wereld , door het in de vorm van literatuur zijn cel binnen te halen, of het zelf

te beschrijven.

Maar wat krijgt het burgerlijke nu in Tegel een andere kleur dan vroeger in Barcelona! Het parket dat hem daar onder de voeten was weggetrokken herschept hij schijnbaar kritiekloos nauwelijks vijftien jaar later. *Nu geen overzicht van de crisis in politiek, moraal, economie, maar een concentratie op één zijde van het gelaat van de burger: de menselijke.* "... letzten Endes fasst sich, jedenfalls für mich, die Welt doch zusammen in ein paar Menschen, die man sehen und mit denen man zusammen sein möchte", schrijft hij zijn ouders na een half jaar gevangenschap (67). De concentratie is tegelijk een reductie. Bij Jean Paul leest hij dat de enige vuurbestendige vreugden de huiselijke zijn (68), en Christoph uit het drama-fragment waaraan Bonhoeffer vanaf 24.6.1943 werkt, geeft hem gelijk: "Nicht nach aussen, sondern ganz nach innen lebt eine solche Bürgerfamilie", zegt deze over het gezin waar hij deel van uitmaakt (69). Burgerlijkheid omvat enkel nog de privé-sfeer van gezin, huwelijk en vriendschap, zij concentreert zich in één mandaat van de vier of vijf uit de 'Ethik'. Bonhoeffer's horizon is dan ook sterk gewijzigd. De contacten met het pruisische verzet verengen zich tot de familiekring, de wederopbouw van een hele cultuur wijkt voor het persoonlijk overleven. "Ehe, Arbeit, Staat und Kirche haben ihr konkretes göttliches Mandat", stelt hij overeenkomstig zijn verzetsethiek nog steeds vast. Maar zijn overlevingsstrategie heeft nu meer nodig dan dit; "wie steht es aber mit Kultur und Bildung?", vraagt hij dan ook vervolgens (70). De protestants-pruisische wereld waarbinnen bij zijn verzetsactiviteit had gesitueerd en die hij in de mandatenleer van haar blauwdruk had voorzien, blijkt nu een lacune te bevatten. Men kan er immers goed vader, burger, arbeider en christen zijn zonder daarmee ook "voller Mensch" te zijn? De liberale en esthetische sfeer van Bonhoeffer's ouderlijk huis, die we in de 'Ethik' nagenoeg gemist hebben, komen we in de brieven weer tegen, tot in de stijl waarin ze geschreven zijn toe. Meer dan in de 'Ethik' is de burger hier een 'Gebildete', voor wie ethiek, esthetiek en religie in elkaar overlopen. "Gott lässt sich von uns im Menschlichen dienen", schrijft Bonhoeffer aan Bethge, nadat hij even tevoren heeft vermeld dat voor hem tenslotte toch de menselijke betrekkingen "einfach das Wichtigste im Leben" vormen (71). Zonder dat hij hier nu een cultus van het menselijke van wil maken (zoals Gabriel van Bülow-Humboldt dat had gedaan), bezit toch "das Erlebnis des Menschlichen" de prioriteit boven de wereld van de dingen en de zakelijke prestaties. Ook al behoort dit laatste zeker tot de wereld van de 'Bildung', dan toch blijft gelden: "... was ist mir das schönste Buch oder Bild oder Haus oder Gut gegenüber meiner Frau, meiner Eltern, meinem Freund?" (72) Dat het beeld van het burgerlijke op deze wijze wel eens wat scheef getrokken zou kunnen worden, ontkent ook Bonhoeffer zelf niet: "Der Gefangene neigt wohl überhaupt dazu, den Mangel an Wärme und Gemüt, den er in seiner Umgebung empfindet, bei sich selbst durch eine Übersteigerung des Gefühlsmässigen zu ersetzen und reagiert wohl auch leicht überstark auf alles Persönlich-Gefühlsmässige." (73) Met name het drama- en het roman-fragment hebben - zoals we nog zullen zien - onder deze eenzijdige overdrijving te lijden gehad. Maar in haar eenzijdigheid blijft deze concentratie op en reductie tot het het burgerlijk-menselijke zeer ordelijk en even-

wichtig uitvallen Dat laat zich het beste illustreren met behulp van de trouwpreek die Bonhoeffer vanuit zijn cel aan zijn vriend resp nicht Eberhard Bethge en Renate Schleicher, meegeeft (74)

Deze 'Traupredigt aus der Zelle is een loflied op de autonomie en de vrijheid van mensen, maar tegelijk één op de ordeningen waarbinnen deze vrijheid op burgerlijke wijze gestalte krijgt: het huwelijk en het gezin Bonhoeffer spreekt er van het 'ja' van twee mensen tot elkaar; van de gerechtvaardigde "Stolz der Erdenkinder, ihres eigenes Glückes Smied sein zu dürfen"; van het huwelijk als "ein durch und durch weltliches Ding" - maar ook van het bovenpersoonlijke, het ambtskarakter van het huwelijk: "so kommt die Liebe aus euch, die Ehe von oben" (75) Nog steeds is hier dus de Bonhoeffer van de mandatenleer aan het woord, en meer nog dan in de Ethik' valt hier op dat Bonhoeffer s nadruk op het zo algemene natuurlijke, het wereldlijke, het Diesseitige' enz aan wel zeer bepaalde cultuurregels gebonden wordt "Mit euer Ehe gründet ihr ein Haus", houdt hij het bruidsspaar voor "Dazu bedarf es einer Ordnung, und diese Ordnung ist so wichtig dass Gott selbst sie setzt, weil ohne sie alles aus den Fugen ginge " (76) Dat Bonhoeffer door zijn gevangenschap gevoeliger wordt voor het persoonlijke, neemt niet weg dat hij des te meer nadruk legt op het structurele waarin het een plaats moet innemen Bonhoeffer conserveert zijn burgerlijkheid - *die daardoor des te conservatiever gaat uitvallen.* "Es ist das der Beginn der Auflösung und des Zerfalls *aller* menschlichen Lebensordnungen, wenn das Dienen der Frau als Zurücksetzung, ja Kränkung ihrer Ehre, und die ausschliessliche Liebe des Mannes zu seiner Frau als Schwäche oder gar als Dummheit angesehen wird (curs fdl) " (77) Behalve concentratiepunt, wordt het persoonlijke ook nog criterium van burgerlijkheid Bonhoeffer stelt zich een huwelijk voor waarin de vrouw haar roeping en haar geluk in huiselijke kring zal vinden, en waar de man het hoofd der vrouw zal zijn (78) En dat het hem menens was blijkt wel uit zijn opvatting over zijn eigen verhouding tot Maria von Wedemeyer (79) De "Ubersteigerung des Gefühlsmässigen" maakt Bonhoeffer er niet romantischer op

Behalve dat Bonhoeffer de in zijn eigen traditie ervaren vorm van burgerlijkheid wil conserveren, wil hij haar ook *christianiseren.* Nog steeds, moeten we erbij zeggen, want de Bonhoeffer van de 'Ethik' komen we in de brieven nog volop tegen De ervaring van gevangenschap, de bombardementen die hij meemaakt, zij maken hem behalve conservatiever ook christelijker en vormen naar zijn mening "die notwendige Erfahrungsgrundlage dafür, dass nur auf den Boden des Christentums ein Wiederaufbau des Lebens der Völker im Innern und Äussern möglich ist" (80) Hoe meer de barbarij van het nihilisme hem bedreigt, des te groter apologeet wordt hij De tijd tussen hemelvaart en pinksteren ontlokt hem de vraag hoe mensen ooit aardse spanningen zullen kunnen uithouden, wanneer zij van de spanning tussen hemel en aarde niets weten (81) En nog beter dan in de Ethik' is hij hier in staat de dialectiek van het laatste en het voorlaatste, het christelijke en het burgerlijke in één greep te houden, nu hij de vondst van het beeld van de polyfonie van het leven doet, waarin het christelijk geloof de 'cantus firmus en het burgerlijk-aardse het contrapunt vormt De Eigengesetzlichkeit van het laatstgenoemde lijkt zo nog meer dan in de 'Ethik - en

Bonhoeffer onderstreept het zelf - "ihre *volle Selbständigkeit*" te kunnen behouden. En omgekeerd, ook de 'Inanspruchnahme' door het eerste blijft helder doorklinken. Immers: "Wo der cantus firmus klar und deutlich ist, kann sich der Kontrapunkt so gewaltig entfalten wie nur möglich." (82) Wegbereiding - zo noemde Bonhoeffer in de 'Ethik' het burgerlijk orde op zaken stellen na de oorlog, aangelegd op de komst van Christus. Hij wordt in de gevangenis alleen nog maar versterkt in de gedachte dat de pedagogie tot het menselijke de voorbereiding op het christelijke vormt. Want zijn ervaring tijdens bomalarmen, waar hijzelf 'Haltung' weet te bewaren terwijl anderen zich door hun angst laten leiden, en waar hij niet op en onder gaat in het bedreigde hier en nu, maar rust weet te verspreiden terwijl anderen enkel paniek zaaien, maken hem opnieuw duidelijk: "Welch' ein Befreiung ist es, *denken* zu können und in Gedanken die Mehrdimensionalität aufrechtzuhalten." (83) Niet pas in een na-oorlogs 'ander' Duitsland, maar nu reeds in het 'ene' in oorlog weet Bonhoeffer wat hem te doen staat: "Man muss die Menschen aus dem einlinigen Denken herausreissen - gewissermassen als 'Vorbereitung' bzw. 'Ermöglichung' des Glaubens, obwohl es in Wahrheit erst der Glaube selbst ist, der das Leben in der Mehrdimensionalität ermöglicht." (84) Het burgerlijke en het christelijke worden zo weer onlosmakelijk aan elkaar verbonden. In één adem - we hebben het al gezien - spreekt Bonhoeffer dan ook van "den Christen und den Gebildeten", alsof hij het over dezelfde heeft (85). Elders vraagt hij zich eerst af of men wel christen in de volle zin van het woord kan zijn zonder 'Bildung', vriendschap en spel, terwijl hij vervolgens vermoedt dat de hier bedoelde 'esthetische mens' (Kierkegaard), als speler in de ruimte van de vrijheid, juist in de kerk opnieuw zijn fundament zal kunnen vinden. "Wer kann denn z.B. in unseren Zeit noch unbeschwert Musik oder Freundschaft pflegen, spielen und sich freuen? Sicher nicht der 'ethische' Mensch, sondern nur der Christ." (86) De Bonhoeffer van Tegel, nog steeds en des te meer: burgerlijk ideoloog en christelijk apologeet.

Maar niet alleen conservering en christianisering, ook de *kritische evaluatie* van zijn burgerlijke traditie krijgt in Tegel haar kans. Meer nog: juist in Tegel ziet Bonhoeffer zich daartoe genoodzaakt. "Dankbarkeit *und Reue* sind es, die uns unsere Vergangenheit immer gegenwärtig halten (curs. fdl)." (87) Met deze woorden omschrijft hij de inhoud van een opstel over tijdsgevoel waaraan hij in het eerste begin van zijn gevangenschap heeft gewerkt, maar dat verloren is gegaan (88). Het overleven van de gevangenschap zal mede te danken zijn aan Bonhoeffer's 'Bildung'; maar is het feit van de gevangenschap zèlf niet tegelijk ook op rekening van dezelfde 'Bildung' te brengen? "die Gebildeten? Zus(ammen)bruch d. christl. Ethik" - we hebben deze notitie uit juli/augustus 1943 al eerder aangehaald toen we op de traagheid van het burgerlijk verzet gewezen werden (89). Was de vrije en verantwoordelijke daad waartoe de 'Ethik' opriep eerder en doeltreffender ondernomen, dan had Bonhoeffer niet aan Bethge hoeven te schrijven: "... eine ängstliche Vorsicht zermürbt. (...) Aber ein glaubensloses Hin- und Herschwanken, ein endloses Beraten ohne Handeln, ein Nichts-wagen-wollen, das ist eine wirkliche Gefahr." (90) Dit in dezelfde brief als waarin hij Bethge wijst op de "Immerbedenklichen" en hun falen.

Daarbij sluit hij zichzelf allerminst uit, als hij zijn vriend in herinnering roept hoe deze zich tijdens hun gezamenlijke reizen hoofdschuddend geamuseerd heeft over Bonhoeffer's "übergrosse Bedenklichkeit" (91) Maar het lachen is hen sindsdien beiden vergaan Ongeduldig verwijt Bonhoeffer nu zijn familieleden medeverantwoordelijk te zijn voor het vertragen van de procestermijn "Ich bin ganz überzeugt von dem besten Willen aller Beteiligten; aber allzuleicht hält man ein Gespräch, einen Einfall, eine Hoffnung schon für eine Tat " (92) Deze bedachtzaamheid noemt hij nu in Tegel ronduit "eine negative Kehrseite der bürgerlichen Existenz" (93) De door Bonhoeffer gesignaleerde tegenstelling tussen een theologische en juristische existentie, waarbij de eerste in tegenstelling tot de tweede beweeglijk wordt genoemd, is vanwege de harde beschuldiging die hier de familieleden treft, ook maar gedeeltelijk afgedrukt (94) Zo pijnlijk is blijkbaar Bonhoeffer's burgerlijke zelfkritiek De simpele blijken van trouw van de kant van zijn ouders vormen daarentegen voor Bonhoeffer een weldaad: "Es gibt Situationen, in denen die schlichteste Tat mehr ist als die grössten Entwürfe und Pläne und Diskussionen " (95) Een brief, wat warme kleren, wat sigaretten of vruchten uit de tuin - het weegt op tegen een samenzwering en haar plannen

7 2 2 Een eilandje menselijkheid

Boeken omringden hem in zijn dakkamer aan de Marienburger Allee, zij omgeven hem ook in zijn dakcel aan de Lehrterstrasse: continuiteit met zijn verleden Maar de wereld die op haar beurt de Marienburger Allee weer omringde is hij kwijt. Hoe verkrijgt hij weer deel aan haar? Door haar niet enkel als, maar ook in boeken in zijn cel binnen te halen "Ich lebe mit meiner Lektüre ja jetzt ganz im 19 Jahrhundert", schrijft hij op 24 7 1943 aan zijn ouders "Gotthelf, Stifter, Immermann, Fontane, Keller habe ich in diesen Monaten mit neuer Bewunderung gelesen " (96) Al te zeer moet dat zijn vader en moeder niet verwonderd hebben Stonden deze auteurs niet op een ereplaatsje in de boekenkast aan de Marienburger Allee (onder hen met name Fontane) (97)? En bovendien: al vormde Stifter de ontdekking van Tegel, sinds 1939, toen hij zich aan de voorbereiding van de 'Ethik' zette, was Bonhoeffer zich reeds met de literatuur van de 19e eeuw gaan bezighouden, in de hoop er voor de ethiek winst mee te kunnen behalen En hij dacht er in Tegel aanvankelijk niet aan de Ethik en de voorbereidingen tot dat boek op te geven (98). Zo kan hij op 25 4 1943 tegelijkertijd om 'Moral Bd II van Schilling en om een band Stifter vragen (99) Pas in november 1943 lijkt hij het werken aan de Ethik' te hebben opgeschort (100) Maar het belang van de duitstalige literatuur uit de 19e eeuw bleef Want zij was meer nog dan voor de continuïteit van zijn werk van belang voor die van zijn identiteit Evenals de korte bezoekjes van Maria en zijn ouders vormden deze boeken voor hem "die Berührung mit meiner eigentlichen Welt" (101) Betekende enkel het feit dat vader en moeder gelijk met hem op lazen niet al de daadwerkelijke ontkenning van de door bommen bedreigde wereld van Tegel en Grunewald in de schepping van een onaantastbare want voorbije wereld (102)? Wolf-Dieter Zimmermann herinnert zich een gesprek met Bonhoeffer tijdens de oorlog:

"Er fand, es war eine überlegenswerte These, dass die Literatur dazu da sei, den Menschen träumen zu helfen, ihn in andere Welten zu entführen." (103) Ook Bonhoeffer droomde, maar wilde wel zelf de wereld uitkiezen waarheen de literatuur hem zou mogen voeren. Hij kón niet alles lezen wat hij maar zou willen. De gevangenisbibliotheek beperkte zich tot kitsch (wat men kan verwachten) en tot de klassieken (wat opmerkelijker is, maar we zijn in Duitsland), en boeken van een Thomas Mann of een Franz Werfel waren sinds 1933 verboden lectuur (104). Maar al kon hij, hij wílde ook niet alles lezen. Zoals in zijn dakkamer aan de Marienburger Allee de humanisten de existentialisten overtroffen, zo in zijn cel de 19e eeuwse realisten de modernen. (105). Dat zijn aanstaande bruid zich bij Rilke, Bergengruen, Binding en Wiechert houdt, betreurt Bonhoeffer dan ook ten zeerste. "Dünne Limonade", noemt hij de nieuwere produktie, "manchmal fast bis zum Übelwerden." En hij stelt Bethge de retorische vraag of deze misschien een boek van de laatste 15 jaar kent, waarvan hij denkt dat het duren kan. Hij wacht het antwoord niet eens af: "Ich nicht. Es ist teils Gewäsch, teils Gesinnungsmacherei, teils wehleidige Sentimentalität - aber keine Erkenntnis, keine Gedanken, keine Klarheit, keine Substanz, und fast immer eine schlechte, unfreie Sprache." (106) Maar wat hij in de 20e eeuw mist, vindt hij in de 19e eeuw gelukkig wel. Die tijd, waarin men zo'n helder en eenvoudig duits schrijven kon, moet zelf ook wel een zeer "gesunde Substanz" hebben gehad: tederheid wordt er nooit tot sentimentaliteit, robuustheid nooit tot frivoliteit, overtuigingen worden er zonder pathos gebracht (107). Temidden van de verzakelijking en verdingelijking van de moderne cultuur - "eine schauerliche Verödung und Verarmung" - op zoek naar "ein stark persönliches Gefühl", bewijst de ouderwetse Stifter Bonhoeffer een weldaad door hem het geborgen en verborgen leven van zijn personages uit te tekenen (108). En is ook voor Stifter niet "der Hintergrund vor allem das Christliche" (109)? Bij hem hebben de mensen ook nog een geheim. "Das Grosse an Stifter liegt für mich darin, dass er da darauf verzichtet, in das Innere des Menschen einzudringen" (110). Dat kon Bonhoeffer van de cultuur die nu uiteindelijk een aanslag op zijn eigen persoonlijkheid uitvoerde en daarbij het gewelddadig verhoor niet schuwde niet meer zeggen! Bonhoeffer weerde zich waar hij nog kon: in zijn lectuur (111).

Dit verzet tegen de depersonalisering kon zijn bevestiging en inspiratie vinden in het soortgelijke verzet van de groep literatoren waartoe ook Stifter behoorde. De schrijvers die het register van 'Widerstand und Ergebung' noemt (Stifter, Keller, Fontane, Storm, Raabe, Meyer, Riehl, Vischer), vullen ook de inhoudsopgave van elk willekeurig literatuuroverzicht onder de naam van 'burgerlijk realisme' (112). Als tijdgenoten van het Duitsland van na 1848, ooggetuigen van een na 1871 sterk industrialiserend, proletariserend en materialiserend Duitsland, registreerden zij in hun werk de ervaring van machteloosheid, de knik in het zelfbewustzijn van de burger die een politieke en een culturele nederlaag had geleden. Zij die zich niet terug trokken in een sfeer van resignatie en apolitieke innerlijkheid, zoals Keller, Raabe en Fontane, "gerieten an den Rand der Gesellschaft, wo sie *Rückzugsinseln bürgerlicher Humanität* gegen den Zeitgeist verteidigten (curs. fdl)." - om met één zo'n literatuur-

overzicht te spreken (113) Tegenover de verdingelijking en de objectivering van het leven hielden zij vast aan het subjectieve en het persoonlijke, tegenover de massa stelden zij de enkeling; tegenover de complexiteit van de samenleving zochten zij naar eenvoud, temidden van de versplintering naar totaliteit In dit vasthouden aan het perspectief van de enkeling en der Schau von innen onderscheidt zich deze duitse verteltraditie, aldus Huyssen, van de europese ontwikkeling Terwijl in Engeland, Frankrijk en Rusland de tijds- en maatschappijroman overwoog, hield het duitse realisme aan de ontwikkelingsroman vast (114) Stifter blijft in de lijn van Goethe schrijven, zijn Witiko is een 19e eeuwse Wilhelm Meister Burgerlijk verzet dus, maar nu niet meer reikend naar de overwinning maar vechtend tegen de overgave Zo kon Bonhoeffer, met deze literatuur op het oog, met recht van zijn eigen "innere Gleichgestimmtheit oft bis ins Sprachliche hinein" spreken (115) Want vormde ook hij niet nog zo n eilandje burgerlijke humaniteit? " es ist alles so düster und kalt und hart und schwierig hier, dass die Seele sich in irgendeinen Winkel verkriegen muss, wo sie kaum noch atmen und leben kann", lezen we in een passage uit het roman-fragment, dat Bonhoeffer in literair opzicht op het voorbeeld van de burgerlijke realisten had geënt (116) Kon Bonhoeffer zich ook niet herkennen in de tweespalt tussen kunst en leven, ideaal en werkelijkheid die door de burgerlijk realisten zo tot thema werd gemaakt dat zij terecht realisten mogen heten (117)? Hij kon zich terugvinden in de positie die deze dichters innamen binnen hun eigen klasse: tussen de twee fronten van bekrompen kleinburgerlijkheid enerzijds en de prestatie- en carrièrezucht van de bourgeois anderzijds (118) En werd hij niet net zo naar de rand van de maatschappij gedreven (een "Grenzfall", zegt hij zelf (119)) als deze auteurs? Bonhoeffer kon zich herkennen in het geloof in 'das sanfte Gesetz van Stifter: de mens- en wereld- behoudende wetmatigheid die zowel de natuur als de zedelijkheid uiteindelijk altijd in goede banen zal leiden (120) - een steuntje in de rug, dat hij in Tegel best kon gebruiken En ook Bonhoeffer bezat de utopie van het geheelde leven die Stifter in 'Nachsommer - in een radicale ontkenning van zijn wereld en zijn tijd - schetst, zoals ook in zijn tweede roman, 'Witiko , over de jongeman die er op uittrekt deze utopie te realiseren (121) Kon Bonhoeffer zich ook niet herkennen in Fontane s bijzondere interesse voor de thematiek van het burgerlijk huwelijk (122)? Want was ook hij niet van plan een dergelijk huwelijk naar 19e eeuwse maatstaven aan te gaan?

Maar niet alleen in het scheppen van een anti-wereld tegenover die van zijn gevangenschap kan Bonhoeffer terecht bij deze schrijvers Niet voor niets heten ze burgerlijke *realisten* Hun werk, aldus Huyssen - en hij wijst m n. op dat van Fontane - , getuigt van werkelijkheidszin: het is doortrokken van "das Gefühl, irgendwie am Ende zu stehen" (123)

De naam Stifter valt bij Bonhoeffer voor het laatst op 9 3 1944 en die van Fontane op 17 8 1943 (124) Raakt ook Bonhoeffer ervan overtuigd dat hij de burger voorbij zal moeten?

7 2 3 De dominee als dichter (het literaire medium)

Schrijven is vastleggen Gedachten en herinneringen niet toestaan te

vervagen. Vormgeving van vervloeiende beelden, ordening van verwaaiende woorden. Schrijven is waken over de geschiedenis. Maar het is meer: schrijven is ook zichzelf verzamelen. Niet toestaan uiteen te vallen in duizend ogenblikken, con-centreren in een hier en nu. Middelpunt zijn van ordening, te gast zijn bij zichzelf. Schrijven is ook: 'ik' zeggen.

Bonhoeffer schrijft. Brieven, opstellen, gedichten, verhalen, meditaties, preken, een theologisch werk. Maar ook - en daar staan we in deze paragraaf, waarin we Bonhoeffer's dichterschap (in de brede, duitse zin van het woord) bezien, bij stil - een (onvoltooid gebleven) drama en een (evenmin afgesloten) roman. In de eerste brief die hij aan Bethge kan richten, beschrijft hij de inhoud van het dan inmiddels onderbroken en niet meer opgevatte werk, waaraan hij, na zijn opstel over het 'Zeitgefühl' te hebben voltooid, was begonnen (125). Hij meldt: "Dann ging ich an ein kühnes Unternehmen, das mich auch schon lange vorgeschwebt hat; ich begann die Geschichte einer Bürgerlichen Familie unserer Zeit zu schreiben. All die unzählige Gespräche, die wir in dieser Richtung geführt haben und alles selbst Erlebte bildete dafür den Hintergrund, kurz eine Rehabilitierung des Bürgertums, wie wir es in unseren Familien kennen, und zwar gerade vom Christentum her." (126) Naar zijn zeggen moet Bonhoeffer dus al lang met het plan hebben rondgelopen en daarover veel met Bethge hebben gesproken. Deze herinnert zich hier echter niets specifieks van (127). Bovendien begint Bonhoeffer eerst in de gevangenis met literair werk, iets dat hij - zoals von Dohnanyi het portrettekenen - daarvoor nooit beoefend had (128). We concluderen dat het plan eerst pas in de gevangenis is ontstaan. In elk geval: het literaire plan. Want we hebben de Bonhoeffer van de 'Ethik' al leren kennen als een door en door burgerlijk mens, met gevoel voor traditie. Dat hij dan op 2.3.1944 zich bij zijn ouders erover beklaagt dat zo weinig mensen innerlijk aansluiting bij de 19e en 18e eeuw zoeken; dat hij zich afvraagt wie er nog notie neemt van hetgeen in de vorige eeuw is gepresteerd en klaagt over hoeveel van de daar vergaarde kennis inmiddels al weer verloren is gegaan; dat hij in Tegel gelooft dat mensen zich ooit nog eens weer zullen verbazen over de vruchtbaarheid van deze zo veelvoudig misachte en nauwelijks gekende tijd; dat hij vervolgens om boeken van Dilthey en Harnack vraagt en zelf hen weer gaat lezen - daarmee ligt de Bonhoeffer van Tegel in het verlengde van die van de 'Ethik'. Maar dat hij, wanneer hij het over de prestaties van de vorige eeuw heeft, er aan toevoegt: "also von unseren Grossvatern", dàt is tekenend voor de brieven (129). De vraag van de literatuur-historicus Walther Killy waarom en naar welke maatstaven gerekend Bonhoeffer toevlucht neemt tot een literaire vorm die niet het adekwate medium voor datgene wat hij wil zeggen is - een nette manier om te zeggen dat de fragmenten literair gezien weinig voorstellen - , laat zich dan ook in deze richting beantwoorden (130). Wanneer Bonhoeffer zijn ouders op de hoogte brengt van zijn werk aan het drama en de roman schrijft hij: "Ich hatte in den vergangenen Wochen einen Entwurf zu einem Schauspiel versucht, habe aber inzwischen festgestellt, dass der Stoff eigentlich nicht dramatisch ist, und werde ihn nun in die erzählende Form umzuarbeiten versuchen", dan voegt hij er aan toe: "Da mischt sich *naturgemäss viel Persönliches ein* (curs. fdl)." (131) Bonhoeffer's schrijven is

geen werken meer, maar overleven. En zijn overleven vraagt om het conserveren van en concentreren op zijn eigen geschiedenis: niet die van het burgerlijke in het algemeen, maar van zijn familie in het bijzonder (132). Zijn identiteit staat of valt nu met het vastleggen van zijn eigen historiciteit. Daarom een drama en geen essay, literatuur en geen cultuurfilosofie, 'Fragmente aus Tegel' en geen 'Ethik'. Een dichter blijft immers dichter bij zichzelf dan een dominee? Daarom ook mede (dat kunnen we nu al zeggen) de ommezwaai van drama naar roman, als de stof meer vertelling vraagt dan een drama kan geven. Dat mensen voor Bonhoeffer het belangrijkste zijn, en dat het mooiste boek, schilderij, huis enz. het tenslotte moet afleggen tegen zijn vrouw, ouders en vriend, betekent - zegt hij in de brief van 14.8.1944 - "gewiss keine Geringschätzung der Welt der Dinge" (133). Het menselijke laat zich zeggen in een drama, de dingen laten zich enkel beschrijven in een roman. Burgerlijkheid bij Bonhoeffer omvat - al komen ze niet op de voorgrond - ook een huis, een tuin en een salon, portretten van voorouders, boeken, wandelingen, landschap. Door al deze zaken enkel te laten figureren als decor bij een drama zal men ze verliezen; in het drama dat Bonhoeffer gaat schrijven krijgen ze breeduit hun plaats toegewezen.

Maar zowel in drama als roman gáát het om bruid, vriend en ouders: de paar mensen in wie zich naar Bonhoeffer's zeggen, zijn wereld "letzten Endes" laat samenvatten (134). Waarom heet nu de eerste Renate en geen Maria, worden de tweede Brake en geen Bonhoeffer genoemd, de derde Ulrich en geen Eberhard? Om precies dezelfde reden waarom ook Christoph geen Dietrich heet. Teveel distantie doet vervagen, maar te veel nabijheid verslindt. "Man muss sich hüten, in den Erinnerungen zu wühlen, sich ihnen auszuliefern", schrijft Bonhoeffer, als hij zijn ervaringen na ¾ jaar op een rij zet (135). En bovendien: de verdubbeling en objectivering van het 'ik' in en als een ander vervreemdt, maar beschermt ook. Daar waar ik het niet meer uithoudt, staat mijn ander 'ik' nog overeind; daar waar ik verstom, spreekt nog steeds mijn 'alter ego'. Breytenbach zegt: "Ik had in mijn cel, in mijn volstrekte afzondering het gevoel dat mijn persoonlijkheid gesplitst was. Ik leefde samen met een ander deel van mezelf. Don Espejuelo. (...) Met hem heb ik lange gesprekken gehad over cultuur en politiek. Espejuelo betekent spiegel. Ik ken een beetje Spaans. Hij was voor mij heel belangrijk, had ook kritiek op me. Als ik dreigde toe te geven aan verdriet bij voorbeeld." (136) Christoph is Bonhoeffer's Don Espejuelo, drama en roman vormen zijn spiegel.

7.2.4. Een monoloog (het drama)

Het drama-fragment neemt ons mee terug naar Bonhoeffer's vroegste jeugd: een 'regressie' - de term is van Ruth Zerner (137) - naar de periode waarin de identiteit nog niet definitief is vastgelegd en waarin de grenzen van het 'ik' nog vloeiend zijn. De adolescentie - want in deze fase bevindt de 24-jarige Christoph zich (138) - kenmerkt zich door een voortdurende confrontatie tussen de kinderlijke identificaties met de ouders en de nieuwe mogelijkheden van en eisen tot assimilatie die de samenleving aan de jonge volwassenen biedt resp. stelt (139). Dat is nu, zo willen we hier poneren, precies de

situatie waarin de 37-jarige Bonhoeffer zich opnieuw bevindt: ontrukt aan zijn 'eigenlijke wereld' en blootgesteld aan de bedreiging van de gevangenis, moet hij opnieuw erin slagen in zichzelf deze beide tot eenheid, identiteit, te brengen. Hij was 24 jaar in 1930: een duits aristocraat in New York, burger in Harlem - zou hij zich opnieuw zo kunnen aanpassen als toen? De 'ander' weer een plaats kunnen geven in het 'ik'? Wat toen de zwarte en de arbeider was, is nu de nazi en de aan het nazisme ten offer gevallene. De 'ander' - dat is de bewaker en de medegevangene: de proletariër maar nu in uniform. Echter, niet naar 1930, maar naar de periode vlak na de eerste wereldoorlog worden we verplaatst in het drama: Bonhoeffer graaft nog verder terug in zijn jeugd. Christoph, de 24-jarige, leeft in 1918-19, de jaren waarin Bonhoeffer zelf 12 of 13 jaar was: tot dan toe nog steeds binnen de beschutte omheining van het ouderlijk milieu, hoewel daarin toch de eerste, en wie weet wel de beslissende bres geslagen is door de dood van Walter (140). Een 37-jarige, die zichzelf beschrijft als 24-jarige, in een tijd waarin hijzelf 12 jaar geweest is. *Een 'confusio temporum' met één doel: het identiteitsconflict dat de 12- en 24-jarige al eens had overwonnen, nog eens te strijden.* De gewonde, uit de oorlog teruggekeerde Christoph, leeft - zo zegt zijn grootmoeder - "in einer anderen Welt". 'Neen', ontkent zijn moeder tot drie keer toe, "Christoph ist derselbe geblieben" (141). Maar zijn verloofde weet beter: "Es ist doch ganz klar, dass Du nicht mehr derselbe bist wie vor 4 Jahren." En hijzelf, de jonge aristocraat, de grote blonde, kan haar geen ongelijk geven: "Bin ich nicht mehr derselbe? - Du magst Recht haben, aber vielleicht in anderer Weise als Du es meinst." (142) Renate staat Christoph echter niet toe dit laatste ("in anderer Weise") te verklaren. Omdat de schrijver zèlf dat evenmin nog kan? Hoe Christoph veranderd is, komen we niet te weten, wel dàt hij het is. Zijn moeder, die dezelfde in hem ziet alleen omdat hij weer 'thuis' is, krijgt het harde antwoord van zijn vader toegevoegd: "Du siehst ja die Welt nicht, wie sie ist. Du siehst unser Haus - ja *unser* Haus ..." (143). Dit conflict tussen 'Welt' en 'Haus', het gezin Bonhoeffer-Brake en de eerste wereldoorlog, Berlijn-Grunewald en Berlijn-Tegel vormt het hoofdthema van het drama en wordt uitgevochten in de identiteitsverwarring waaraan de hoofdpersoon Christoph wordt blootgesteld.

Het drama conserveert het burgerlijke. De boeken, de schilderijen, de muziek - zij fungeren nu nog als decor, maar zijn ook als achtergrond niettemin aanwezig (144). Maar het gaat er om de grootmoeder, de ouders, de vriend en de bruid: de humaniteit als kern van het burgerlijk zelfverstaan. Het drama cirkelt om dit 'zwijgen voor het geheim'. "Willst Du ihn sehen, wie eine Photographie, die alles registriert, oder mit den Augen dessen, der ehrfürchtig und liebevoll nur das wesentliche Bild des Anderen in sich aufnimmt und wirken lässt und dem anderen Menschen sein Geheimnis lässt?", vraagt Christoph's bruid aan diens vriend Ulrich (145). Burgerlijkheid op haar best, zonder zelfkritiek, zonder wanklank. Niet dat de relativering van het burgerlijke in het drama afwezig zou zijn - integendeel, zij vindt vanaf het begin plaats. Maar zij is er slechts te vinden als een bedreiging van buitenaf, en niet als verval van binnenuit. De eerste scène opent al onheilspellend, als grootmoeder het

verhaal van de jager en zijn prooi voorleest aan het kleine Brüderchen "Ganz langsam hob er die Büchse, Auge in Auge mit dem Tier, ein letzter, langer Blick, ein langes Zögern, dann fiel der Schuss " (146) De echo van dit schot doorklinkt het hele drama Even later zegt de grootmoeder dat sommige mensen voelen wanneer ze ongeveer sterven zullen en het is alsof de ten dode opgeschreven Christoph - met hoogstens nog een jaar te leven (147) - de geweerloop op zich gericht voelt, neen, meer nog, hij is al geraakt: "Sie gehören zu den Angeschossenen", krijgt Heinrich (op hem komen we terug) te horen, en dat geldt ook voor hem (148). Terwijl Bonhoeffer zelf van Philip Emanuel Bach het Versuch über die wahre Art das Klavier zu spielen ten gehore bracht, heet het stuk dat Christoph op zijn cembalo legt Abschied vom Klavier (149) Ook bij Christoph's vader komt de gedachte op dat het beter is dood te zijn dan te leven, en zijn zoon kan niet anders dan ermee instemmen (150) We horen de arts - ook daarin lijkt hier de vader op Karl Bonhoeffer spreken van "ein langsamer, schleichender, aber sicherer Tod - und ohne Hoffnung, eine andere bessere Zeit zu sehen", als hij de jonge mensen die dagelijks zijn kliniek bevolken voor zich ziet: verminkte ledematen, verwoeste hoop, vernietigd geluk (151) De vreemdeling - afgezant van de dood - die Heinrich op zijn kamer bezoekt, breidt de hier bedoelde direct gevolgen van de oorlog ("Ja, die Nachwehen des Krieges" (152)) uit tot de omvang van heel de cultuur en constateert: " . da der Tod begehrt wird, kommt er langsam, schleichend, in allmählicher, kaum merklicher Auflösung" (153) Evenals Thomas Mann spreekt Bonhoeffer over een "Prozess der Auflösung und des Zerfalls" (154), maar in tegenstelling tot deze auteur betreft het hier geen verval van en dankzij de burgerlijkheid, geen sluipende en slopende ziekte die binnen het lichaam van de burger zelf woekert, maar een geraffineerde moordaanslag van buitenaf *Ook hier lijkt dus de burger ten dode opgeschreven maar dan ondanks zichzelf* De cultuur die Christoph om zich heen ziet is de zijne niet meer en vormt de ontkenning van zijn eigen levensvorm. De decadentie die de samenleving doortrekt - de vreemdeling brengt haar in beeld in doodsverlangen, genotzucht en verdoving (155) - is niet op rekening van de burgerlijke ordeningen te brengen, maar gaat juist op hun kosten "Sie zerschlagen selbst die Ordnungen und Gesetze, die sie zwangsweise am Leben erhielten", zegt de dood gniffelend Huwelijk, gezin, overheid, wet en orde al werden zij als harnas ervaren, men bleef erin overeind: zij vormen de resten van een tijd waarin men nog aan het leven hing (156). In hen zelf kan het bederf zich niet nestelen. Waar dan wel? In hun opheffing. Want de vrouw die vrij wil zijn van haar man, de knecht die tegen zijn heer en het kind dat tegen zijn ouders in opstand komt - zij vormen de kiemplaatsen van het verval De uitspraak waartoe de vader van Christoph zich gedreven voelt - "besser tot sein als das zu erleben" - is dan ook geen uiting van geresigneerde levensmoeheid, maar van ontzetting over de schending van de menselijke waardigheid: een oorlogs-invalide die door twee kerngezonde - lees: laffe - jonge mensen wordt uitgescholden en -gelachen (157)

"Es war schauderhaft, Dich da unter dem Pöbel zu sehen", zegt Christoph die dit voorval heeft gadegeslagen later tegen zijn vader, en hij neemt dan ook geen blad voor de mond om de tegenstelling tus-

sen burger en grauw zo groot mogelijk te schetsen (158). Dezelfde kloof die de vreemde afgezant van de dood tussen vroeger en nu legt, brengt Christoph aan tussen de elite en het gepeupel, 'Oben' en 'Unten'. Vroeger hield men nog van het leven, zegt de eerste, ook al wist men wat men er kon verwachten: arbeid, gehoorzaamheid, zelfbeperking, onderdanigheid, ontbering, enz. - zo groot dat men het leven een jammerdal kon noemen. Maar hoe men ook onder dit "Jeder lebte immer nur für den anderen" leed, men hield van dit leven en noemde dit geheel een gebod van God, "ja sie waren glücklich in ihrer Art" (159). 'Jeder' -'immer' - 'nur' - men wist gewoon niet anders dan dat leven bestond uit deze combinatie van prestatie en verantwoordelijkheid, ascese en geluk. Maar nu? "Ein *paar* Verliebten", "ein *paar* Narren" - "Aber *alle* die anderen (curs. fdl)?" De massa roept om vrijheid, maar zij kan de weelde ervan niet dragen, verklaart de vreemdeling (160). En Christoph weet hoe dat komt: "Freiheit sei immer nur ein Gut für die ganz wenigen, edlen, auserwählten. Für die Anderen aber stünde an der Stelle der Freiheit das Recht und die Ordnung." (161) Sterker dan Bonhoeffer zelf ooit gedaan heeft laat hij zijn 'alter ego' in het drama een pleidooi voor de elite houden, van de nood een deugd maken, de bedreiging met trots beantwoorden. De chaos dreigt, aldus Christoph, nu de natuurlijke orde verstoord is, nu het gepeupel 'Oben' zit en de edele 'Unten' terwijl het omgekeerd had moeten zijn (162). De verhouding tussen beide "Menschenarten" (!) wordt gekenmerkt door walging, minachting en wantrouwen. Als Christoph's vader zijn woede uitspreekt over het incident met de oorlogsgewonde, moet hem van het hart dat het hem spijt dat hij toen geen wapen bij zich droeg om deze misdaad met de dood te bestraffen. "Ja, Anna, ich hätte geschossen, wahrhaftig ..." (163).

In een tekstfragment, door Christoph geschreven en door Ulrich en Renate gelezen, spreekt Bonhoeffer zorgvuldig (hij heeft er tot drie keer toe een versie van ontworpen (164)) uit, hoe hij de functie van de elite zou willen verstaan: als hoedster van de grote woorden 'vrijheid', 'broederschap' en 'Duitsland' (165). Deze horen niet thuis in de mond van de massa of in de koppen van de krant maar in de harten van "Wenigen", die deze waarden met hun leven willen behoeden, ja dat er zelfs voor in de waagschaal willen stellen. "Es gibt einen untrüglichen Massstab für das Grosse und Geringe, für das Gültige und Belanglose, für das Echte und das Gefälschte, für das Wort, das Gewicht hat, und für das leichte Geschwätz - das ist der Tod." (166) De edele weet wat een offer is, hij weet te sterven, en zo ontmaskert hij het gepeupel dat enkel weet te leven (167). Ieder van ons, aldus Christoph in zijn aantekeningen die hij sinds zijn terugkeer uit de oorlog bijhoudt, heeft zijn hoofd over gehad voor de genoemde grote woorden en wie ze vandaag nog in de mond neemt - dreef de nazi-propaganda ook niet op woorden als 'Gemeinschaft' en 'Deutschland'? - doet dat alleen om er zelf voordeel van te ondervinden en bezoedelt ze diep.

Eén zo'n edele heeft zijn strijd gestreden - en met de dood moeten bekopen: Harald von Bremer, van wie de vader in de roman verklaart: "Er ist für eine gerechte Sache gestorben, - als ein Opfer Missbrauchter Gewalt" (168). Niet ten onrechte denken we aan de bijbelse 'lijdende rechtvaardige' (169). Burgerlijkheid en christelijk geloof lopen - nu de eerste tot het uiterste toe bedreigd wordt - zomaar in elkaar over. "Der Gerechte leidet unter der Gerechtigkeit,

unter der Sinnlosigkeit und Verkehrtheit des Weltgeschehens", lezen we in een meditatie van 8 6 1944 over Psalm 34, 20 En in één adem vervolgt Bonhoeffer met: " er leidet unter der Zerstörung der ~~göttlichen Rdnung~~ der Ehe und Familie", hetgeen voor hem, zoals we hebben gezien, de kern van het burgerlijke mag heten (170). De gelovige burger voelt zich bedreigd, zoals de bedreigde burger gelovig wordt We denken terug aan de dure genade van 'Nachfolge , die het niet waard is voor de honden te worden geworpen, als we lezen over "das stille Heiligtum der grossen Güter" waar zich in de komende tijd volgens Christoph een nieuwe adel om heen gaat vormen (171) Maar evenzeer denken we terug aan Thomas Mann die sprak over het religionsnahe' karakter van het duitse cultuur-begrip; over de cultische geladenheid van het woord Gemeinschaft ; over de vrijheid en mensenwaarde als "heiligste Güter" die tegenover het weerzinwekkende "Heroismus der kleinen Leute" verdedigd dienden te worden (172) Naarmate de cultuurterreur van het nazisme toenam ging Thomas Mann christelijker spreken en Dietrich Bonhoeffer burgerlijker En beiden konden elkaar vinden in de religieuze wortels van hun gezamenlijke 'Bildungs'-idee Maar terwijl de eerste veelvoudig versterkt en vermenigvuldigd in radioredes en lezingen van zich kon laten horen, was de tweede monddood gemaakt en moest zijn kracht in zijn zwakheid zoeken: het arcanum' "Lasst uns die grossen Güter eine Zeitlang durch Schweigen ehren, lasst uns lernen, eine Zeitlang ohne Worte das Rechte zu tun." (173)

Met een extreem elitisme, waarbij lijden uitverkiezing, de ander vijand zwijgen trots en de dood offer betekent, probeert Bonhoeffer zijn identiteit als 'Gebildete in Christoph te handhaven. *Het lijkt alsof hij in deze figuur zijn eigen traditie tot het uiterste op wil rekken*, in de hoop hier - hier alleen? - stof tot overleven te vinden. Bonhoeffer overdrijft dan ook mateloos in deze fragmenten Het woord elite viel in het gezin Bonhoeffer nauwelijks (174) Maar hij overdrijft met opzet Juist zo - "overdrijving is de microscoop van de geest" (Cornelis Verhoeven) - kan hij zijn burgerlijke traditie op waarde schatten Hij kan zijn verleden vasthouden zonder zich ermee te moeten identificeren. Op deze wijze houdt hij zelfs de mogelijkheid achter de hand zich ervan te distantiëren (175). Maar het feit dat de overdrijving hier nergens tot ironie wordt (één reden voor de literaire mislukking van de fragmenten) is een aanwijzing voor het feit dat het Bonhoeffer hier nog niet lukt nabijheid èn afstand identificatie met het oude èn assimilatie van het nieuwe bijeen te brengen in het evenwicht van een literaire vorm Christoph overdrijft maar relativeert nergens, en de ironie van de vreemdeling die de dood dient ("Ich liebe den süssen Geruch der Verwesung" (176)) blijft te doorzichtig en daarom loodzwaar. Niet dat we nu van de weeromstuit kunnen zeggen: Christoph 'is' Bonhoeffer. Want in hoeveel trekken de hoofdfiguur uit het drama ook op zijn schepper lijkt (177) - , hij heet juist Christoph om geen Dietrich te hoeven zijn Het is niet enkel als afspiegeling van maar ook als spiegel voor de auteur bedoeld Maar wat slaagt Bonhoeffer weinig in het laatste! Teveel wordt Christoph in het drama heimelijk bewonderd, met zorg omringd, en te weinig wordt hij nog tegengesproken In de gespreks-kring waar hij zijn ideeën ventileert stuit hij weliswaar op tegenstand, maar terwijl Bonhoeffer wanneer hij dit ver-

meldt de zin: "... und nun soll ich ihnen das nächste Mal meine Behauptungen begründen", heeft laten staan, is de erop volgende, waarin Christoph de mond gesnoerd wordt op straffe van uitsluiting, doorgestreept (178). Zijn vriend Ulrich die zeker bij deze critici gehoord zal hebben, verklaart naderhand dat het Christoph geweest is "der heute als Einziger etwas sehr Vernünftiges gesagt hat" (179). Zo worden de critici monddood gemaakt en wordt Christoph, juist dankzij het feit dat hij tot underdog verklaard wordt, bevestigd.

Maar behalve een laatste vertwijfelde poging om de vorm van burgerlijkheid waarin Bonhoeffer is opgevoed en waarvoor hij mede het verzet is ingegaan te redden, lezen we in het drama ook dat hij op de grenzen van deze onderneming stuit. Het isolement waarin Christoph terecht komt nadat zijn vriend Ulrich en zijn bruid Renate hem alleen hebben gelaten (zij weten niet meer wie ze voor zich hebben), noopt hem tot een zekere vorm van zelfkritiek: "Das kommt davon, wenn man herrisch sein will, ohne das Zeug dazu zu haben. Theaterheldentum!" (180) Beslissend lijkt ons dan dat hij niet meer probeert de banden met de zijnen te herstellen, maar daarentegen tegen zichzelf zegt: "... zu dem Fremden könnte ich schon sprechen, aber zu Renate, zu Ulrich, zu den Eltern - es ist unmöglich. Ich muss allein durch." (181) *Christoph weekt zich los uit de banden van het vroegere 'ik', uit de geborgenheid van het 'wij', en richt zich nu op de volstrekt 'andere': een vreemdeling.* Hij neemt innerlijk afscheid van de zijnen, springt op, zegt: "Verdammte Monologe, - ich gehe zu dem Fremden" (182), en gaat vervolgens de dialoog met Heinrich aan. Een tweegesprek dat weliswaar nog steeds door het overwicht van Christoph wordt gekenmerkt, maar waarin Heinrich het laatste woord zal hebben met een vraag waarop zijn gesprekspartner geen antwoord heeft. Zo eindigt het drama-fragment met een open einde. Dat de vreemdeling, al voor dat Bonhoeffer aan het schrijven is begonnen, al "Fremder, der die Wahrheit sagt" door zijn schepper wordt genoemd en Christoph hem tenslotte toe moet geven: "Ich glaube, Du hast recht", maakt ons des te nieuwsgieriger naar de woorden die hem in de mond gelegd worden (183).

Hij - Heinrich - was er al bij toen Christoph temidden van zijn gespreksgenoten het incident met de oorlogsgewonde ter sprake had gebracht. Op de vraag, hoe men daar op dit verhaal reageerde hoeft Christoph zijn vader het antwoord niet schuldig te blijven: "Du weisst ja, Vater, in solchen Dingen sind wir einig". Maar toch had iemand deze eensgezindheid doorbroken: "Nur einer war dabei, ein Neuer, der hat kein Wort gesagt. (...) ... er schien anders zu denken als wir." (184) Later vertelt Ulrich aan Christoph het levensverhaal van deze zwijgzame vreemdeling: opgegroeid in een havenwijk, midden tussen zeelui en hoeren - een hel, naar zijn zeggen - valt hem op een dag een afbeelding van Christus helend onder de armen (zij lijkt op Rembrandt's Honderdguldenprent) in handen. Vanaf dat moment probeert hij "in der Hölle mit Gott zu leben" (185). Hij wordt havenarbeider, werkt onder kinderen die zijn hulp nodig hebben, en leest 's nachts boeken over economie, politiek en vooral: de bijbel. Zonder daarbij overigens kerks te worden, of vroom. De oorlog verlost hem van de ondraaglijke spanning van 'God' en 'hel' tegelijkertijd. Hij onderscheidt zich als soldaat door zijn dapperheid, wordt echter zwaar gewond en hoopt dan dat dat voor hem het

einde zal zijn. Maar hij wordt er weer bovenop geholpen, een feit waar hij allerminst blij mee is. "Was soll mir dieses Leben? (...) Ich habe meine Kraft vor dem Kriege und im Kriege aufgezehrt. Es ist nichts mehr übrig ...", zo hoort Ulrich hem spreken. Christoph, dit horende, vat het plan op hem te bezoeken. Immers "... der scheint etwas zu wissen" (186).

Christoph en Heinrich, de burger en de proletariër in gesprek. Het was meer dan 10 jaar geleden dat Bonhoeffer deze thematiek in het centrum van zijn aandacht had geplaatst. Het sociale isolement van de Belijdende Kerk - "Soziologisch: keine Wirkung auf die breite Massen; Sache der Klein- und Grossbürger" (187) - werd opgevolgd door dat van het verzet - uitsluitend zaak van grootburgers - totdat de gevangenschap er een hardhandig einde aan maakte. Want in Tegel werd Bonhoeffer, behalve afgesneden van zijn burgerlijke wereld, ook gedwongen samen te leven met mensen uit sociale klassen waar hij sinds de paar maanden Berlijn-Wedding in 1931/32 geen intensief contact meer mee had onderhouden (188). Maar het gezamenlijk lot dat hij met hen onderging verenigde niet bij voorbaat: wij hebben gezien hoe Bonhoeffer aanvankelijk het "Gefühl für menschliche Distanzen", eigen aan zijn klasse (189), mobiliseert om te overleven: ik ben 'ik' omdat ik anders ben dan de anderen. Maar hij redt het - d.w.z. zichzelf - er niet mee: "Verdammte Monologe, - ich gehe zu dem Fremden."

Het gesprek dat zich tussen Heinrich en Christoph ontwikkelt heeft de kernvraag uit Bonhoeffer's theologie van 1927 tot en met 1932 tot thema: "Wie es zu echter Gemeinschaft zwischen Menschen und Gruppen von Menschen kommen könne" (190). Maar evenals toen slaagt hij er niet in haar te beantwoorden - het gesprekt eindigt in een impasse. Waarom? Zoals SC een theologie dóór maar ook vóór 'Bildungs'-burgers bevatte, zo zet ook hier de afkomst van Christoph de toon voor het gesprek. De verholen jaloezie in het beginwoord van Heinrich: "... weil Du der Aristokrat bist, bist Du zuerst gekommen" (191), doortrekt de dialoog met Christoph zo, dat het uiteindelijk slechts een door de eerste geparafraseerde monoloog van de laatste wordt. Heinrich brengt er het overwicht, de zelfverzekerdheid van Christoph en de zijnen onder woorden en wordt door deze niet tegengesproken. "So seid Ihr Aristokraten. Wir anderen sind misstrauischer - und wir haben unsere Erfahrungen", moet Heinrich erkennen, en brengt daarmee de grondhouding van de (zo noemt Bonhoeffer ze tenminste) "Minderwertigen" tot uitdrukking (192). Niet dat Heinrich in deze erkenning minder scherp zou gaan zien: hij ziet achter de zekerheid van de aristocraat een grenzenloze mensenverachting schuil gaan (193). Wantrouwen en mensenverachting: de kloof tussen de klassen is blootgelegd. Hoe probeert Bonhoeffer (als Christoph èn Heinrich) haar nu te overbruggen? Door de burger - zoals hij het ook al in de 'Ethik' had willen laten doen - "von Mensch zu Mensch" met de proletariër te willen laten spreken (194). Maar hier klinkt de stem van de niet-burger krachtiger door dan in de 'Ethik' en moet dan ook de onmogelijkheid van deze burgerlijke onderneming erkend worden. Heinrich valt Christoph in de rede: "Von Mensch zu Mensch - das sagt Ihr immer, wenn Ihr die Stimme der Masse, der gemeinen Leute, die in uns lebt, zum Schweigen bringen wollt; die Stimme ist Euch lästig; Ihr wollt uns aus der Gemeinschaft, in der allein wir etwas sind, herausssprengen

(...) Als Einzelne sind wir Euch machtlos ausgeliefert, - denn wir sind nicht Einzelne, wir sind Masse oder nichts." (195) De proletariër kan geen 'ik' zeggen, hoe is er dan ooit in termen van Ik en Gij met hem te spreken? Hij is geen 'persoon', geen vrij, redelijk verantwoordelijk individu en zal dit eerst moeten worden voor er van gemeenschap sprake kan zijn. "Von Mensch zu Mensch?", zo sluit Heinrich zijn antwoord af, "Lasst uns erst einmal Menschen werden, dann wollen wir auch von Mensch zu Mensch mit Euch reden." (196) Scherper dan ooit verwoordt Bonhoeffer hier de kloof tussen de klassen, meer dan ooit ook het inzicht in de voorwaarden waaronder zij tot stand kon komen: *de burger die dankzij de universalisering van het begrip 'mens' zich kon emanciperen, particulariseert en privilegiseert datzelfde begrip door het aan de proletariër te onthouden.* Door zoals Christoph van een meervoud 'Menschenarten' in plaats van het enkelvoud 'mens' te spreken. Maar op de vraag hoe dat nu concreet moet (de aanspraak op mens-zijn algemeen te laten gelden: "Lasst uns erst einmal Menschen werden") krijgen we in het drama geen antwoord. Denkt Bonhoeffer hier nog steeds in termen van zijn 'oplossing' van SC? "... wir wollen die Gemeinden ins Proletariat tragen und aus den 'Massen' 'Gemeinden' machen", lazen we daar (197). Hier in Tegel blijkt de enkeling echter niet zomaar los te weken uit de massa, verzet hij zich ertegen om zijn proletarische identiteit zomaar te verruilen voor een burgerlijke, zoals hij dat in 1927 - op gewillig papier - wel had gedaan. In Tegel blijft hij een werkelijk tegenover, een vreemdeling. De kloof wordt niet gedempt, zelfs in het denken niet. Heinrich zal nooit een Christoph worden.

Het vervolg van de dialoog in het drama is in feite dan ook nog slechts een monoloog van Christoph, een zelfbevestiging, waar Heinrich ondanks zijn tegenwerpingen geen wezenlijke afbreuk meer aan kan doen. "Ich kenne die Welt in der Du aufgewachsen bist, kaum", zegt Christoph tegen Heinrich, en hij staat daarmee voor de erkenning van zijn sociale grenzen. Maar hij vervolgt met: "unsereiner lernt sie im Grunde nie kennen" - en acht daarmee de grenzen onoverkomelijk (198). Dat geldt ook omgekeerd: "... auch Du kennst meine Welt nicht", houdt hij Heinrich voor, waarna hij zich uitput in een beschrijving van zijn eigen, 'eigenlijke wereld' die de grenzen ervan niet meer benadert, laat staan overschrijdt. "Ich stamme aus einem sogenannten guten Haus, d.h. aus einer alten angesehenen Bürgerfamilie, und ich gehöre nicht zu denen, die sich schämen, das auszusprechen. Im Gegenteil." (199) We worden dan door Christoph ingewijd in de stille kracht die in zo'n burgerhuis leeft; in de eerbied voor het gewordene en gegevene waarin hij is grootgebracht; in de achting voor elk mens die daarmee is gegeven; in de onbevangenheid die deze burger kenmerkt, en diens afkeer van het wantrouwen en de argwaan; in het zich afwenden van het modieuze psychologiseren en analyseren, waarin het vertrouwen van mensen beschaamd wordt; in het onderscheid dat hij niettemin heeft leren maken tussen mensen, maar dan naar de mate van echtheid, waarheid en fatsoen; in de traditie van eeuwen waarin deze wijze van mens-zijn rust, zodat hij hier eenvoudig van 'wij' kan spreken, als hij het over zichzelf heeft. En zo onderstreept Christoph tot slot het voorgaande nog eens: "Unsere Selbstverständlichkeiten, sind von vielen Generationen erprobt, sie sind hundert- und tausendmal am Leben bewährt." (200) Heinrich kan

dan nog wel zeggen dat Christoph het hier over het leven van zijn grootvaders heeft en dat de tijden veranderen, maar de monoloog laat zich niet meer onderbreken: Christoph's verleden is blijkbaar nog volop heden. Dat de tijden veranderen zal hij niet willen ontkennen - hij heeft daarvoor ook vier jaren loopgravenoorlog achter de rug (en komt Bonhoeffer niet uit het verzet?). "Aber *die Menschen ändern sich nicht*, jedenfalls nicht in ihren wesentlichen Verhältnissen (curs. fdl)." (201) Wat er ook gebeurt, hoezeer de 20e eeuw de erfenis van de 19e eeuw ook op haar grondvesten doet schudden: de burger Christoph heeft nog grond onder de voeten. Wat afwijkt is voor hem afvallig, wat nieuw is is slecht, wat vroeger gemeengoed was is nu voorbehouden aan een elite. Maar ook deze laatste kleine schare draagt haar steentje nog bij aan het gebouw waarvoor de traditie de fundamenten reeds heeft gelegd. Op de vraag van Heinrich: "Was nützen Bausteine, wenn das Fundament brüchig geworden ist?", antwoordt Christoph slechts met de ontkenning: "Das Fundament ist tief und fest und gut." (202)

De Bonhoeffer van Barcelona ("Es ist uns einmal rücksichtslos der Boden unter den Füssen weggezogen worden - sagen wir besser das bürgerliche Parkett.") wil hier op zijn schreden terugkeren. De twijfel is weliswaar aanwezig (ook in Heinrich spreekt Bonhoeffer) maar hem wordt door Christoph (en in hem horen we des te meer Bonhoeffer) het zwijgen opgelegd. Wanneer de proletariër dan nog één keer het woord neemt, is het niet meer tegen maar voor de burger: "Ihr habt ein Fundament, Ihr habt Boden unter den Füssen, Ihr habt ein Platz in der Welt ..." - "Gib mir Boden unter den Füssen, gib mir den archimedischen Punkt auf dem ich stehen kann - und alles wäre anders." (203) Domkoppen en narren zijn het, zegt Christoph, die de grond onder hun voeten verlaten om daarmee het proletariaat voor zich te winnen, kaf dat door de wind verstrooid wordt (204). *Heinrich - die vreemdeling blijft - is zo een bekende geworden, hij spreekt dezelfde taal in de monoloog voor twee stemmen.* Hij is geen 'ander' meer, maar 'ik', zijn kritiek heeft plaats gemaakt voor jaloezie. Het drama - als drama - is mislukt. De inzet van de literaire onderneming: de integratie van een nieuwe ervaring in een bedreigde identiteit - eveneens. Maar is daarmee de poging vruchteloos geweest? Bonhoeffer is op de grenzen van zijn sociale identiteit gestuit, en de laatste vraag die Heinrich aan Christoph stelt blijft een open vraag. Want wat te denken van hen die in het leven geduwd zijn, zonder dat hen grond onder de voeten is gegeven? "Kannst Du auch an ihnen vorübergehen und vorbeireden, ohne dass Dich der Jammer packt?" (205) Al heeft de burger het grootste woord gehad, de proletariër heeft het laatste. Is het fundament werkelijk zo diep en vast en goed, als Christoph, (te) zeker van zijn zaak, suggereert?

7.2.5. Het werkelijke leven (de roman)

Al wisselt het stijlmiddel, toch lijkt de roman waaraan Bonhoeffer vervolgens begint te werken in menig opzicht op het drama. Ook hier immers een Christoph en een Ulrich, een grootmoeder en een vaderarts, een bruid Renate; ook - en juist - hier een liefdevolle schets van de sfeer en de inrichting van het burgerhuis, tot in de details ontleend aan Bonhoeffer's eigen ouderlijk huis (206). Ook hier vor-

men boeken en schilderijen de bedding waarin de menselijkheid stroomt: humaniteit verstaan als verantwoordelijkheid dragen (207), de ander als geheim dat enkel toebehoort aan God (208), uiterste zelfbeheersing (209), het gevoel voor kwaliteit (210). Dit alles geconcentreerd binnen de cirkel van het gezin: ordening waarbinnen deze humaniteit in eerste instantie geoefend wordt en gestalte krijgt. En opnieuw treft ons hoe conservatief dit conserveren van het burgerlijke uitvalt, wanneer het de man-vrouw ordening betreft (211).

Maar meer dan de overeenkomsten vallen ons de verschillen op tussen drama en roman. *In het roman-fragment vindt een wending plaats, die in beginsel de theologische omwenteling in de laatste fase van Bonhoeffer's gevangenschap mogelijk maakt.* "... die Menschen ändern sich nicht", zegt de Christoph uit het drama; "... was für eine Veränderung damals", verhaalt daarentegen Harald von Bremer in de roman, wanneer hij de geschiedenis van zijn jeugd vertelt (212). In beide gevallen gaat het om de waarneming van mensen, maar de aanvankelijke distantie is in het tweede geval verruild voor solidariteit, het spreken over de 'mensensoorten' 'gepeupel' en 'elite' heeft plaats gemaakt voor het eenvoudige 'mens' en 'medemens'. Aan het slot van het roman-fragment breekt een zelfverstaan door, dat niet meer gekenmerkt wordt door een trots zich terugtrekken op, maar door een kritische relativering van het eigen 'ik' - "ohne sich selbst dabei aufzugeben" (219): een nieuwe identiteit, die de ervaringen van Tegel integreert in een nieuw evenwicht, zonder dat daarbij het verleden verloochend wordt: een overgave zonder dat het verzet gestaakt wordt. Deze ontwikkeling in het zelfverstaan van Bonhoeffer kunnen we als een voorwaarde beschouwen voor de waarneming van de mensen, "einfach, so wie sie nun einmal sind" - een formulering die we aantreffen in de brief van 30.4.1944, waarin Bonhoeffer voor het eerst expliciet het fenomeen van de 'religieloosheid' aan de orde stelt, en die de theologische wending in het denken van Bonhoeffer markeert (214). Hier willen we aangeven in welke elementen van het roman-fragment we deze wending zien voorbereid.

We beginnen met te wijzen op de idyllische sfeer, waarin het burgerlijk milieu in de roman is gedompeld. Hier geen dreigende doodssfeer: geen oorlog, geen vreemdeling met de dood in zijn ogen en achter de hand, geen Christoph met een granaatscherf in zijn lichaam, zoals in het drama, maar de vreedzame, stabiele atmosfeer van het burgerlijk tijdvak ruim voor de eerste wereldoorlog. Een tijd waarin datgene wat Bonhoeffer zich heeft voorgenomen in de roman te gaan beschrijven nog volop mogelijk was geweest. "Die Kinder zweier befreundeter Familien wachsen allmählich in die verantwortlichen Aufgaben und Ämter einer kleinen Stadt hinein und versuchen gemeinsam den Aufbau des Gemeinwesens, Bürgermeister, Lehrer, Pfarrer, Arzt, Ingenieur." - zo beschrijft hij de inhoud in een brief van 18. 11.1943 aan Bethge (215). "... allmählich wachsen" - dat had zijn vader in alle vanzelfsprekendheid kunnen doen (216); het is dan ook *zijn* wereld die de zoon hier in beeld brengt. Arts en professor, middelpunt van een huis met een portrettengalerij die een traditie van eeuwen tegenwoordig stelt (217). En bovendien bekleedt de vader hier het ambt van burgemeester, zoals ook zijn vader al gedaan had (218). Niet enkel in de wereld van Karl Bonhoeffer, maar nog verder terug in

die van zijn voorvaderen uit Schwäbisch Hall voelen we ons verplaatst In deze wereld speelt de zoon nog geen hoofdrol Christoph is hier niet de 24-jarige jonge volwassene, op het breukvlak van twee werelden, maar een gymnasiast van rond de 18 jaar (219) Nog volop op zoek naar en niet (zoals zijn naamgenoot in het drama) bedreigd in zijn reeds gevormde identiteit *De burgerlijke wereld is hier uit de frontlinie gehaald*, en tot "versunkene Welt" geworden (220) Het is de wereld waar de Bonhoeffer van Tegel in wortelt en waaruit hij gevoed wordt, maar waaraan zijn heden geen deel meer heeft De roman schetst een idylle en geen drama, een jeugdherinnering in plaats van een gevecht om zelfhandhaving

Maar de roman geeft meer Niet alleen op het verleden, maar ook op de toekomst is zij georiënteerd Worden we niet in de "Aufbau des Gemeinwesens" die de hier beschreven jongeren ondernemen, herinnerd aan de rol die Bonhoeffer speelde in het ontwerpen van een na-oorlogs Europa? Ook de 'Ethik stond in het teken van de Aufbau des Abendlandes Zo vormen verleden en toekomst de themata van de roman, terwijl het drama daarentegen volledig leek te zijn opgeslokt door het heden De bedreiging van de gevangeniservaring voor de identiteit, die de toon voor het drama ook waar het verleden werd gemobiliseerd bepaalde, is in de roman (zo niet afwezig dan toch) aanmerkelijk minder dominant aanwezig We voelen ons in deze stelling door Bonhoeffer zelf gesteund als hij, rond de tijd waarin zich de wisseling van drama naar roman voltrekt, op 31 8 1943 verhaalt van zijn werklust en de wijze waarop hij deze gestalte geeft: "Wenn ich nach ein paar Stunden völliger Versenkung in den Stoff mich wieder in meiner Zelle vorfinde, dann brauche ich immer wieder erst ein Moment, um mich zu orientieren " (221) "*Versenkung* in den Stoff" - "eine *versunkene* Welt": de ervaring van de cel heeft blijkbaar geen greep meer op Bonhoeffer's omgang met het verleden In de erop volgende zin spreekt hij dan ook van de gewenning die hij in zijn gevangenschap ervaart, en zijn ik' lijkt van strijdtoneel tot toeschouwer geworden te zijn als hij er aan toevoegt: "Ich finde es ganz interessant, diesen allmählichen Prozess der Gewöhnung und Anpassung an sich zu beobachten " (222) Zo spreekt de wetenschapper, die zijn evenwicht weer gevonden heeft Niet dat hij zich nu verzoend heeft met zijn situatie Aan gevangenschap went men "überhaupt nicht oder doch nur sehr schwer" Maar voor deze mogelijkheid laat Bonhoeffer hier wèl een kans open: zij hangt af van een bewuste daad en de wil "um sich zurechtzufinden" (223) Hier gaat hij o i dan ook de wissel over van enkel verzet' naar ook 'overgave , hier heeft Bonhoeffer de bewuste beslissing genomen die hem op 26 4 1944 (vlak voor de beroemde brief van 30 4 1944 met de 'cesuur) doet schrijven: " inzwischen ist das eingetreten, was ich nie für möglich gehalten hätte, - Gewöhnung " Bonhoeffer overleeft, niet door zich terug te trekken in zijn eigen 'ik , maar door zijn zelfverstaan te verrijken met "einen ganz grossen neuen Lebensbereich" dat er in wordt opgenomen (224)

" diesen *allmählichen* Prozess der Gewöhnung" - "Die Kinder ( ) wachsen *allmählich* ( ) hinein": de wereld van Berlijn-Tegel en die van Berlijn-Grunewald strijden tenslotte niet meer op leven en dood Zij verhouden zich nu niet meer als nachtmerrie en droom, vloeien niet meer als verleden en heden dooreen in doodsdreiging en

martelaarsheroïek, maar worden beheerst uiteengehouden in een nieuw psychisch evenwicht, waar Bonhoeffer in het roman-fragment naar toe groeit. De romanschrijver wordt weer de 37-jarige, burgerlijk opgevoede theoloog die "eine Rehabilitierung des Bürgertums, wie wir es in unseren Familien kennen, und zwar gerade vom Christentum her" met literaire middelen onderneemt (225). *De conservering van het burgerlijke overstijgt zo tenslotte de grenzen van een overlevingsstrategie en wordt - naast middel tot zelfhandhaving - ook doel in zichzelf: herstel van het verleden met het oog op de toekomst, meer dan enkel een krampachtige mobilisatie van het verleden met het oog op het heden.* Leent deze intentie zich ook niet meer voor de verhalende en betogende stijl van een roman, dan voor het steekspel op het scherp van de snede van een drama?

Met grote vreugde werkt Bonhoeffer (naar eigen zeggen) aan deze onderneming. Maar hij moet er bij vermelden dat hij niet meer dan een begin heeft kunnen maken, zodat het antwoord op de vraag hoe deze rehabilitatie er uiteindelijk zou hebben uitgezien in het ongewisse blijft (226). Maar voorzover we erover beschikken stempelt een drietal themata het begin van de roman zozeer, dat we kunnen aannemen dat zij ook karakteristiek geworden zouden zijn voor het midden en het einde ervan. In de eerste plaats: de *schuld* van de burgerlijke elite aan haar eigen ondergang. Rehabilitatie veronderstelt hier zelfkritiek op de eigen klasse; zij omvat immers niet het burgerlijke als zodanig, maar vooral datgene "wie wir es in unsere Familien kennen". Vervolgens: het *elite-begrip* zelf. Na een kritische toetsing lijkt Bonhoeffer er min of meer afscheid van te nemen. Of wil hij het handhaven, maar nu anders verstaan? Tenslotte: de verhouding van het *christelijke* en het burgerlijke. Wil Bonhoeffer het laatste ook niet rehabiliteren "gerade vom Christentum her"?

Wat het eerste - de *zelfkritiek* - betreft: Zo afwezig zij in het drama-fragment was, zo aanwezig is zij - net als voordien in 'Nach Zehn Jahren' - in de roman. "Wer ist also Schuld an diese ganze Kalamität?", vraagt Christoph nadat hij betoogd heeft hoe slecht het is als de verkeerden 'Oben' komen te zitten (227). Hij wacht het antwoord niet af maar geeft het zelf: "Niemand anders als die sogenannte Oberschicht, nach der alles schielt und der man es abguckt, wie man erfolgreich durchs Leben kommt. Und diese Oberschicht ist eben grossenteils selbst schon verdorben, Streber, Lakaienseelen, ein Gemisch aus Speichelleckerei nach oben und Brutalität nach unten, von grossen Phrasen nach aussen und Verwesung im Innern." (228) Niet dat hij hiermee het elite-begrip als zodanig zou opgeven - integendeel, verderop zal dezelfde Christoph pleiten voor "eine echte Oberschicht". Maar de elite heeft gefaald, juist als elite. Het 'Oben' is geen privilege maar verplichting, geen vrijheid maar verantwoordelijkheid, die je uiteindelijk zelfs het leven kosten kan. De nieuwe elite waar Christoph over spreekt zal dan ook "eine *verantwortliche* Oberschicht (curs. fdl)" genoemd kunnen worden (229). Maar de falende bovenlaag heeft stand ingeruild voor status, prestatie voor prestige. Het vóór 1914 van de roman blijkt ook ná 1870 te zijn, waar Bonhoeffer de nieuwe elite ziet geïnfecteerd met de holle carrièrezucht van het moderne kapitalisme, waarin woorden niet meer worden gewogen en innerlijkheid afsterft; de massacultuur die gekenmerkt wordt door "das Hämmern und Stampfen der Maschinen, das Getriebe der Büros und das Stimmengewirr der Gross-

stadt" (230) Zij is weliswaar niet door de gebildete elite zelf verwekt, maar deze heeft van meet af aan aan haar wieg gestaan en had - zo zij niet voor haar verantwoordelijkheid zou zijn weggelopen - kunnen voorkomen dat "kleine Leute" zich konden ontpoppen als "kleine Gewalttäter" (231) Grootmoeder Brake schat de situatie ernstig in: "Auflösung aller Lebensordnungen" is de kwaal, en de symptomen daarvan ziet zij om zich heen: jongeren die op zondagmorgen met een grammofoon de natuur in trekken in plaats van er de stilte te zoeken, onder het motto: "Nicht Stille sondern Ablenkung, nicht Sammlung, sondern Zerstreuung, nicht Haltung sondern Entspannung suche und brauche der Mensch an den Sonntagen " (232) Echter niet deze jongeren, maar de ouderen die "so einsichtslos und gleichgültig den Dingen ihren Lauf liessen" dragen de schuld van deze ontwikkeling (233)

Het is niet het conflict van de zoon, maar van de vader, Karl Bonhoeffer, dat hier uitgetekend wordt Was deze ook niet geschokt geweest toen hij, van Breslau naar Berlijn komend, de kloof tussen "einem betont einfachen Lebensstil" en "dem gehetzten, betriebsamen und gesellschaftlich üppig gesteigerten Leben", tussen solide burgerlijkheid en massa-cultuur, aan den lijve ervoer? En des te meer daar de laatste ook door zijn vak- (en dus klasse-) genoten werd aangehangen (234)! Grootmoeder Brake lijkt hier op Karl Bonhoeffer's grootmoeder Babette Kalckreuth, door een al even eenvoudige levensstijl voor te staan als deze Maar net als zij behoort ook die stijl tot het verleden: "Eine Weile lang konnten Erinnerung und Tradition die völlige Auflösung verzögern", stelt zij vast en spreekt daarmee al over vroeger, terwijl zij tegelijk bang is dat God in het heden reeds zijn "Gericht über diese Generation" aan het voltrekken is (235). Het tijdsperspectief van Karl Bonhoeffer wordt namelijk beschreven door zijn zoon en die weet inmiddels meer: de bedreiging van de 'Bildungs'-klasse is op haar ondergang uitgelopen, de massacultuur draagt geen kapitalistisch maar een fascistisch gezicht "Wir Deutschen" klinkt het dan ook hier, evenals in 'Nach Zehn Jahren', al is het uit de mond van vader Brake's generatiegenoot majoor Harald von Bremer: "Wir Deutschen greifen so leicht am Leben vorbei, nicht aus Bosheit, sondern aus Träumerei, aus Freude an Worten, Ideen und Gefühlen " (236) De elite heeft veel gedacht, maar te weinig gedaan om het tij van de cultuur te keren.

Maar er zijn gelukkig uitzonderingen op deze regel, en hiermee komen we bij het tweede thema van de roman: het *elite-begrip* als zodanig De hele 'Oberschicht is weliswaar ineengeschrompeld tot een "paar anständige Leute und Familien" - maar die zijn er dan toch ook (237). En deze burgerlijkheid ("wie wir es in unseren Familien kennen" (238)) vraagt om rehabilitatie: herstel in eer en goede naam De resten van de vroegere elite reageren op de bedreiging waaraan zij zijn blootgesteld immers ook zelf averechts: de paar fatsoenlijke mensen en families die iets te betekenen hebben trekken zich op zichzelf terug (239). Terwijl het er juist om gaat - aldus Christoph - dat de Ulrich Karstensens en Christoph Brakes weer "den Ton angeben" zullen! De elite zal haar oude stand weer moeten innemen en valse bescheidenheid is hier niet op haar plaats (240) Ulrich - zelf van eenvoudige afkomst - geeft Christoph gelijk: "Du hast Recht, Christoph, es kommt einfach auf uns an " (241) Ook hijzelf

wordt daarin ingesloten, want niet van een maatschappelijke maar van een morele elite, die een kring van mensen uit alle klassen met elkaar verbindt, spreken zij hier (242). Ook Ulrich's moeder - "eine einfache Frau" - hoort er dus bij, omdat ook zij wars is van "der moderne Krankheit der Streberei" (243). Maar evenals in de 'Ethik' lijkt Christoph hier over een uitzondering op de regel te spreken, waarbij het ethische tot thema van allen is geworden (244). De moeder van Ulrich bezit wel de morele houding die een nieuwe maatschappelijke elite zal moeten kenmerken, maar zal er niet aan deelnemen! Dat maken we tenminste op uit de woorden die zij in de mond gelegd krijgt als zij haar zoon ervan wil weerhouden" etwas mehr zu sein und mehr sein zu wollen, als ich nun einmal nach Herkunft und Umgebung bin" (245).

Zo gezien duidt niets er op dat we hier met een andere Bonhoeffer van doen hebben. Teveel worden we immers nog aan de 'Ethik' en 'Nach Zehn Jahren' herinnerd. Wat daar abstract-betogend is gezegd, lijkt hier concreet-verhalend uitgebeeld: Bonhoeffer's wil tot distantie tot de massa, tot op de rand van de mensenverachting toe. Meer nog: de distantie lijkt tot weerzin uitgegroeid. Dat is begrijpelijk. Want terwijl tijdens het isolement van het verzet nog 'zonder' en 'over' de in het bruin gestoken massa kon worden gesproken, versterkte het 'met' van de gevangenschap alleen nog maar de afkeer. We voelen dat laatste bijna zintuiglijk aanwezig in de ontmoeting die Bonhoeffer beschrijft tussen de jachtopziener 'Gelbstiefel' en de hoofdpersonen uit de roman, waarbij eerstgenoemde bruut de idyllische zwempartij van de Brakes komt verstoren. Staat hier bruutheid en idylle ook niet tegenover elkaar als fascisme en burgerlijkheid? Al draagt de jonge man geen soldaten- , maar gele jachtlaarzen, toch doet zijn gloednieuwe uniform en zijn rijzweepje ons veel denken aan de korporaal Hitler, die met het voor Karl Bonhoeffer zo ergerlijke zweepje rijtoeren door het land maakte (246). Net als deze 'Gelbstiefel' was ook hij iemand die "aus einem stillen Waldsee einen Kasernenhof machen möchte", uit het 'andere' Duitsland het 'ene', en daar nog in geslaagd was ook (247). Ook hij schold en schreeuwde er maar op los, net als de jachtopziener - maar deze laatste kan in de roman gelukkig nog de mond gesnoerd worden: een overwinning van het fatsoen op papier, waar het in werkelijkheid faalde. "Ich verbiete ihnen, hiermit, mich zu duzen ...", antwoordt Christoph wanneer de jager met zijn zweep gaat dreigen, en hij herstelt hiermee de distantie tot een slag mensen dat hem (net als Bonhoeffer in de gevangenis) te na gekomen was (248). Ook zij zijn weliswaar 'Duitsland', maar - aldus Christoph later, als de elite weer onder elkaar, de rust hersteld en de jachtopziener ontslagen is - : "sie waren das Deutschland auf dem Abweg, das gefährdete, morsche Deutschland, das Deutschland das eine starke, gute Hand über sich brauchte, um zu gesunden" (249). Het 'andere' Duitsland - dat van de "Musikabende, die Gartenfeste, die Grossmütter und die Bilder der Grossväter" (250) - staat zo tegenover het 'ene' als het echte tegenover het valse, het edele tegenover het gemene, het gezonde tegenover het zieke. Dit laatste wordt in de roman niet enkel belichaamd in "dem dummen Gesicht" van de jachtopziener (251), die kinderen uitblaft maar de onderdanigheid zelve is tegenover zijn meerdere, maar ook in de gestalte van Ulrich's en Christoph's klasgenoot Meyer, "ein

besonderes Schwein, und zwar in jeder Hinsicht" (252). Overal vind je dit soort mensen terug, zegt de rivaal en jeugdvriend van Christoph's vader, majoor von Bremer, en niet alleen de militaire sector maar ook de ambtenarij en de scholen zijn vergeven van "diese Quälgeister der Menschen", die in de weerloosheid van anderen alleen eigen macht ruiken (253). De vergelijking die Bonhoeffer de majoor hierbij in de mond legt is veelzeggend. De "kleine Gewalttäter" worden omschreven als een onzichtbare woekering die een jong, bloeiend leven doen wegkwijnen. Gevaarlijker dan de grotere geweldenaars zijn zij, omdat ze tussen de vingers doorglippen: ze vormen een besmettelijke, epidemische ziekte en met hun kleine afmetingen laat zich niet spotten: het is even onverantwoordelijk als het lachen om "die Winzigkeit der Bakterien" (254). De droom van de majoor over een vechtpartij waarin de hele schoolklas zich op hem stort, maakt van deze analogie zelfs werkelijkheid: "... in plötzlicher Verwandlung stürzte die ganze Schar sich in Gestalt von allerlei fliegendem Ungeziefer, Brummer, Schnaken, Steckfliegen über mich her und stach, biss und peinigte mich entsetzlich" (255). *De verhouding tussen elite en massa verkrijgt hier paranoïde, hallucinatoire afmetingen* (256). Er wordt - en de majoor geeft het zelf toe - een strijd op leven en dood gestreden, het is een oorlog die slachtoffers eist - zoals zijn eigen zoon, 19 jaar oud, die op dit slagveld is gesneuveld (257). Tot op de rand van de psychische gezondheid wordt hier de elite-gedachte verdedigd. Niet enkel van twee "Menschenarten", maar van talrijk "Ungeziefer" is hier sprake. En terwijl Christoph's vader in het drama nog het wapen ontbrak om de daad bij het woord te voegen, is de afstand tussen droom en daad in de droom van de majoor opgeheven: "Ich schlug um mich, und rechts und links fiel das Geschmeiss in Massen tot zu Boden." (258) Is dit dan de andere toon die de roman, in tegenstelling tot het drama, zou moeten kenmerken? We bevinden ons eerder in de pathologie dan in de sociologie!

Maar er is meer. Tegenover dit krampachtige 'ja' tegen de heroïek van de elite, staat ook een 'neen'. Niet dat we kunnen zeggen dat het einde van het roman-fragment het begin ontkent; evenmin kunnen we aangeven waar het verhaal *precies* een wissel overgaat. Maar er vindt een verschuiving plaats. We hebben al gewezen op de distantie tot het burgerlijke, die merkbaar is in de idyllische sfeer waarin de roman gesitueerd is en in de leeftijd van Christoph welke wat meer afstand tot zijn problematiek (die van een gymnasiast en niet die van een oorlogsslachtoffer) toelaat. Alleen al daarom mist de filosofie van de Christoph in de roman de doodernstige toon van de Christoph in het drama, en draagt zij veel meer het speelse en experimentele karakter van een 'Sturm und Drang'-fase. De denkbeelden groeien in een ontspannen over en weer van bevestiging en kritiek en worden nergens voor het laatste woord uitgegeven. Zo wordt Christoph door zijn eigen gedachten verrast en erkent hij bovendien dat de grond voor zijn elite-idee niet door hemzelf, maar door zijn vriend Ulrich gelegd is. Is hij er dan ook wel helemaal verantwoordelijk voor te stellen? Een losse en in zekere zin vrijblijvende houding kenmerkt de verhouding van de spreker en het gesprokene, en zo kan het gebeuren dat de pleitbezorger van de elite-idee tegelijk de rol van haar criticus gaat spelen. Christoph (geeft hij niet een extremistische weergave van Bonhoeffer's eigen gedachten? (259))

twijfelt er namelijk aan - en dat op goede gronden - of christelijk geloof en elite-denken zich wel met elkaar verdragen. Christus heeft geen onderscheid gemaakt tussen goeden en slechten, fatsoenlijken en gemenen, brengt hij tegen Ulrich in het geweer. Alle mensen zijn dus volgens de christelijke leer gelijk. Moet dan uitgerekend het christendom ("... und zwar gerade vom Christentum her ...") behulpzaam zijn bij het vormen van een nieuwe elite? "Das führt doch nur zu einer hoffnungslosen Gleichmacherei." Ook Christoph zelf komt er niet uit, en moet bekennen: "Ich verstehe das nicht. Da ist irgendein Widerspruch." (260) Behalve aarzelend naar voren gebracht, worden de ideeën in de roman ook onvolledig uitgedacht. Waar blijft de zekerheid van de Christoph uit het drama, die tot het laatste toe het grootste woord had?

Een beslissend moment in de roman, waarop dit experimentele en fragmentarische karakter van zijn denken als aarzeling in zijn houding doorbreekt, zien we in de passage waarin Christoph aan Renate von Bremer (in Duitsland levend, met een engelse moeder, maar met heimwee naar het Zuid-Afrika van haar jeugd) zíjn Duitsland wil laten zien - maar daar niet in slaagt (261). Tegenover haar moet hij - van wie we eerder lazen: "Christoph konnte nicht denken ohne zu planen" (262) - zijn onmacht erkennen: "Christoph spürte, wie ihm all seine Gedanken und Pläne schon im Entstehen zerrannen." (263) Hier zien we dezelfde verschuiving optreden die zich in de doopbrief van mei 1944 definitief manifesteert: de erkenning van het feit dat de tijd van zijn grootouders en ouders (die hun leven zelf tot eenheid konden vormen) niet meer de zijne is, en ook nooit meer zo de zijne zal worden; "... dass unser Leben im Unterschied zu dem unserer Eltern gestaltlos oder doch fragmentarisch geworden ist" (264). Deze breuk in de ervaring van continuïteit met zijn traditie erkent Bonhoeffer in Tegel in zijn romanfiguur Christoph voor het eerst. "Er hatte das vorher noch nie erlebt", lezen we als het Christoph niet is gelukt zijn eigen traditie herkenbaar en zichtbaar te maken voor de ogen van iemand die er niet in is opgegroeid (265). Het denken en plannen maken breekt hem bij de handen af. Want weet hij zèlf wel zo zeker en welomschreven hoe zíjn Duitsland er uit heeft te zien? Is dat nog steeds het Duitsland van de 'Ethik'? Maar niet wanhopig om het verliezen van de grond onder zijn voeten; heel ontspannen reageert Christoph op zijn onmacht en staat versteld van zijn eigen woorden: "Ich glaube, Renate, das kommt alles von selbst", zegt hij over de toekomst (266). *Een bevrijdende overgave aan in plaats van een krampachtig verzet tegen de loop van de geschiedenis.* De blauwdruk van het na-oorlogse Europa van de 'Ethik' wordt hiermee op losse schroeven gezet. Zo klinkt er midden in de roman een andere toon door: de opmaat voor een nieuw soort theologie, die afscheid neemt van een vergeefse apologetiek, welke in het pleidooi voor het christelijk geloof ook het burgerlijke van Bonhoeffer's eigen traditie wilde onderbrengen.

Het effect van de hier door Christoph uitgesproken erkenning laat zich het duidelijkst terugvinden in het gesprek dat Bonhoeffer ensceneert, nadat hij majoor Harald von Bremer uitvoerig verslag heeft laten doen van zijn ervaringen als klasgenoot van Christoph's vader, Hans Brake. Zowel in het gesprek daarna als in het verslag zelf is het centrale thema: de verhouding van macht en sociale orde.

De majoor verhaalt van zijn komst als nieuweling op het gymnasium. Hij merkt het zodra hij de klas binnenkomt: hier heerst "der unumstrittene und uneingeschränkte Herr" Hans Brake (267). Niet iedereen in de klas kan zich in die strenge orde van 'Oben und Unten' vinden. Daar is bijvoorbeeld dat kleine "streberhaft" uitziende ventje Meyer, dat Hans Brake niet om zijn leiderschap gehoorzaamt maar om zijn persoon - een houding die Bonhoeffer tien jaar geleden als zeer gevaarlijk had ingeschat (268). Naäperij, napraterij, naijver - zij bederven het sociale klimaat in de klas, zodat op den duur niemand er meer tot ontplooiing komt omdat ieder alleen erop uit is om in een goed blaadje bij de leider te komen staan (269). Men verstoort zo de orde, waarin - om het met Bonhoeffer's omschrijving van het wilhelmijnse tijdvak te zeggen - "jeder an seinem Platz ruhig arbeiten konnte" (270). Men maakt van Hans Brake een afgod, in plaats van in hem een begaafd en dus verantwoordelijk mens te zien. De eerzucht besmet ook de al even begaafde Harald von Bremer, en zijn medescholieren zetten hem en Hans Brake tegen elkaar op (271). Een sportwedstrijd brengt tenslotte de beslissing over het leiderschap. Tot het einde toe gaan beide rivalen gelijk op, totdat een sabotagedaad van de afgunstige Meyer aan de krachtmeting een einde maakt: Brake raakt gewond, door met de voor Bremer bestemde, opzettelijk ondeugdelijk gemaakte polsstok te springen. Vanaf dat ogenblik verdwijnt de rivaliteit tussen de twee groten en verandert zij in vriendschap. De kleinen daarentegen - Meyer en consorten - worden gestraft.

De lering die de majoor uit het verhaalde trekt is opmerkelijk en gaat boven de strekking van de vertelling uit. Want tot zover wijst niets op het échec van de eliteheroïek, hoogstens wordt de naieviteit van de leider - "sie haben mich betrogen", zegt de gewonde Hans (272) - aan de kaak gesteld, zodat de groten, nu in vriendschap verenigd, in de toekomst des te gewiekster over de kleinen zullen kunnen heersen. Maar de moraal die von Bremer, op verzoek van Christoph ("Ganz verstehe ich es nicht", zegt deze aarzelend), uit het verhaal distilleert, strekt verder dan het verhaal zelf. Hij wijst op wat er vervolgens gebeurde: "Ihr glaubt gar nicht, *was für eine Veränderung* damals nach dem Wettspiel in Hans und mir, aber *auch in der ganzen Klasse*, vor sich ging (curs. fdl)." Harald zit weken aan Hans' ziekbed, en daar leren zij beiden "die Welt *ganz neu* anzusehen" - "Ich möchte sagen, damals wurden wir beide durch einander erst zu Menschen (curs. fdl)." (273) De tegenstelling tussen mens en ongedierte, zo kenmerkend voor de hallucinatie van de macht wordt omgekeerd: juist de mens die zó denkt is geen 'mens'. Hij is dat eerst wanneer hij - evanals Brake en Bremer - afziet van de aanspraak een halfgod te zijn en een menselijk leven in gemeenschap aanvaardt. Zo gaat de Harald von Bremer uit de roman verder dan de Christoph uit het drama. "... die Menschen ändern sich nicht", zei de eerste. De tweede moet bekennen: "In der Klasse begann ein neues Leben." (274) Want, zo zegt hij, de ban van het leiderschap werd gebroken, afzonderlijke begaafdheden konden zich ontwikkelen, voor elke persoonlijkheid ontstond er de ruimte voor ontplooiing. "Während es vorher nur Gefolgschaft gab, so wuchs nun eine gesunde, starke Kameradschaft heran." (275) Het boven en beneden wordt ingewisseld voor het naast. Niet dat de aristocratie meteen door democratie wordt vervangen: Hans Brake blijft de '*primus* inter pares' van de klas,

maar tegelijk en toch: 'primus inter *pares*'. Dit laatste benadrukt de majoor in het op zijn vertelling aansluitende gesprek keer op keer, terwijl Christoph sterker dan ooit het eerste nog onderstreept (276). Maar al wordt Christoph als gesprekspartner serieus genomen, de toon en de context van het gesprek is een pedagogische. De oudere, wijzere volwassene beleert de 18-jarige door hem te verhalen hoe hijzelf - reeds als 13-jarige (277) - afstand heeft gedaan van zijn jeugdidealen. "Solange wir Kinder sind, mögen wir solche Träumen von der Weltherrschaft unseres Ich hingeben. (...) Aber je eher wir lernen dass wir damit gegen das Leben selbst sündigen, desto besser", houdt hij zijn leerling voor, terwijl hij de onverbeterlijken voor "Ewige Tertianer" uit maakt (278). De jeugddroom waaruit hij ontwaakt - is dat niet tegelijk de 'Träumerei' van 'Wir Deutschen'? (279) - ligt voorgoed achter hem, en wat hij sindsdien geleerd heeft laat zich als volgt samenvatten: "... dass kein Mensch für sich allein auf der Welt ist, sondern dass er neben anderen Menschen leben und mit ihnen auskommen muss und dass das ein Glück für den Menschen ist. Gewiss muss man auf manches verzichten, man muss nachgeben lernen, ohne seinen Charakter preiszugeben; ja, in solchem Miteinanderleben bildet sich überhaupt der Charakter." (280) *In plaats van het 'oben' het 'neben', geen verzet meer tot elke prijs, maar de bereidheid tot compromissen; niet zonder en in 'Distanz' van, maar met en dankzij de ander vindt zo de 'Bildung' van het 'ik' plaats.* De heroiek van het lijden en het offer maakt plaats voor wat von Bremer "die Liebe zum wirklichen Leben" noemen wil (281). Christoph, die evenals zijn broer Franz nog "jungenhaft" weigert compromissen te sluiten (282), blijft spreken - en dat steeds heftiger naarmate het overwicht van de majoor duidelijk wordt - van geboren slaven en geboren heren. Maar de uitspraken van von Bremer ontnemen hem in de roman wat in het drama tot het laatste toe vast stond: de grond onder zijn voeten. "Es war mir bei jedem Wort, das Du gesagt hast, Onkel Harald", moet hij bekennen, "(...) als würde mir (...) den Boden unter den Füssen weggezogen, als sollte ich auf dem Meer wandeln." (283) Christoph voelt zich zijn burgerlijke traditie ontnomen. Maar wat krijgt hij van zijn leermeester te horen? Dat juist Christoph's offerheroïek het goed-burgerlijke dreigt prijs te geven! "Wofür wir uns in Eurem Alter begeisterten, die Freiheit und Brüderlichkeit unter den Menschen, das wirft Ihr klugen Jungen schon als kindische Illusion auf den Kehricht!" - "Ich kann mir nichts Satteres und wenn Du willst - obwohl ich dieses Wort nicht gern missbraucht sehe - nichts Bürgerlicheres denken als das Liebäugeln mit dem Unglück." (284) De waarschuwing is behoedzaam, maar duidelijk: *Christoph verspeelt zijn burgerlijkheid in het krampachtig handhaven ervan.* Behalve de woorden van de majoor zijn het ook de ontwijkende ogen van degene in wie zich wellicht zijn toekomst belichaamt, Renate, die hem aan het slot van de roman in een isolement plaatsen dat niet meer zal worden opgeheven. Zij zeggen hem in stilte wat zijn broer Franz hardop tegen hem zegt: "... einfach fürchterlich was Du sagst" (285).

Evenals het drama eindigt zo ook de roman in een impasse (286). Maar de monoloog die Christoph daar tot het einde toe heeft aangehouden, is hier voorgoed onderbroken. Niet de buitenstaander, Heinrich, maar de insider, de burger Harald, maakt de burger Christoph

onzeker omtrent zijn identiteit en toekomst. De cirkel is van binnenuit doorbroken. En het staat voor Christoph niet meer vast of zijn pleidooi voor het offer van de burgerlijke elite èn de liefde tot het werkelijke leven zich wel met elkaar verdragen.

Deze aarzelende onzekerheid geldt - en daarmee zijn we bij het derde thema van de roman aangekomen - evenzeer voor datgene wat zo onlosmakelijk voor Bonhoeffer met het burgerlijke verbonden is: *christelijk geloof*. In de woorden van grootmoeder Brake beluisteren we nog de kloeke taal die ons vanuit de 'Ethik' in de oren nagonst. De "Auflösung aller Lebensordnungen" zou een halt toegeroepen worden wanneer op zijn minst de zondagsrust geëerbiedigd en de preek weer God's Woord - en geen gezwets, zoals zij nu zondag aan zondag aan moet horen - zou worden (287). We horen de apologetiek van de 'Ethik' doorklinken wanneer we lezen: "Die Gemeinde, der ganze Ort, ihrer eigene Familie blieb ohne das Wort Gottes, und das bedeutete, dass das ganze Leben früher oder später seine Orientierung verlieren musste." (288) En als de grootmoeder haar eigen kinderen "eigene Wege" ziet zoeken, los van het geloof, denken we meteen weer aan het weggelopen kind, - de burger - dat zijn moeder - de kerk - is kwijtgeraakt (289). Al was ook voor Bonhoeffer de geloofsopwekking waarop hij hoopte een zaak van genade, hij zag niettemin mogelijkheden er de weg toe te bereiden in de ethiek. Welnu, ook grootmoeder Brake spreekt hier dezelfde taal: "Gewiss war mit der äusseren Sonntagsruhe noch nicht alles gewonnen, aber sie war doch die unerlässliche Voraussetzung für alles Weitere." (290). Men moet zich kunnen concentreren, voor men een preek kan horen.

Maar dat is de grootmoeder; de kleinkinderen klinken inmiddels heel wat minder overtuigd. Wat zij nog openlijk doet, doet haar kleindochter Klara nog slechts in het geheim: uit de bijbel lezen (291). Het wordt in de roman als zo iets opvallends vermeld, dat we mogen aannemen dat Christoph zelfs dit al niet meer doet. Want zijn elite-begrip verdroeg zich - hijzelf gaf het toe - toch immers ook slecht met het geloof? Dat hij tot het einde toe een pleidooi onderneemt voor het eerste, moet dan wel betekenen dat hij afziet van het laatste. Alleen Ulrich, een vriend en geen familie, vertolkt nog de rol van apologeet door ook Christoph's ouders, geenszins kerkelijk meer, nog voor het christelijk geloof 'in Anspruch' te willen nemen. Want, zo vraagt hij, waarom zijn zij niet door de carrièrezucht die heel de cultuur doortrekt besmet? Hij antwoordt: "Das liegt daran, dass sie, ohne es zu wissen und jedenfalls ohne es auszusprechen, in Wirklichkeit noch im Christentum leben, ein unbewusstes Christentum." (292) Zijn ouders scharen zich in de rij van Goethe en Nietzsche: christelijke burgers, echter "ohne es zu wissen" (293). Buiten de cultuurkring van het christelijk geloof is de moraal (ook de burgerlijke) vogelvrij verklaard en dreigt de chaos van de omkering van het boven en beneden. Tot zover bewegen we ons geheel in het bestek van de 'Ethik'. Maar Christoph vraagt nu door waar de Bonhoeffer van de 'Ethik' met het woord 'Glaubenserweckung' genoegen nam. "Du meinst also, wir müssten mehr Religion haben, wenn wir einmal an verantwortlicher Stelle stehen wollen?" (294) De Bonhoeffer van de 'Ethik' had 'ja' moeten zeggen, een genuanceerd 'ja' weliswaar waarin ook ruimte aanwezig zou zijn voor het Lutherwoord dat God de vloek van de goddelozen soms liever was dan het halleluja van de

vromen, maar toch: een 'ja': zijn theologie was immers gebouwd op de vooronderstelling van een bewust beleden christelijk geloof (295). De Bonhoeffer van de roman aarzelt echter. Bij monde van Ulrich antwoordt hij nu: "Ich meine, Christoph, - vielmehr ich frage mich - nein, ich meine, wir müssten Christen sein." (296) Het onderscheid dat zo tussen 'christelijk' en 'religieus' is aangebracht, wordt niet nader aan de tand gevoeld. Christoph vraagt, Ulrich stamelt. *Geen van beiden slaagt erin het terrein te overzien dat braak is komen te liggen nu het bevestigingspunt waaraan de verbinding tussen christelijk geloof en burgerlijkheid was opgehangen, het gelovig bewustzijn van de burger zelf, niet meer wordt verondersteld.* "Ich verstehe das nicht", zegt zowel Christoph als Ulrich, en beiden nemen vervolgens een frisse duik in het water (297). Bonhoeffer zal het thema van een religieloos christendom in het vervolg van zijn gevangenschap weer opnemen - maar of hij er dan in geslaagd is hieromtrent helderheid te verschaffen? Wanneer hij in de brief van 8.7.1944 de tijd gekomen acht om nu eens concreet over de 'weltliche' interpretatie van de bijbelse begrippen te spreken, ziet hij ervan af; "Aber es ist zu heiss!", geeft hij als reden (298). Het is alsof hij verlangt naar het water van de roman.

7.3. De burger voorbij?

Aarzelend en afwachtend weliswaar, maar er tekent zich een tendens af in de ontwikkeling van het denken van Bonhoeffer in Tegel: de burger lijkt enkel nog thuis te horen in een idyllisch verleden (a); de leidende rol van de burgerlijke klasse waartoe Bonhoeffer zelf behoort wordt ter discussie gesteld (b); de vanzelfsprekendheid van een terugkeer naar een christelijke cultuur wordt geproblematiseerd (c). Dat alles "ohne sich selbst dabei aufzugeben" - om met majoor von Bremer te spreken (299). Zowel de analyse van de cultuur als de apologetiek van het christendom ondergaan op deze wijze een ingrijpende verandering, die Bonhoeffer tot buiten het bestek van de 'Ethik' moeten voeren. Deze verschuiving, die zich in de literaire fragmenten reeds aftekende, zet zich in de brieven door. We plaatsen de ontwikkeling van Bonhoeffer's denken allereerst weer tegen de achtergrond van zijn gevangenschapservaring (zijn horizon) om vervolgens ons weer tot zijn theologie te wenden: betekent aan de 'Ethik' voorbij, tegelijk ook: aan de burger voorbij?

7.3.1. De mensen, zoals zij zijn

Naarmate Bonhoeffer de strijd om het overleven wint, krijgt hij steeds meer deel aan het heden. Terwijl zijn denken eerst vooral gevoed werd door de droom, ontvangt het nu zijn impulsen vanuit de waarneming. Bonhoeffer herwint zijn identiteit - ook die als theoloog. En was hij als theoloog niet vooral ook fenomenoloog (300)? Hij geeft in Tegel zijn ogen goed de kost. "Man sieht in 7½ Monate viel", schrijft hij op 20.11.1943 aan Bethge (301). Bonhoeffer kan weer 'ik' zeggen en zijn ogen open doen. Maar hij is - al is hij dezelfde gebleven - anders geworden. Het is een groot verschil, schrijft hij op 26.4.1944, of men een maand òf een jaar gevangen zit: in dat laatste geval heeft men "einen ganz grossen Lebensbe-

reich in sich aufgenommen" (302). Als hij probeert zijn houding tegenover de levensbedreigingen van elke dag te omschrijven, klinkt hem - een maand later - de term 'afstand nemen van' te formeel, te kunstmatig, te stoïsch en te negatief in de oren: "... man nimmt diese tägliche Bedrohungen *mit in das Ganze des Lebens mit hinein* (curs. fdl)." (303) Dat is pas echte 'Bildung': openstaan voor het nieuwe en dit opnemen in de 'Ganzheit' van de eigen persoonlijkheid! "... das was wir erleben", schrijft hij op 27.11.1943, moeten wij "wirklich in uns bewahren, verarbeiten, fruchtbar werden lassen und es nicht von uns abschütteln" (304). De krampachtige greep naar het verleden van een leven uit balans wordt zo gaandeweg vervangen door de creatieve bereidheid tot integratie van een nieuwe ervaringswereld in de zekerheid van een herwonnen evenwicht. Dat noemt Bonhoeffer, na een jaar gevangenschap en op de drempel van zijn nieuwe theologische inzichten, kortweg: "... eine ununterbrochene Bereicherung der Erfahrung" (305).

'Beobachtung' en 'Erfahrung' - men kan een lange rij briefcitaten aanéén rijgen waarin deze twee woorden centraal staan (306). Bonhoeffer wordt waarnemer, buitenstaander bij zichzelf en medestander bij anderen. "Ich beobachte hier oft an mir selbst und an anderen ..." - regelmatig is zo'n zin de inleiding op een verslag van gevangeniservaringen, die hij dan vervolgens analyseert op hun waarde voor de identiteitsvorming in het algemeen (307). Het isolement wordt vervangen door openheid, de 'Distanz' door solidariteit, zozeer dat Bonhoeffer zijn eigen waarnemingsvermogen nog te gering acht en met jaloezie naar dat van Bethge verwijst (308). *Bonhoeffer is weer tijdgenoot geworden, volop aanwezig in het hier en nu*, en als hij straks als theoloog gaat spreken dan weer als fenomenoloog, bezorgd om dit "Sehen, um das ich - *theoretisch* - selbst in den Problemen der Theologie bemüht bin" (309). En een week voordat hij de mensen - "einfach, so wie sie nun einmal sind" (310) - als niet-religieus gaat beschrijven, lezen we waartoe deze waarneming in de gevangenis heeft geleid: "*Ich sehe dieselben Dinge ganz anders* (curs fdl)", schrijft Bonhoeffer als hij terug denkt aan een jaar geleden (311). De verschuiving in zijn waarneming wordt vervolgens in één adem verbonden met een verandering die in zijn verhouding ten opzichte van medegevangenen heeft plaatsgevonden. "Solange die Phantasie erregt und aufgepeitscht ist, bleibt die Liebe zum Nächsten etwas sehr Vages und Allgemeines", schrijft hij, en hij roept daarmee zijn krampachtige poging tot zelfhandhaving in herinnering en droom weer voor zich op (312). De ander vormde immers toen, juist als ander 'niet-ik', enkel een bedreiging? Maar er heeft een wending plaatsgevonden van weerzin tegen tot meevoelen met: inter-esse. "Heute kann ich die Menschen, ihre Not und ihre Hilfsbedürftigkeit ruhiger *ansehen* und ihnen *damit* besser dienen", zegt hij, en hij verstaat daarmee fenomenologie als ethiek (313). Terwijl hij aanvankelijk wat hij tijdens zijn gevangenschap kon doen als "letzten Endes Nebensächliches" beschouwde, spreekt hij nu - op 22.4.1944 - van de "Ermöglichung wirklicher Liebe zum Nächsten" die binnen de grenzen van zijn mogelijkheden besloten ligt (314). Hoe machteloos zijn positie in feite ook blijft, de dadenloosheid van de lange opsluiting wekt bij hem - zo schrijft hij op 17.1.1945 aan Bethge - geen moedeloosheid op maar integendeel: "das starke Bedürfnis, das in den en-

gen Grenzen Mögliche für das allgemeine Ganze zu tun (curs fdl.)" (315). De nadruk op de persoonlijke 'Ganzheit' is vervangen door die van het algemeen. Een wonderlijke wending heeft zich voorgedaan. Terwijl de vrije Bonhoeffer van het verzet zich in een sociaal-psychologisch en cultureel isolement had bevonden schept het daadwerkelijke isolement van de gevangenis bij hem sociale openheid. In de sociale drukketel die Tegel heet maakt Bonhoeffer kennis met 'het werkelijke leven'. Toen hij bezig was met de literaire fragmenten verkeerde hij nog in de veronderstelling dat hij in de gevangenis enkel bezig kon zijn met "erdachten Gestalten" en dat de ontmoeting met "wirklichen Menschen" zou samenvallen met de dag van zijn vrijlating (316). Hij vergist zich, zo merkt hij later. Juist binnen de muren van Tegel treft hij de mensen aan "einfach, so wie sie nun einmal sind" - en hij ontdekt dan dat zij niet 'religieus' meer kunnen zijn.

Niet zozeer de 'gebildete' aristocraat uit het verzet of uit Bonhoeffer's eigen familie staat dan ook model voor de religieloze mens die Bonhoeffer in zijn laatste brieven tekent (317), maar veeleer de mens die hij in Tegel voor het eerst intensief ontmoet: "der religionslose Arbeiter oder Menschen überhaupt" (318). Juist het burgerlijk verzet, zo hebben we gezien, was (ofschoon weinig kerkelijk, dan toch) christelijk en op zijn minst religieus. Tot in Tegel toe beschrijft Bonhoeffer 'Wir Deutschen' als "Wir Söhne frommer Geschlechter" en hij heeft gelijk (319). De identificatie met dit milieu beheerste de 'Ethik'. Maar nu heeft Bonhoeffer - letterlijk - allereerst het oog op "der einfache Mann, der sein tägliches Leben in Arbeit und Familie und gewiss auch mit allerlei Seitensprungen zubringt": de arbeider-kleinburger, meer dan op de aristocraat (320). "... die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist" (de inzet van de brief van 30.4.1944), beschrijft een ander 'uns' dan het exclusieve 'onder ons' van 'Wir Deutschen'. Het 'wir' van "Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen" uit dezelfde brief, is een inclusief 'wir' en omvat zowel 'ik' als de 'ander' (321). Hier slaagt de theoloog Bonhoeffer erin de grenzen van zijn klasse te overschrijden en weer deelgenoot te worden van de cultuur. Terwijl het apologetisch programma van de 'Ethik' gebouwd of minstens aangelegd was op de vooronderstelling van een christelijk-religieuze cultuur, waarbinnen Bonhoeffer zijn eigen klasse een leidinggevende rol zag vervullen en terug wilde voeren in de schoot der kerk, breekt hij hier definitief met deze onderneming (322). "Unserem ganzen bisherigen 'Christentum' wird das Fundament entzogen", moet hij constateren nu hij burgerlijk de grond onder de voeten kwijt is, "und es sind nur noch einige 'letzte Ritter' oder ein paar intellektuell Unredliche bei denen wir 'religiös' landen können. Sollten das etwa die wenigen Auserwählten sein?" (323) Bij de Don Quichots van het verzet kon men de religie misschien nog slijten, maar wat Bonhoeffer vroeger als eer had beschouwd ziet hij nu als schande: een kleine, christelijke schare te zijn tegenover de grote massa. En juist deze 'elite' zondigt (door religieus te zijn) tegen de standaard die haar tot elite maakt: de intellectuele integriteit. Slechts "eine kleine Zahl von Intellektuellen" is misschien nog voor de religie toegankelijk, zegt Bonhoeffer ook nu, maar hij acht hen nu gedege-

nereerden: zulken die zich graag met zichzelf bezighouden en zich voor het belangrijkste ter wereld houden (324).

Bonhoeffer's oordeel over de religie is hard, vooral waar hij in haar een alibi voor eigen onmacht, een verontschuldiging voor de eigen onmondigheid vermoedt: daar waar zij als "Ergänzung der Wirklichkeit durch Gott" wordt gebruikt (325). Hetzij als goedkope 'deus ex machina': een God op afroep beschikbaar, hetzij als metafysica: een vlucht uit deze werkelijkheid in een vermeende andere. Bonhoeffer blijft de aristocraat die hoge drempels voor zichzelf legt. Maar hij legt ze nu voor iedereen neer, óók voor de aristocratie van het verzet. Het is "unvornehm" en voor het Woord Gods "viel zu unaristokratisch" om theologische winst uit de zwakke plekken van mens en cultuur te willen behalen (326). Burgerlijker - in de zin van: deftiger en eerlijker - vindt Bonhoeffer het om te erkennen dat de christelijk-religieuze burger zijn tijd heeft gehad. *Zijn mondige wereld is de burgerlijke erkenning van een na-burgerlijke wereld.* Hiermee neemt Bonhoeffer afscheid van het cultuurbeeld van de 'Ethik'. Want wat verstaat hij onder de religie waarvan de cultuur naar zijn zeggen afscheid zal nemen? De vraag wie Christus voor ons vandaag eigenlijk is blijft om een antwoord vragen, maar: "Die Zeit, in der man das den Menschen durch Worte - seien es theologische oder fromme Worte - sagen könnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, *und d.h.* eben die Zeit der Religion überhaupt (curs. fdl)." (327) Niet de inhoud en de vorm, maar de cultuurhistorische voorwaarden van de religieuze spiritualiteit bepalen hier, anders dan bij Karl Barth, de betekenis van het woord religie. Bonhoeffer bedrijft hier allereerst cultuurpsychologie en geen (of moeten we zeggen: als?) systematische theologie. Op grond van zijn waarneming in Tegel constateert hij dat religie "ein geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen" is (328). De uitspraak: de tijd van de religie is voorbij, heeft de mensen op het oog 'zoals zij zijn' (329). De sociale druk van het gevangenisleven heeft op Bonhoeffer precies hetzelfde effect als het soldatenleven in Italië op Bethge, die omstreeks dezelfde tijd aan zijn vriend in Tegel schrijft: "Der bewusste missionarische Trieb, der vielleicht in früher Jahren mehr oder weniger naiv da war, wich dem Versuch, Dinge, Menschen und Verhältnisse zu begreifen und zu erfassen und zwar menschlich." (330) Aanvankelijk doet Bonhoeffer als apologeet in Tegel nog zijn best zijn waarnemingen "christlich interpretiert" te verwerken (wanneer hij bijvoorheeld ziet hoe het bijgeloof tijdens bombardementen de kop opsteekt) (331). Maar hij ziet definitief van deze onderneming af wanneer hij merkt hoe weinig de mensen om hem heen nog in de christelijke cultuur-traditie staan. De tijd van het *woord* is voorbij, moet hij erkennen, o.a. op grond van wat hij tijdens een door bombardementen geteisterde nacht meemaakt. Wat hij nooit gedacht had gebeurt dan: "... auch jedes Wort, wenn es auch im Augenblick beeindruckt, verfällt der Vergesslichkeit" (332). Hoe kan men ooit gewetensvol een verleden verantwoorden en een toekomst vorm geven, hoe kan men ooit duurzame morele bindingen aangaan wanneer zo het 'Gedächtnis' weggevallen is? "Nichs haftet, nichts sitzt fest. Alles ist kurzfristig, kurzatmig." - we denken de conservatieve cultuurcriticus van de 'Ethik' weer voor ons te hebben, maar er is één groot verschil: ook hijzelf heeft deel

aan deze vergetelheid, zowel "bei anderen" als ook "bei mir selbst" neemt hij haar waar. Ook van zichzelf moet hij na zo'n bombardement erkennen: "Schon wenige Minuten danach ist fast alles von dem, was man vorher gedacht hat, wie weggeblasen." (333) En wat had deze denker niet van tevoren allemaal gedacht! De kloof tussen 'wir' en 'die meisten anderen' wordt door de druk der omstandigheden gedempt. Ook Bonhoeffer begint, net als iedereen, vanuit de gedwongen solidariteit van de gevangenschap en het bombardement, blanco aan de tijd daarna.

De tijd van het woord is voorbij, omdat ook de tijd van de *innerlijkheid* voorbij is. Want hoeveel mensen kunnen nog tegelijkertijd veel dingen "in sich" herbergen? Nu eens zijn de mensen één en al angst (het is weer het bombardement dat Bonhoeffer de ogen opent), dan weer één en al begeerte of vertwijfeling (334). Waar is de innerlijke spankracht en de zelfbeheersing die nodig is om het Woord van de zondagse preek te kunnen horen? "... das körperliche Vermögen und das Mass an innere Sammlung und an Denkfähigkeit", die Bonhoeffer er in de 'Ethik' nog voor nodig achtte, ontbreekt. Hoe is dan ooit nog een terugkeer naar een christelijke cultuur te verwachten (335)? De mensen uit het "einlinige Denken" te rukken - door Bonhoeffer beschouwd als voorbereiding op het christelijk geloof - is dan onmogelijk. Tenminste: wanneer men het heeft over de mensen, zoals zij zijn (336).

En omdat de tijd van het woord en de innerlijkheid voorbij is, is ook de tijd van het *geweten* voorbij. "In meiner jetzigen Umgebung finde ich fast nur Menschen, die sich an ihre Wünsche klammern und dadurch für andere Menschen nichts sind; sie hören nicht mehr und sind unfähig zur Nächstenliebe." (337) Schaamteloos toont men tijdens het bombardement zijn angst, zonder haar uit verantwoordelijkheidsbesef voor zich te houden (338). Hoe kan het ook anders, wanneer men leeft bij het ogenblik en wanneer de vergetelheid vooral het "*moralische* Gedächtnis (curs. fdl)" omvat, zodat men geen weet meer heeft van de duurzame bindingen van liefde, vriendschap en trouw (339?

De tijd van het woord, de innerlijkheid en het geweten is voorbij. Dat betekent: de tijd van de burger, zoals Bonhoeffer die in zijn traditie had leren kennen. De mens die zoveel van innerlijkheid wist dat hij er een geheim in vermoedde, waarvoor men het beste kon zwijgen; de mens die, als intellectueel, leefde van en bij het woord; de mens die eerder door een te veel dan door een te weinig gekweld werd door gewetensconflicten. En (alleen) in deze (beperkte) zin van het woord kan Bonhoeffer nu ook zeggen: de tijd van de religie is voor bij (340).

7.3.2. Een graankorrel in de aarde ('Gedanken zum Tauftag')

We hebben nu gezien hoe belangrijk Bonhoeffer's waarneming in de gevangenis van Tegel is geweest voor zijn denken over het christelijk geloof. Maar haar tot het een en het al te verklaren zou te veel van het goede zijn. Ook binnen de celmuren blijft hij op de hoogte van wat er buiten gebeurt. En die gebeurtenissen hebben er evenzeer toe bij gedragen dat Bonhoeffer's blik gescherpt werd voor de idee van een na-burgerlijke, niet-religieuze mens. Zij betekenden

namelijk de noodzaak tot het definitieve opgeven van de aanspraak op een leidinggevende rol van de burgerlijke elite in een na-oorlogs Duitsland. Ook in dat opzicht was de tijd van de burger voorbij.

Bonhoeffer's gevangenschap had kort moeten duren. Zij had beëindigd moeten worden door een spoedig proces of (nog liever) een geslaagde coup, die tegelijk het einde van de oorlog zou betekenen. Welnu, beide gebeurtenissen lieten op zich wachten. Door allerlei vertragingstactieken kwam er niets van een proces en de beslissende aanslag op Hitler liet tot 20 juli 1944 op zich wachten - en mislukte. Ondertussen verloor Duitsland sinds Stalingrad 1942/43 definitief de oorlog. Van vredes*onderhandelingen* na een voorwaardelijke overgave van een relatief intact Duitsland kon steeds minder - en na de 20e juli helemaal niet meer - sprake zijn; het zou een vredes*dictaat* worden na een onvoorwaardelijke capitulatie op de puinhopen van wat ooit Duitsland was geweest. "The only future", aldus Thomas Day, "lay beyond ground zero" (341). Wat kwam er zo nog terecht van de conservatieve restauratie die de duitse burger in het verzet zich na de oorlog voorstelde? Het memorandum over 'The Church and the new order in Europe' was voor niets geschreven. Het 'Oben und Unten' van de 'Ethik' zou hetzij door de westerse democratie, hetzij door het oosters communisme hoe dan ook worden genivelleerd en geseculariseerd. De situatie is na een jaar gevangenschap - we hebben het nu over mei 1944, de tijd waarin Bonhoeffer de 'Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge' schrijft - ten opzichte van de omstandigheden rond het tijdstip van arrestatie, ingrijpend gewijzigd. Bonhoeffer moet zich instellen - in april 1944 krijgt hij dat te horen (342) - op een langdurige gevangenschap en moet met alles, tot en met de mogelijkheid van zijn eigen dood toe (vooral in de onzekerheid van het vacuüm na een coup), rekening houden. Hij raakt er van doordrongen dat de opbouw van een na-oorlogs Duitsland mogelijk zonder hem en zijn verzetsgenoten zal moeten geschieden, en àls hij er bij mag zijn, zij een neven- en geen hoofdrol zullen vervullen. Hij is een Mozes die zijn volk tot aan het beloofde land heeft geleid, maar het niet zal mogen binnengaan (343). De tijd voor de generatie van Bonhoeffer - die van het burgerlijk verzet - lijkt hoe dan ook voorbij.

Het is opvallend hoe oud Bonhoeffer zich tijdens de laatste periode van zijn gevangenschap gaat voelen. "Manchmal denke ich, ich hätte nun eigentlich mein Leben mehr oder weniger hinter mir ...", schrijft de 38-jarige aan Bethge in een brief van 15.12.1943, en het is vooral tegenover hem - behalve vriend ook leerling - dat Bonhoeffer zich als oudere opwerpt (344). Terwijl hij tegenover zijn ouders nog de jonge generatie vertegenwoordigt, wier leven fragment blijft tegenover de heelheid van dat van de ouderen, spreekt hij over Bethge's generatie als over "Euch Jüngere" en over zijn eigen als "uns Älteren" (345). "... ich habe schon mehr vom Leben gesehen und erfahren als Du (...) aber vielleicht liegt es auch gerade mit daran, dass ich schon 'lebenssatter' bin, als Du sein darfst" - zulke woorden, die niet doen vermoeden dat Bonhoeffer slechts 3 jaar ouder is dan zijn vriend, krijgt Bethge te horen (346). De bewuste distantie die Bonhoeffer hier aanbrengt moeten we niet op rekening van diens patriarchale neigingen maar op die van de druk van het verzet en de gevangenschap brengen: wanneer hij zijn laatste levens-

jaren overziet, moet hij bekennen dat zij hem voortijdig oud gemaakt hebben (347). Het verzet is een slijtageslag geweest. Maar terwijl het verzet hem alleen oud heeft *gemaakt*, doet de gevangenschap hem zich ook oud *voelen*. Hij lijkt zijn tijd gehad te hebben, en hij constateert dat zonder verbittering maar paart een kritische terugblik aan een tastend vooruitzien. "Die persönliche Zukunft ist mir gegenüber dem Allgemeinen ganz nebensächlich geworden" (348). Alleen iemand die heeft weten te overleven, kan zo zijn eventuele dood tegemoet zien.

Met opvallend veel belangstelling ontvangt hij de brieven van zijn neefjes Klaus, Christoph en Hans-Walter. "... wie anders werden sie mit 18 Jahren sein als wir ...", schrijft hij op 22.10.1943 aan zijn ouders, waarmee hij zich nu in een gezamenlijk 'wij' heeft geschaard (349). Er klinkt echter geen enkele toon van bezorgdheid over hun toekomst in zijn woorden door, integendeel: "Ich glaube, da kann eine ganz ausgezeichnete Generation heranwachsen, die auch klarer, offener und furchtloser ist als die unsrige." (350) Terwijl hij in een brief van 10.10.1942 aan Hans-Walter Schleicher nog belerend vanuit het 'Wir Deutschen' de vinger ophief door hem te wijzen op de "ganz bestimmte, unüberschreitbare Grenzen" die aan het sociale leven (ook dat van het leger) gesteld zijn voor iemand met zijn achtergrond, en hem te waarschuwen voor het overschrijden ervan "aus einer falschen Solidarität" (351), klinkt in de brief aan dezelfde neef, maar nu vanuit Tegel op 2.6.1944, de toon heel anders: Bonhoeffer spreekt niet meer massief vanuit de vooronderstelling dat Hans-Walter door zijn opvoeding een bestand van waarden heeft meegekregen waardoor hij iets voor zou hebben op anderen, maar informeert daarnaar slechts vragenderwijs, daarbij niet uitsluitend dat er in een burgerlijke afkomst behalve voor- ook nadelen besloten liggen. "Hast Du das Empfinden", vraagt de oom de neef, "dass Du durch die Lebensart, wie Du sie von Haus aus mitbekommen hast, für das Zusammenleben mit anderen Menschen etwas voraus hast oder umgekehrt, dass sie Dich hauptsächlich in Schwierigkeiten bringt (...)?" *Er heeft in de interesse van Bonhoeffer een perspectiefwisseling plaatsgevonden, waarbij de militante toon van Christoph Brake uit de roman wordt ingeruild voor de hem belerende, pedagogische van zijn 'Onkel' Harald von Bremer.* De preoccupatie met het boven en beneden - "das, was man anderen voraushat" - in de brief van 1942 aan zijn neef (352), wijkt voor die met het naast elkaar van 1944. Als reden voor zijn nieuwsgierigheid naar de opvattingen en ervaringen van Hans-Walter geeft Bonhoeffer dan: "Es ist ja schliesslich für die Zukunft die wichtigste Frage, wie wir eine Basis des Zusammenlebens der Menschen miteinander finden, welche geistigen Realitäten und Gesetze wir gelten lassen als Fundamente eines sinnvollen menschlichen Lebens." (353) De majoor heeft gewonnen; Christoph, met zijn offerheroïek, heeft moeten inbinden. Nog steeds overweegt de interesse bij de traditie en nog steeds is Bonhoeffer op zoek naar grond onder de voeten; maar haar inhoud en haar fundamenten staan niet meer bij voorbaat vast.

De *doopbrief* voor een ander neefje, het zoontje van Eberhard en Renate Bethge, kan dit afzien van de leidende rol van de burgerlijke elite in een na-oorlogse samenleving illustreren. De resignatieve toon die heel dit stuk doortrekt, ontstaat door de stilzwijgende veronderstelling, dat het 'Wir' waarvan Bonhoeffer hier de geschie-

denis beschrijft, geen deel meer zal hebben aan de toekomst van het 'Du' waarvoor hij dit alles op schrift stelt en waarvan hij de toekomst in ruwe contouren probeert te omlijnen. De burgerlijke klasse waartoe Bonhoeffer behoort zal met hem en zijn generatiegenoten van het verzet haar plaats moeten afstaan aan anderen. Maar met de pasgeborene wil Bonhoeffer desondanks vooruitzien, nadenkend over de "Wechsel der Zeiten" waarin zij beiden zich bevinden, en wil hij een poging doen "die Umrisse des Zukünftigen" te leren kennen.

Bonhoeffer zet daartoe allereerst de lijn der geslachten uit, waaraan de kleine Bethge een generatie zal toevoegen. Niet om zich - zoals de adel - op haar te willen beroemen, maar om "die bleibenden irdischen Werte" die deze traditie belichaamt in herinnering te roepen. Eenvoud en gezondheid, een samenhangend en veelzijdig geestelijk leven, vreugde aan de kleinste dingen, natuurlijke en onbevangen gemeenschap met het volk en zijn arbeid, het vermogen om zich in praktische dingen van het leven zelf te kunnen behelpen en bescheidenheid: dat zijn allereerst de waarden die de dopeling meekrijgt vanuit de dorpspastorie van grootvader Bethge en die Bonhoeffer in zijn vriend heeft kunnen terugvinden. Maar de traditie waarin de moeder, Renate Schleicher, is opgevoed en waaraan zij in de Marienburger Allee (de Schleichers woonden naast de Bonhoeffers) deel heeft gekregen, kent Bonhoeffer nog beter: het is zijn eigen de "im Elternhaus Deiner Mutter verkörperte städtische Kultur der bürgerlichen Tradition, die in ihren Trägern das stolze Bewusstsein der Berufung zu höherer allgemeiner Verantwortung, zu geistiger Höchstleileistung und Führerschaft und die tiefverwurzelte Verpflichtung, Hüter eines grossen geschichtlichen Erbes und geistiger Uberlieferung zu sein" (354). De patriciërs van Schwäbisch Hall, het academisch milieu van Berlijn, het ambtelijk plichtsbesef waarmee Rüdiger Schleicher zo prototypisch-pruisisch behept was (355): we lezen het hier allemaal in terug. Bonhoeffer houdt de jonge Bethge voor dat het opgroeien in een ouderlijk huis waarin zo'n traditie levend wordt gehouden betekent dat hij een schutswal bezit, een toevluchtsoord voor alle van binnenuit en buitenaf dreigende gevaren, waar hij altijd terecht zal kunnen. Hij zal zoiets ook nodig hebben in de stormachtige tijden waarin hij zich bevindt. Op Hitler doelt Bonhoeffer dan natuurlijk allereerst, maar dan ook en vooral op diens massa-cultuur, die de kleine Bethge bedreigt. Deze wordt gewezen op de algemene verarming waaraan het geestelijk leven blootstaat en waartegen het ouderlijk huis een dam zal moeten opwerpen. Want daar weet men maar al te goed wat 'geestelijk' is! En dat niet alleen in de zin van 'gebildet', maar ook in de zin van 'vroom': "die Frömmigkeit Deines Elternhauses wird keine laute und wortreiche sein, aber sie werden Dich lehren, zu beten und Gott über alles zu fürchten und zu lieben und den Willen Jesu Christi zu tun." (356) Men zwijgt er weliswaar veel, waarschuwt Bonhoeffer zijn neef, maar let wel, het is een vol en diep zwijgen, gevuld met de mystiek van het bidden (wie weet wel "ohne es zu wissen"?) en de ethiek van het gerechtigheid doen.

Maar Bonhoeffer wil eerlijk zijn tegenover de dopeling. De zelfkritiek van 'Nach Zehn Jahren' verzwijgt hij dan ook hier niet. Het 'Ihr' zal niet enkel iets van het 'Wir' kunnen aanleren, maar moet ook iets afleren. "*Wir* haben zu stark in Gedanken gelebt (...) *Ihr*

werdet nur denken, was ihr handelnd zu verantworten habt." - "Wir haben die Bedeutung des Vernünftigen und Gerechten auch im Geschichtsablauf immer wieder überschätzt. (...) Ihr werdet Euch daher mit diesen Mächten nüchterner und erfolgreicher auseinandersetzen (curs. fdl)." Zo wil Bonhoeffer naast de kracht ook de zwakheid van het burgerlijke zoals hij dat heeft leren kennen ("unsere Lebensform") niet verhelen, en hoopt hij dat de toekomstige generatie van de fouten van de zijne zal hebben geleerd (357). Maar zijn er niet té veel fouten gemaakt? Zoveel dat er van het burgerlijke niets meer te redden zal zijn? Bonhoeffer spreekt in de doopbrief alleen nog in termen van verleden tijd over zijn traditie. "Bis Du gross bist, wird das alte Dorfpfarrhaus ebenso wie das alte Bürgerhaus eine versunkene Welt sein." (358) In 1936 had hij aan het graf van zijn grootmoeder ook soortgelijke bewoordingen - "Mit ihr versinkt uns eine Welt" - gebruikt. Maar toen had hij er nog aan toegevoegd: "... und diese Welt sinkt nicht mit ihr ins Grab" (359). In 1944 laat hij echter de burgerlijkheid de dood sterven - zij het op bijbelse wijze: als een graankorrel die in de aarde valt (Joh. 12, 24). "... der alte Geist wird sich nach den Zeiten seiner Verkennung und seiner tatsächlichen Schwäche und nach einer Zeit der Zurückgezogenheit und inneren Neubesinnung, der Bewährung und Gesundung, neue Formen schaffen." (360) Hij laat haar sterven. Cultureel hebben we Bonhoeffer al horen klagen over de geestelijke verarming, maar ook materiëel ziet hij weinig toekomst voor zijn klasse. Hij moet bij de "Zusammenbruch der Lebensgüter" zoals hij die hier omschrijft wel gedacht hebben aan de bommen die de vensters van zijn ouderlijk huis stuksloegen, aan de boeken die uit de kast en de schilderijen die uit hun lijst gehaald moesten worden: een gebombardeerde burgerlijkheid, haar traditie opgeslagen in kelders, haar dragers schuilend ondergronds: een 'heel' leven aan stukken (361). Gezinsleden wijken uit naar Friedrichsbrunn, nu niet op vakantie maar noodgedwongen. De bij uitstek "städtische Kultur der bürgerlichen Tradition" is haar kweek- en woonplaats ontnomen. De grote steden, zegt Bonhoeffer dan ook tegen de dopeling als hij de lijnen naar de toekomst probeert door te trekken, hebben de dood en het sterven met alle denkbare verschrikkingen naar zich toegetrokken, zodat men welhaast moet concluderen: "Die Zeit der Grossstädte auf unserem Kontinent scheint nun abgelaufen zu sein." (362) Maar op helende invloed van het landleven op de massalisering en nivellering hoeven we niet te hopen. Ook het land zal immers 'stad'worden en de structuur van het landelijk leven zal radicaal veranderen, zodat een "Gleichförmigkeit aller äusseren und inneren Lebensbedingungen" gevreesd mag worden (363). Stilte, afzondering, eenzaamheid en rust - zij zullen nauwelijks meer te vinden zijn wanneer de miljoenen die de stad zullen ontvluchten (hebben ze dat onder de dreiging van de bombardementen al niet allang gedaan?) het land zullen overspoelen. Een idyllisch Friedrichbrunn, een romantisch Pätzig - zij zullen voorgoed tot het verleden gaan behoren.

Evenals een deftig Grunewald. Want aan de burgerlijke elite zal de toekomst niet enkel door de nivellering van de massa en de bedreiging van de bommen worden ontnomen, maar ook door de zich wijzigende maatschappelijke structuur als zodanig. Want in hoeverre lijkt de hoge toon die Bonhoeffer in het begin van zijn doopbrief aansloeg

(over de trots en de roeping tot hoge algemene verantwoordelijkheid en leiderschap) nog op de gedempte klank van een "anspruchslosen und zufriedenen Tagewerk und Feierabend" waarmee de komende generatie zich volgens hem gelukkig prijzen zal (364)? Grote dingen zal onze generatie niet mogen begeren, vertrouwt hij zijn neef toe, wij mogen blij zijn als wij onze ziel kunnen redden. En privileges die we tot nog toe genoten zullen er in de toekomst niet meer zijn (365). Terwijl in de roman Christoph verontwaardigd de paar fatsoenlijke families nog verweet dat zij zich op zichzelf terug trokken, klinkt het hier bescheidener met de profeet Jesaja: "Verberg u een korte tijd" (366). Het primaat van de burgerlijke elite als maatschappelijke klasse is voorbij, Bonhoeffer erkent het.

Maar geeft hij daarmee tegelijk het burgerlijke als zodanig en in het geheel op? Neen: het sterft, maar op bijbelse wijze. De burger (met zijn innerlijkheid, zijn woord en zijn geweten) mag verdwijnen, zijn klasse haar 'Oben' verliezen, de oude burgergeest zal na een tijd van daadwerkelijke zwakte en miskenning, na een tijd van teruggetrokkenheid en interne bezinning, weer nieuwe vormen aannemen. "Die tiefe Verwurzelung in dem Boden der Vergangenheit macht das Leben schwerer, aber auch reicher und kraftvoller": grond onder de voeten te hebben heeft nadelen (een gevoelige geest zal nooit aan gevangenschap wennen) maar dat niet alleen. De tijd van de burger is voorbij - "Dennoch wird es ein Gewinn sein, in diesem Zeitenwandel ein Stück Erdboden unter den Füssen zu haben", houdt Bonhoeffer de dopeling voor (367). Maar het is niet meer Christoph (die van het drama) die hier spreekt, maar de majoor (die van de roman). Beiden zijn ervan overtuigd dat de burger een opzij geschoven mens geworden is, tot aan de rand van de cultuur gedrukt. Beiden zouden het Bonhoeffer hier ook na kunnen zeggen: "Es mögen Ereignisse und Verhältnisse eintreten, die über unsere Wünsche und Rechte hinweggehen". Maar enkel de stem van de laatste (de majoor) maakt Bonhoeffer tot de zijne als hij vervolgt met: "Dann werden wir uns nicht in verbittertem und unfruchtbarem Stolz, sondern in bewusster Beugung unter ein göttliches Gericht und *in weitherziger und selbstloser Teilnahme am Ganzen* und an den Leiden unserer Mitmenschen als lebensstark erweisen (curs. fdl)." (368) Waarin deze deelname concreet zou kunnen bestaan, krijgen we niet te horen, De toekomst zelf is zo onzeker en dus helemaal wat men erin zou kunnen doen. Maar een intentie en een plaatsbepaling - niet meer maar ook niet minder - spreekt Bonhoeffer hier wel uit: *geen resignatie voor, maar participatie aan de voortgang van de cultuur* (369). Vervolgens: *geen usurpatie van het 'Oben', maar deelname aan het 'Unten'*.

Deze bewuste perspectiefwisseling, de bevestiging van een noodgedwongen 'blik van onderen', zal Bonhoeffer in zijn laatste theologische fragmenten in een lijdenschristologie proberen vorm te geven. Want kan hij in de persoon van Jezus zijn eigen biografie die hem van boven naar beneden gevoerd heeft, van Grunewald naar Tegel, niet terug lezen? Hij, "die in de gestalte Gods zijnde, het Gode gelijk zijn niet als een roof heeft geacht, maar zichzelf ontledigd heeft, en de gestalte van een dienstknecht heeft aangenomen" (Filip. 2, 6v), is hij niet het "Vor-bild" bij uitstek voor een 'Gebildete' die er voor anderen was omdat hij zich tot zichzelf verplichtte, en die dáárom moet lijden (370)? Jezus, dat was toch: "'der Mensch für an-

dere'!, darum der Gekreuzigte" (371)? Wij kozen de bijbelse analogie van de graankorrel dan ook niet toevallig: zij vindt immers haar oorsprong in de christologie. Met behulp van haar denkmodel is Bonhoeffer op christelijke wijze in staat aan zijn burgerlijke traditie recht te doen. De burger sterft, maar bewijst zo bij uitstek zijn burgerlijkheid. Hij neemt "selbstlos" deel aan het lijden van zijn medemensen, maar bevestigt juist zo zichzelf "ohne sich selbst dabei aufzugeben" (372). Want staat of valt de burger in Bonhoeffer's traditie niet eveneens met het er-zijn-voor-anderen. Zo kan de kern van het burgerlijke overleven, ook al is de burger (als 'menstype') verdwenen en is zijn klasse op een zijspoor gerangeerd. Hij is zichzelf in zijn 'ontlediging': zijn "Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben" (373). Het burgerlijke wordt daarmee anoniem, het duikt onder in het algemene, het menselijke, net zoals het christelijke dat doet - en het bewijst zo niet minder zichzelf dan de Heer die knecht geworden is. Met deze Christus vindt dan ook in Bonhoeffer's laatste brieven een identificatie plaats tot op de rand van de identiteit (374).

Dit einde van de burger dat toch geen einde is, verklaart ook waarom we ook na Bonhoeffer's theologische wending in Tegel tot een niet-religieuze 'theologia crucis' nog dezelfde Bonhoeffer kunnen tegenkomen als daarvoor: nog steeds geen domkop die de grond waarin hij geworteld is verlaat, kaf dat door de wind wordt verwaaid. Nog steeds vormt het gevecht om het behoud van het verleden een constante begeleidingsmuziek van zijn gevangenschap, zozeer dat hij er in juni 1944 nog een groot gedicht aan wijdt (375). Nog steeds ontmoeten we in hem de aristocraat die met afkeer van de "Revolution von unten", de "Aufruhr der Minderwertigkeit" spreekt en afstand doet van bepaalde vormen van apologetiek omdat zij niet voornaam genoeg zouden zijn (376). Nog steeds worden 'wir' als "so wenige" tegenover anderen als "vielige Heutige" geplaatst (377). Zijn gevoel voor kwaliteit, zo moet hij in april 1944 bekennen, wordt er niet zwakker maar juist sterker op, naarmate de tijd vordert (378). Hoe revolutionair zijn nieuwe theologische inzichten ook zijn, hoe modieus en progressief zij later in de theologische discussie ook zijn uitgebuit, de lijdende rechtvaardige waarover hij in juni 1944 schrijft, lijdt "unter der Zerstörung der göttlichen Ordnung der Ehe und Familie". Dezelfde ordening die hij in de trouwpreek voor het echtpaar Bethge in mei 1943 zo conservatief had beschreven (379). Maar nu heeft Bonhoeffer echter zijn noodgedwongen deelname aan het perspectief van de uitgeschakelden, gewantrouwden, slechtbehandelden, machtelozen, onderdrukten en gehoonden, "kurz der Leidenden", die hij in 1943 niet in zijn 'Nach Zehn Jahren' wilde omschrijven om wellicht nog niet het definitieve bankroet van de burgerlijke elite te willen suggereren, bewust beaamd, ja haar zelfs willen uitbouwen tot een complete kruistheologie (380).

Het is een waardig ondergaan in en buigen voor een cultuur die haar eigen weg vervolgt, zonder nog de leiding van de burgerlijke elite te willen aanvaarden. De cultuur wordt daar niet beter van. Het er-zijn-voor-anderen, zoals Bonhoeffer dat had ingeoefend in zijn gezin en bevestigd had gezien in het christelijk geloof, staat nu zozeer haaks op de hoofdstroom van de cultuur dat het tot verzet (ook het zijne) moest leiden. De in de burgerlijke traditie geculti-

veerde en gepraktiseerde tuchtgebonden, vrije, verantwoordelijke daad zal eerst de vrijheid kunnen zien na de stadia (of zijn het statiën?) van het lijden en de dood (381). Het lijden waarvan Bonhoeffer's laatste brieven doortrokken zijn, is geen noodlot, maar het lot dat volgt op de bewuste daad, meer nog, het lot ondergaan àls daad: trouw aan zichzelf tot het einde toe (382). De militante heroïsche toon van Christoph is weliswaar verruild voor de milde stem van majoor von Bremer, maar deze laatste kende toch ook de lijdende rechtvaardige? Ook hij wil van zijn omgekomen zoon zeggen dat deze voor een rechtvaardige zaak gestorven is als slachtoffer van misbruikte macht (383). *De mondige wereld*, waarin de mensen die er zijn voor anderen worden gekruisigd, waaruit God zich laat verdringen, *dat is de wereld die Bonhoeffer heeft opgehangen* (384). Dat is de wereld die zich ontdoet van een burgerlijke elite en haar zin voor recht en orde, waarden die hun oorsprong vinden in huwelijk en gezin. Zo maakt zij ook de burger - met zovelen - slachtoffer van de rechteloosheid en de chaos. Van de mondigheid van *deze* wereld spreekt Bonhoeffer als hij in juni 1944 schrijft: "Der Gerechte leidet unter der Ungerechtigkeit, unter der Sinnlosigkeit und Verkehrtheit des Weltgeschehens" en als hij dit alles zich ziet manifesteren in de ondermijning van huwelijk en gezin (385). De mondige wereld van 'Widerstand und Ergebung' bezit zo nog te veel van het nihilisme van het avondland dat ons in de 'Ethik' werd beschreven, dan dat wij Bonhoeffer hier als argeloos optimist met een door opsluiting verengde blik zouden kunnen beschouwen (386). Hoe Bonhoeffer dan wel, mocht hij de oorlog hebben overleefd, zijn cultuurbeeld en de intentie en plaatsbepaling van zijn eigen positie daarbinnen concreet zou hebben vormgegeven, valt niet te zeggen. Zou er een kerk-van-onderen van de grond gekomen zijn, waarin Bonhoeffer zijn in de doopbrief omschreven nieuwe sociale identiteit - "Teilnahme am Ganzen" - zou hebben kunnen institutionaliseren (387)? Zou zo de burgerlijke elite van 'Oben' hebben kunnen onderduiken in een kerk 'von Unten'? Zou de aristocraat die Bonhoeffer tot in het lijden-áls-daad gebleven is behalve in kerkelijk opzicht ook politiek een "selbstlose" keuze voor de onderkant wagen (388)? Of zou hij, burger zonder klasse, nu een politicus zonder partij (ter Braak) geworden zijn? Het raadsel der brieven geeft zijn geheim niet prijs. Een ding staat echter vast: het gedachtenbouwwerk dat Bonhoeffer in de 'Ethik' temidden van het burgerlijk verzet had geconstrueerd: een christelijk-religieuze cultuur waarbinnen de burgerlijke elite een leidende rol zou vervullen, is door zijn theologische wending in Tegel in elkaar gestort. Bonhoeffer heeft geen tijd meer gehad de brokstukken op te ruimen.

De doopbrief eindigt aarzelend, zij het niet wanhopig. Terwijl in de 'Ethik' de cultuur nog keurig werd opgedeeld en overeind stond in mandaten; terwijl de kerk daarbinnen het mandaat van de "Verkündigung göttlicher Offenbarung" kreeg toebedeeld (389), moet Bonhoeffer tegenover de dopeling die de grote woorden van deze verkondiging over zich krijgt uitgesproken bekennen: "Aber auch wir selbst sind wieder ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen." (390) Het is opvallend hoe Bonhoeffer in deze doopbrief de toekomst van zijn klasse parallel laat lopen aan die van het christelijk geloof. Hij belijdt schuld voor de kerk, zoals hij dat ook plaatsvervangend

voor de burger heeft gedaan (391). En evenals de oude burgergeest zich terugtrekt om zich opnieuw te bezinnen, leidt ook de christelijke geest een verborgen bestaan (392). Maar zoals dit onderduiken van het burgerlijke een loutering betekent van waaruit het te zijner tijd nieuwe vormen scheppen zal, zo ook het christelijke: het zwijgen van de christen betekent niet dat de goddelijke verkondiging voorgoed is verstomd, maar houdt een omsmelting, een katharsis in, die hem ooit weer in een nieuwe taal het Woord Gods zal doen uitspreken. Wanneer zal dit 'ooit' zijn? Dat weet Bonhoeffer niet te zeggen. Maar zoals de burger zichzelf moet voorhouden: "... wir müssen warten können", zo zullen er ook mensen zijn die "auf Gottes Zeit warten" (393). Het is een parallel die Bonhoeffer hier trekt, en geen gelijkstelling. De wens waarmee hij afsluit - "Möchtest Du zu Ihnen gehören", krijgt de dopeling met betrekking tot deze christenen die bidden en gerechtigheid doen te horen (394) - geeft dat aan: de burger is hier niet vanzelfsprekend de christen, maar moet het willen worden en zijn. Maar de overeenkomsten tussen beiden zijn zo in het oog lopend dat Bonhoeffer zich op de rand van de identificatie bevindt. Want hij heeft hier een zeer bepáálde burgerlijkheid op het oog, evenals een zeer bepáálde christelijkheid. Zoals we hebben gezien wil Bonhoeffer het geestelijke van zijn ouderlijk huis zowel cultureel als religieus invullen: hij wijst zijn neefje ook op de vroomheid. De wijze waarop deze in zijn gezin gestalte aangenomen heeft, acht Bonhoeffer tenslotte de enige manier waarop het ondergedoken christelijk geloof zal kunnen overleven. De vroomheid in het gezin was "keine laute und wortreiche"; welnu, de zaak van de christen zal "eine stille und verborgene" moeten zijn (395). In dit huis wordt geleerd "zu beten (...) und den Willen Jesu Christi zu tun"; welnu, het christen-zijn van vandaag zal eveneens uit deze twee dingen bestaan: "im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen" (396). *Zo heeft Bonhoeffer in deze doopbrief tenslotte de gedachtengang vlotgetrokken, die in de roman was vastgelopen: het eerherstel van het burgerlijke, zoals hij het in zijn familie had leren kennen, juist vanuit het christendom.* Terwijl deze onderneming in de roman mislukte, omdat de elite-aanspraken van de burger zich niet verdroegen met de gelijkheid van ieder mens voor God, slaagt Bonhoeffer er hier, nu hij de trots (niet verloochent maar) onderbrengt in de buiging, de aristocratie van de daad ín het ondergaan van het lot, wel in. Het burgerlijke op zijn best levert de grondhouding voor de toekomst van het christendom. Juist door de eigen aanspraken op te geven en deel te nemen "am Ganzen", door de burgerlijke identiteit op te laten gaan in de christelijke ("Möchtest Du zu Ihnen gehören"), bevestigt zij zichzelf. Zij overleeft door te sterven. Een terugkeer in de schoot der religie behoort voor Bonhoeffer nu niet meer tot de mogelijkheden. Teveel - en ook hier signaleren we de parallel - zouden haar "alten grossen Worte" behoren bij het burgerhuis en de dorpspastorie, wier "alte Geist" tot een verzonken wereld zullen gaan behoren (397). De christelijke woorden die daarentegen in de toekomst moeten klinken, zulllen "eine neue Sprache sein, vielleicht ganz unreligiös". Schept ook de burgergeest zich niet weer "neue Formen" (398)? Het christelijk-religieuze en het burgerlijk-traditionele, zij beide hebben hun tijd gehad. Wat blijft is echter een graankorrel in de aarde.

7.3.3. 'Tenslotte komt het op de mens aan ...'

Al kan men de doopbrief een zekere gelatenheid en berusting niet ontzeggen, toch weerhoudt de hoop op een toekomst voor het burgerlijke in nieuwe vormen, maar ook de besliste inzet in het heden waartoe Bonhoeffer zich er verplicht ons ervan hier enkel resignatie te beluisteren (399). Twee opmerkingen, door hem in de doopbrief gemaakt, maken ons duidelijk dat de Bonhoeffer, die hier in mei 1944 pessimistisch is over de toekomst voor zijn klasse, dezelfde is als degene die tegelijkertijd in een theologie van de mondige wereld overtuigd is van de bijdrage die de burgerlijke traditie levert aan de voortgang van de westerse cultuur. In de eerste plaats wijzen we op de verzekering die de oom aan zijn neef geeft, "dass ich nicht in einer anderen Zeit leben wollte als in der unseren, auch wenn sie über unser äusseres Glück hinwegschreitet." (400) Hoezeer Bonhoeffer ook de ouderdom van de burgerlijke geest in zijn botten voelt, hij blijft niettemin tijd- en deelgenoot van zijn cultuur. In de tweede plaats treft ons de opmerking die hij over zichzelf maakt: "Er ist bemüht, sich überall in dem Geist zu bewähren - so wie er ihn versteht - , den er im Hause seiner Eltern, Deiner Urgrosseltern, verkörpert sieht." (401) Hier kunnen we het omgekeerde lezen: *als tijd- en deelgenoot van zijn cultuur blijft Bonhoeffer burger.* "... überall", zegt hij er bij - en we zullen dus zowel aan zijn gevangenschap (daar hebben we het al over gehad) als aan zijn theologie (hierop willen we tenslotte onze aandacht concentreren) mogen denken. Is zijn theologie van de mondige wereld burgerlijke theologie? De restrictie, die Bonhoeffer hier aanbrengt ("so wie er ihn versteht"), geeft evenwel reden tot het antwoord 'ja' als tot een 'neen'. Want voert Bonhoeffer hier niet dezelfde beperking in als toen hij in de roman het burgerlijke wilde rehabiliteren, maar dan datgene "wie wir es in unseren Familien kennen" (402)?

In Bonhoeffer's laatste notities over de mondige wereld zien we de omtrekken van een theologie voor ons uitgetekend, waarin de burger Bonhoeffer "ohne sich selbst dabei aufzugeben", na tot het inzicht in en de erkenning van het feit van het einde van het primaat van zijn burgerlijke klasse te zijn gekomen, opnieuw probeert een vorm voor de burgerlijkheid 'zoals hij die verstaat' te scheppen. Een verzonken wereld, moet hij van zijn burgerlijke traditie erkennen, en dat betekent tegelijkertijd: de tijd van de religie is voorbij (403). Hoe moet het nu verder met de cultuur en het christelijk geloof?, vraagt dan de tijdgenoot Bonhoeffer. En Bonhoeffer antwoordt door op drieërlei wijze zijn eigen burgerlijke traditie te rehabiliteren. *Allereerst* door zijn inzicht in de religieloosheid van de moderne mens (d.w.z. het feit dat deze buiten de kaders van de burgerlijk-christelijke cultuur is gaan leven en denken) als een voldongen feit onder ogen te willen zien en te weigeren er in een onaristocratische apologetiek achter terug te willen gaan. Het is uitgesproken burgerlijk eerlijk te erkennen dat de burger zijn tijd heeft gehad. *Vervolgens*: het inzicht in en de erkenning van het feit van de eigenwettelijkheid en autonomie van de moderne wereld, resp. de moderne mens. Al dringt de mondige wereld haar beste burgers naar de rand, dat zij mondig is geworden heeft zij aan de burger en zijn emancipatiegeschiedenis te danken. Op grond van deze beide in-

zichten doet Bonhoeffer *tenslotte* een poging om, overeenkomstig het (al dan niet bewuste) christelijk karakter van zijn burgerlijke traditie, een nieuwe apologetiek te ontwikkelen die het christelijk geloof op zinvolle wijze van betekenis wil laten zijn voor de moderne cultuur, zonder aan het religieloze en mondige karakter ervan afbreuk te willen doen. We gaan deze drie elementen (of brokstukken, want verder is Bonhoeffer niet meer gekomen) stuk voor stuk nog eens na.

Allereerst: in de brief waarin Bonhoeffer voor het eerst deze inzichten ontvouwt - die van 30.4.1944 - valt het woord 'mondigheid' of 'autonomie' nog niet. Alle aandacht is er geconcentreerd op de ontdekking van de religieloze mens (de rol van de gevangeniswaarneming hierbij hebben we reeds aan de orde gesteld) en op de gevolgen hiervan voor een christelijke apologetiek, zoals Bonhoeffer die in de 'Ethik' had bedreven. Die zijn inderdaad verstrekkend. Want als de burger - de man van het woord, het geweten, de innerlijkheid - de grond onder de voeten is kwijt geraakt, dan is zijn christendom dat ook: "Unserem ganzen bisherigen 'Christentum' wird das Fundament entzogen", moet Bonhoeffer dan ook constateren (404). De wijze waarop Bonhoeffer in de 'Ethik' Christus de zich naar eigen wetten ontwikkelende cultuur in beslag moest laten nemen, stuit nu op afwijzing: Bonhoeffer wil hier van een "religiös vergewaltigen" voorgoed afzien (405). Dat is de eerste manier waarop de burger die zijn nederlaag heeft moeten erkennen aristocraat blijft: door (hoe het ook verder moet met het christelijk geloof) bij voorbaat elke nooduitgang ervoor te willen afsluiten, maar uitsluitend ermee de koninklijke weg te willen bewandelen (406). De tijd van de Grote Innerlijkheid (die van Goethe en Harnack) is misschien voorbij, maar blijft er voor de theologie niet nog genoeg kleine innerlijkheid als jachtterrein over: het intieme, persoonlijke: de weke, zwakke plekken waar mensen zich terugtrekken om hun wonden te likken? "... das nennt man dann seine 'Innerlichkeit'", klinkt het dan minachtend uit de mond van hem die zo'n respect voor innerlijkheid opbracht, dat hij er een goddelijk geheim in vermoedde (407). Van psycho-therapie tot existentiefilosofie: een en al gezwets over datgene waarvoor men heeft te zwijgen. Ook het gezonde verklaren zij ziek en de zekerheid die het zonder hen wil en kan stellen, brengen zij opzettelijk maar onnodig tot vertwijfeling. Bonhoeffer weigert de sluipweg terug in het domein dat eeuwenlang de kracht van zijn traditie had uitgemaakt: de innerlijkheid. "Dem Wort Gottes ist die Zudringlichkeit aller dieser Methoden viel zu unaristokratisch, um sich mit ihnen zu verbünden": ook het christelijke prefereert kwaliteit boven populariteit (408).

Dezelfde "Einstellung, gegen die ich mich zur Wehr setze" (409) ruikt Bonhoeffer behalve in deze morele onzindelijkheid ook in de intellectuele luiheid. Ook zij staat hem, die van jongsaf aan de drempel van de "Unbequemlichkeiten der Bildung" moest overwinnen (410), instinctief tegen. Hij ontwaart deze gemakzucht daar waar voor de ontbrekende kennis God wordt ingeroepen om de missende stukjes in de puzzel van het wereldbeeld te leggen, om de onzekerheid van het niet-weten af te kopen met de rust van de religie. Zowel het binnenhalen van de 'deus ex machina' in deze wereld, als de vlucht met de metafysica eruit, vormen de bevestiging van menselijke zwakheid en de ontkenning van menselijke kracht. Zij exploiteren het

menselijk tekort in plaats van het (zo niet op te heffen dan toch) te verkleinen. Bonhoeffer bedankt voor de eer. Ook al weet hijzelf niet hoe over God en Christus te spreken zonder de vooronderstellingen van de innerlijkheid, het woord en het geweten (dat is zijn feitelijk inzicht in de situatie: de tijd van de religie is voorbij), hij weigert een knieval te maken voor de vluchtweg van een beroep op het niet-weten: dat is zijn waardering van de situatie, waarmee hij burgerlijker denkt dan de burger (411). Zo laat Bonhoeffer in het ene woord 'religie' waarneming en waardering, feit en norm, voortdurend in elkaar overlopen. "... die Menschen können, einfach so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein", klinkt het in het eerste geval, waarbij hij ook en vooral een arbeider voor zich ziet; "... ich möchte von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte (...) sprechen", zo luidt het - in dezelfde brief van 30.4.1944 - in het tweede geval, en dan ziet Bonhoeffer de aristocratische burger die hijzelf is, weer voor zich (412). De komende tijd is religieloos: zo de tijdgenoot van een na-burgerlijke cultuur; de komende tijd moet religieloos zijn: zo de deelgenoot aan de burgerlijke traditie. Een 'ja' en een 'neen' tegelijkertijd in het antwoord op de vraag of de theologie van de mondige wereld burgerlijk is of niet (413).

Vervolgens: Bonhoeffer's hernieuwde apologetiek, nu onder de vraag "Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?" (414), betekent allereerst ascese: erkenning van het feit van de mondigheid van de moderne wereld, en pas daarna de vraag naar de theologische gevolgen van deze erkenning. 'Mondigheid': daartoe was Bonhoeffer zelf opgevoed. En niet voor het eerst speelt dit begrip in zijn theologie een belangrijke rol. In 1933 kwamen we het al tegen, en tijdens het verzet vormde het zo'n centrale categorie in zijn denken dat er in de 'Ethik' een hele ethiek (die van de vrije, verantwoordelijke mens) rond werd opgebouwd (415). Maar we hebben ook gezien dat Bonhoeffer's beroep op de mondigheid in 1933 faalde en in 1943 slechts op een kleine elite betrekking kon hebben. Hoe komt hij er hier, in de gevangenis, d.w.z. daar waar men eerder een theologie van de onmondige mens zou verwachten (416), nu toe dit begrip weer in zijn denken op te nemen, en wel zo categorisch en inclusief dat hij van "die mündig gewordene *Welt*", "das Mündigwerden des *Menschen* (curs. fdl)" spreken wil, zonder in dit opzicht nog van een onderscheid tussen 'wij' en 'de anderen' te willen weten (417)? Dat de eenzame denker Bonhoeffer het zicht op de realiteit zou zijn kwijtgeraakt in het isolement van de gevangenschap; dat hij zich door een gretige Dilthey-lectuur, die hij aanvankelijk enkel ondernam om aan de hand van deze auteur de 19e eeuw verder te leren kennen, ook in zijn waardering van de westerse cultuurgeschiedenis te veel heeft laten beïnvloeden (418), lijkt ons een te snelle en te simpele gevolgtrekking vanuit de psychologie en de biografie naar de theologie. De verwijten die in dit verband nogal eens aan het adres van Bonhoeffer gemaakt worden (419), zien eraan voorbij dat deze burger-intellectueel niet enkel dacht maar ook waarnam, niet enkel om- maar ook vooruitkeek. Dat hij temidden van mensonterende omstandigheden, onder voortdurende doodsdreiging desondanks van een mondig geworden wereld spreken wil intrigeert, meer dan het irriteert.

We hebben al gewezen op het misverstand als zou de cultuurpessi-

mist van de 'Ethik' de cultuuroptimist van de brieven geworden zijn (420). Zowel het eerste als het tweede is hij nooit geweest (421). De indruk dat de term 'mondigheid' een wat rose tint zou hebben - zo K.H. Miskotte (422) - wordt temeer weggenomen wanneer we horen dat Bonhoeffer ten aanzien van de autonomie-beweging, waarin hij sinds de 13e eeuw het westen ziet betrokken en die hij in zijn tijd tot een "gewissen Vollständigkeit" (let op de nuancering!) ziet gekomen, moet bekennen dat zij hem "unheimlich" voorkomt. Is dat niet begrijpelijk, wanneer hij tot 's werelds mondigheid "selbst ein Ereignis wie dieser Krieg" rekenen wil (423)? Een oorlog die de wereld tot op de rand van de afgrond drijft, die Bonhoeffer in verzet brengt, gevangen zet en straks zal doden - het hoort er blijkbaar allemaal bij. In dezelfde tijd - juni/juli 1944 - schrijft Bonhoeffer dan ook een uitleg van de tien geboden, waarin we van dezelfde mensen die hij in zijn brieven mondig noemt horen dat zij, "verfallen an das Nichts", zich hebben overgeleverd aan de zinloosheid (424). In het ontwerp van het boek dat hij dan aan het schrijven is (en dat is het enige wat we er nog van bezitten), vinden we in het hoofdstuk over "Das Mündigwerden der Menschen" dezelfde angsten terug waardoor de cultuurcriticus uit de tijd van de republiek van Weimar ook al geplaagd werd: de dreigende techniek, het bedreigde persoonlijke - we lezen het terug in Bonhoeffer's stelling dat, nu de mens door technische organisatie onafhankelijk geworden is van de natuur, deze organisatie op haar beurt tot "eine neue Bedrohung des Lebens" geworden is (425). En zal hij hierbij niet eerder aan een goed geoliede oorlogs-machinerie dan aan de civiele industrie, eerder aan tanks dan aan textiel hebben gedacht? De vraag die Bonhoeffer in de doopbrief nog open wilde laten, of de massalisering en collectivisering van de cultuur nog ruimte over zou laten voor "das Verlangen unzähliger Menschen nach kleinen, übersehbaren, persönlichen Verhältnissen" (426), schijnt hij nu duidelijker beantwoord te zien: "Nun fehlt die seelische Kraft!", klinkt het stellend, en hij constateert daarmee het feit dat de persoon het tegen de structuur zal afleggen (427). Had hij inmiddels ook al niet met stelligheid geconstateerd dat de tijd van de innerlijkheid, het woord en het geweten voorbij was? "Mit alles ist er fertig geworden", schrijft Bonhoeffer van de natuurbeheersende, producerende, oorlogvoerende, mondige mens. Hij vervolgt: "... nur nicht mit sich selbst" (428).

De cultuurcriticus van de gevangenisbrieven is dus nog steeds die van de 'Ethik'. Maar de theoloog is een andere geworden. Want terwijl daar de mondigheid van de wereld ('Eigengesetzlichkeit') in een spannende dialectiek met de aanspraken van het christelijk geloof werd gedacht, ontvangt zij hier ruim baan: *de krampachtige druk van een tot mislukken gedoemde 'inbeslagneming' via de bemiddeling van de religie is weggevallen.* Met Dilthey kan Bonhoeffer nu zeggen: "es ist *eine* grosse Entwicklung, die zur Autonomie der Welt führt", zonder dat hij de vraag van het angstige gemoed (was apologetiek niet steeds een produkt van de angst?): "Wo behält nun Gott noch Raum?" tot de zijne behoeft te maken (429). Ook de historische aanspraak die Bonhoeffer in de 'Ethik' nog door het christendom op de cultuurontwikkeling van het westen liet maken, laat hij nu vallen. Terwijl hij in 'Erbe und Verfall' nog binnen het kader van de secularisatie-these denkt, door de 'Eigengesetzlichkeit' van de wereld

voor rekening van de (zij het misverstane) reformatie te laten komen (430), vindt er in de brieven een herordening van Bonhoeffer's geschiedenisbeeld plaats In de brief van 9 3 1944, waarin hij in de geschiedenis op zoek gaat naar "nicht eine 'emanzipierte', sondern eine 'christliche', aber auch antiklerikale Weltlichkeit", lezen we nog een poging burgerlijkheid en christelijk geloof op religieuze (verstaan in onze zin) wijze bijeen te houden (431) Bonhoeffer wil daartoe terug naar de middeleeuwen, om daar te zoeken wat renaissance en westerse Verlichting niet meer, maar Goethe en Stifter bijvoorbeeld nog wel belichamen (432) Maar de laatste, voor wie "der Hintergrund vor allem das Christliche" geweest is (433), is temidden van de geseculariseerde moderne tijd nog maar een verstrooide enkeling, die misschien Gotthelf en Lessing nog in zijn gezelschap zal kunnen vinden (434) Daarom wil Bonhoeffer opnieuw aansluiting bij de middeleeuwen: om te slagen, waar ook Luther ondanks zijn bedoelingen faalde: "die Aufrichtung einer echten weltlichen Gesellschaftsordnung ohne klerikale Bevormundung" tot stand te brengen (435) In termen van de 'Ethik': een christelijke aanspraak op de wereld, zonder haar eigenwettelijkheid onder druk te zetten Blijkbaar zoekt Bonhoeffer behalve systematisch (het laatste en het voorlaatste) ook historisch naar een zorgvuldig evenwicht van christelijk geloof en het goed-burgerlijke Maar de geschiedenis spreekt Bonhoeffer tegen Hij moet dan nu ook Harnack tegen Holl gelijk geven, door te erkennen dat de secundaire motieven van de geschiendenis zich tegenover de primaire hebben doorgezet: wat 'Weltlichkeit' moest zijn (kwam de wereld niet christelijk het beste tot haar eigen recht?), heet nu secularisatie (436) Bonhoeffer's twijfel aan het continuüm oudheid-middeleeuwen-Nieuwe Tijd en zijn alternatief de geschiedenis naar haar inhoud en object te beoordelen in plaats van naar haar wordingsgeschiedenis, moeten we dan ook in dit verband zien: als poging de doem van de feiten te ontgaan door andere normen aan te leggen, als een nieuwe wijze van klokkijken, nu de wijzers niet meer terug te draaien zijn. De vraag die Bonhoeffer graag ontkennend zou willen beantwoorden: "Wie weit also hängt 'Bildung' noch mit der Antike zusammen?", lezen we dan als een wens het burgerlijke los te weken uit zijn vanzelfsprekend lijkende bedding van het niet-christelijke, om het evenals Stifter's burgerlijkheid weer tegen de achtergrond van het christelijke te verstaan Als de humanistische grondbegrippen van menselijkheid, tolerantie, mildheid en maat al bij Goethe, Stifter, Mörike, Claudius en Gotthelf in het christelijk cultuurveld te vinden zijn, waarom zou men hen dan nog willen enten in het heidendom? "Es wäre so wichtig hier zu einer guten Ahnenreihe zu kommen " (437)

We wachten tevergeefs op resultaten van Bonhoeffer's speurtocht tegen de draad van de geschiedenis in De heroriëntatie op een christelijk-religieuze 'Weltlichkeit' wordt namelijk door hem opgegeven ten gunste van de erkenning van de hoofdstroom van de cultuurontwikkeling: die naar menselijke autonomie De eeuw waarin Bonhoeffer eerst had gezocht naar een niet-geëmancipeerde, christelijke wereldlijkheid - de 13e - acht hij nu de eeuw waarin de ontwikkeling naar mondigheid zijn oorsprong vindt *Niet meer de christelijke reformatie, maar de burgerlijke emancipatie is nu startpunt van de secularisatie.* "Die etwa im 13 Jahrhundert (ich will mich auf den

Streit über den Zeitpunkt nicht einlassen) - beginnende Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie (ich verstehe darunter die Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts- und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich selbst fertig wird) ist in unsrer Zeit zu einer gewissen Vollständigkeit gekommen." (438) Een inzet bij de reformatie - zo had Bonhoeffer het in de 'Ethik' nog gedaan zou apologetisch nog uit te buiten zijn: secularisatie is dan niets anders dan een christelijk misverstand In de laatste brieven laat zich echter geen beslag meer op de mondigheid leggen: zij staat op eigen benen. In plaats van Goethe, Stifter enz. horen we nu een hele andere 'Ahnenreihe' met namen als Montaigne, Machiavelli, Descartes, Spinoza en Feuerbach, en aansluiting bij de middeleeuwen noemt Bonhoeffer nu een "Verzweiflungsschritt" die enkel met een 'sacrificium intellectus' kan worden betaald (439). *De burger heeft zijn tijd gehad.* Bonhoeffer erkent het Maar tegelijk: *wat een tijd heeft de burger gehad.* Acht eeuwen emancipatie, op-eigen-benen-leren-lopen zonder een God voor het niet-zeker-weten. De geschiedenis van het westen, ja die van de wereld, is tot in alle hoeken en gaten door de burger gevormd (hetzij tot bloei gebracht, hetzij mishandeld), zo dat zij nooit meer zonder hem gedacht kan worden. 'Mündigkeit- Aufstieg und Untergang einer bürgerlichen Emanzipationskategorie', zo luidt de titel van de (ongepubliceerde) dissertatie van H G. Haasis (440) Hij geeft aan dat ook de mondigheid haar tijd gehad heeft Maar laat de categorie dan zijn ondergegaan in de crisis van de burgerlijke cultuur; laat haar optimistische kleur verschoten zijn in de verschrikkingen van de geschiedenis; laat het woord niet meer als opvoedingsideaal gedragen en gekoesterd worden door burgerlijke klassen - de *geschiedenis* die er met deze categorie gemaakt is, plaatst de westerse cultuur voor een 'point of no return' Het is dit inzicht dat Bonhoeffer in dit ene zinnetje: "Zuletzt kommt es doch auf den Menschen an", heeft uitgedrukt (441) Inzicht en waardering, feit en norm zijn opnieuw met elkaar verstrengeld. De westerse mens is er in geslaagd - dat is een feit - zich in te dekken tegen het toeval, het onbeheersbare te beheersen (442). Hij heeft zichzelf gaandeweg ertoe verplicht af te zien van een vlucht naar het 'Jenseits', door op autonome wijze het 'Diesseitige' naar zijn hand te zetten. De beschrijving die Bonhoeffer hier van het mondig worden van de mens - als "die Sicherung des menschlichen Lebens gegen den Zufall" - geeft, zou zo uit Groethuysen's geschiedenis van de 18e eeuwse burger kunnen zijn weggelopen (443) De mondige mens is de burger; hij is weliswaar geschiedenis geworden - maar hij heeft geschiedenis gemaakt en hoe. Zijn categorie mondigheid heeft zich onuitwisbaar veruiterlijkt in de organisatie en verinnerlijkt in de psychologie van de cultuur: zij is een voldongen feit Een feit dat om waardering vraagt, hetzij positief hetzij negatief Bonhoeffer kiest voor het eerste. De uitweg in de religie als alibi is misschien mogelijk - en hij wordt, anders dan Bonhoeffer wellicht zelf vermoedde, nog op grote schaal ingeslagen - maar dan niet anders dan als *vlucht uit de cultuur.* Omdat de burger acht eeuwen lang het op zichzelf heeft willen laten aankomen, komt het tenslotte op de mens (hoe zal hij heten?) aan

Zo zouden we Bonhoeffer's spreken over een mondige mens willen

verstaan Elke associatie van mondig met rozig is dan ook ten onrechte gemaakt, tenzij men er de doornen bij voelt Want, zo zegt Bonhoeffer, met alles is de mens klaargekomen, behalve met zichzelf De theologie die hij aan dit inzicht heeft vastgekoppeld kan dan ook met recht een theologie van het lijden' worden genoemd (444) En wel in dubbele zin: allereerst doordat de weg naar de mondigheid lijden kost "May God grant that all these terrible sufferings will make men mature for a better future", schrijft hij op 19 9 1941 in het gastenboek van Otto Salomon in Zürich (445). De wereldoorlog waar hij zich in bevindt is een mondige wereldoorlog Maar vervolgens: mondigheid kost niet enkel lijden, maar brengt ook lijden met zich mee De ene mondige mens is de andere niet, want niet allemaal zijn ze er voor anderen, zodat de ene mondige zelfs de andere mondige ophangt In christelijke woorden: de mondige wereld is de wereld waaruit God zich laat verdringen tot aan het kruis: een goddeloze, want Godloze wereld (446). We weten nu dat we bij dit soort ongrijpbare abstracties een stinkende, bedompte cel en een wachtende galg voor ons moeten zien. De gevangene in Tegel verhaalt zijn eigen geschiedenis als hij het woord 'mondigheid gebruikt, maar ook in het woord kruis' steekt de burger voor anderen

Maar Bonhoeffer beschrijft niet enkel de feitelijke ontwikkeling, hij waardeert haar ook Net als ten aanzien van de religieloosheid - de keerzijde van de mondigheid - voegt Bonhoeffer de imperatief in de indicatief: als verplichtende eis besloten in de onontkoombare stand van de geschiedenis *Bonhoeffer roept hier de mens op te worden wie hij is: mondig, en dat in de zin van: verantwoordelijk.* Hoe de na-burgerlijke cultuur eruit zal komen te zien krijgen we van hem - de Mozes die Kanäan slechts van verre mag aanschouwen - niet meer te horen Maar die ene lijn trekt hij hier door, en hij blijft daarmee trouw aan de kern van zijn burgerlijke erfenis, waar we niet meer achter terug kunnen en mogen op straffe van een vlucht uit de cultuur Al is de burger dood, zo overleeft hij; al voelt Bonhoeffer zijn eigenlijke wereld verzinken, zo neemt zij deel "am Ganzen".

Net zo onzeker als de toekomst van de cultuur acht Bonhoeffer de toekomst van het christelijke geloof daarbinnen. Ook hier - en we komen aan *het derde* en laatste punt - komt hij niet verder dan stukwerk Hij blijft apologeet: overtuigd van een zinvolle bijdrage van het christelijk geloof aan de voortgang van de westerse cultuur. Maar met zijn beeld van de laatste, wijzigt ook zijn visie op het eerste. De tijd van de religie is voorbij, zoals ook die van de burger Hoe nu verder? Net als in de Ethik' spreekt hij in de laatste brieven van "die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus" (447) Net als in de Ethik houdt hij hier staande dat de mondige wereld vanuit het evangelie beter wordt verstaan dan zij zichzelf verstaat (448) Maar de uitgewogen, in de religie rustende dialectiek van de 'Anspruch' en Eigengesetzlichkeit die in de 'Ethik in de mandatenleer tot uitdrukking werd gebracht, is in het nulpunt van de geschiedenis, het blanco van de cultuur, uit het lood geslagen De mondige wereld lijdt Solidariteit in plaats van autoriteit, de blik van onderen in plaats van die van boven bepaalt nu Bonhoeffer's theologie En bovendien: de erkenning van het feit dat de religie haar tijd gehad heeft, bete-

kent het afzien van de restauratieve aanspraken van een christelijke cultuur De wereld is mondig en volgt haar eigen wetten - dat verbindt de 'Ethik' met de brieven. Maar het inzicht in het feit dat zij niet alleen op eigen benen staat, maar ook zichzelf heeft leren lopen vraagt van 'Widerstand und Ergebung' een andere theologie. Het beeld van een moeder en haar weggelopen kind is niet meer in staat de aanspraken van het christelijk geloof in beeld te brengen; het kan enkel nog vervangen worden door dat van een vader die zijn volwassen geworden zoon, die eigen wegen gaan zal, zegent. En dat doet Bonhoeffer ook. Als hij wil omschrijven wat de oud-testamentische zegen betekent, klinkt het als: "die Inanspruchnahme des irdischen Lebens für Gott" (449). "Segnen, d.h. die Hand auf etwas legen und sagen: du gehörst trotz allem Gott", lezen we in een meditatie van 8.6.1944 (450) Nog steeds legt in Bonhoeffer's theologie God een hand op de cultuur. Maar nu niet meer om haar in te palmen, maar om haar weg te zenden. "Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden", schrijft Bonhoeffer als hij het beeld van een vader en een zoon omzet in abstracte formule. God wil dat de wereld volwassen wordt, liever dan dat zij bij Hem kind aan huis blijft. Even daarvoor heeft Bonhoeffer dan ook de vlucht in de droom, getoonzet op de melodie van "O wüsst'ich doch den weiten Weg zurück, den weiten Weg ins Kinderland", afgesneden (451). Snijdt hij daarmee dan niet tegelijk de terugkeer van de cultuur in de moederschoot der kerk (zo had hij het in de 'Ethik' zich nog voorgesteld) af?

Mondigheid is volwassenheid - met alle gevolgen van dien. Als we horen hoezeer voor de Bonhoeffer van de brieven mondigheid lijden betekent, denken we onwillekeurig weer terug aan zijn uitleg van het Genesisverhaal. "Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz", lezen we nu in 'Widerstand und Ergebung', en we bevinden ons dan op het punt waar 'Schöpfung und Fall' de geschiedenis van Kaïn liet eindigen: bij de gekruisigde Christus (452). *De mondige wereld en de vervloekte akker: zij zijn één en dezelfde.* Want de mens leeft er op kosten van God - maar met zijn niet aflatende zegen (453). De duizeling die ons bij dit alles overvalt, het onvermogen de paradox van het "vor und mit Gott leben wir ohne Gott" op te lossen - wij erkennen het. Maar ook al zouden we er in slagen deze intuïtie in haar samenstellende delen uiteen te rafelen om vervolgens theologische bedenkingen te kunnen aanvoeren tegen deze (want dat is het in elk geval) fundering van de mondigheid in een 'theologia crucis' - maakt Bonhoeffer hier niet te snel van een christelijke nood een theologische deugd (454)? - , zij blijft intrigeren. En des te meer naarmate voor ons - Bonhoeffer stierf vier maanden voor Hirosjima en heeft de ware afmetingen van Auschwitz (beide produkten van de "technische Organisation" waarmee volgens hem de mens zijn mondigheid had verworven) nooit ervaren - de mondigheid in het lijden wordt opgezogen.

Maar laten we nog even bij Bonhoeffer zelf blijven. In een Godverlaten wereld wil hij immers blijven spreken van christelijk geloof. Hoe? Door de wijze waarop in zijn familietraditie is gereageerd op het wegvallen van de betekenis van kerk en christendom als factor in de burgerlijke cultuur te rehabiliteren, en er een voorbeeld in te zien voor een niet-religieuze vormgeving van het chris-

telijk geloof in een mondige wereld Want men beleefde er zijn religie zonder afbreuk te willen doen aan de eigen autonomie, in de hartstochtelijke bekentenis tot het Diesseitige Zoals alle burgers Maar door bovendien binnen de kring van het christelijk geloof te willen blíjven, voorkwam men ook dat de eigen "Selbstgenügsamkeit" (voor Bonhoeffer kenmerk van het burgerlijke) omsloeg in de "platte und banale Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Lasziven"; en dáárom voorziet Bonhoeffer dit woord - zelfgenoegzaamheid - hier ook van een vraagteken (455) Humaniteit betekende bij de Bonhoeffers zwijgen voor het geheim: ook bij hen had de burger weliswaar aan zichzelf genoeg (in de zin van: kwam het op hemzelf aan) maar dan in "tiefe Diesseitigkeit die voller Zucht ist" (456) Het verschil tussen 'Gebildete en bourgeois tussen Christophs en Ulrichs enerzijds en het slag mensen dat alleen maar geïnteresseerd is in hoe men zo succesvol mogelijk door het leven komt anderzijds (457), acht Bonhoeffer nog steeds van levensbelang voor de cultuur. Ook nu denkt hij het enkel te kunnen handhaven in christelijke vroomheid, waar de kennis van kruis en opstanding tegenwoordig is (458) Maar zij zal niet meer van de daken verkondigd kunnen worden, misschien niet eens meer vanaf een preekstoel In de gedachte van de Arkandisziplin' die Bonhoeffer in de laatste brieven expliciet ontwikkelt, drukt zich het eerherstel van het burgerlijke zoals Bonhoeffer het had leren kennen uit Evenals in zijn ouderlijk huis zal in de toekomst van heel de cultuur het christelijk geloof ondergedoken zijn werk moeten doen: meer dan gesproken over zal er worden gezwegen voor het geheim (459).

Maar niet enkel het op deze manier bidden , ook het 'gerechtigheid doen' had Bonhoeffer thuis ingeoefend Ook dit stukje burgerlijke traditie acht hij opopgeefbaar voor de komende gestalte van het christelijk geloof Het is nu als het "für-andere-Dasein Jesu" vanuit het christelijk geloof gerehabiliteerd - al wordt het nu uit het gezin genomen en in de kerk geplaatst (460) De sociale structuur die Bonhoeffer's theologie van het begin af aan heeft doortrokken (die van het plaatsbekledend pro me') wordt zo op seculiere wijze - precies zoals dat in huize Bonhoeffer ook gebeurde - weer in het centrum van haar aandacht geplaatst (461)

Zo blijft Bonhoeffer tot het einde toe de houding aannemen tegenover zijn traditie die we aan het begin hebben beschreven: noblesse oblige, maar dan burgerlijk (462) De burger voorbij? Ja, maar dan niet zonder hem

Tot in zijn laatste cel - in Flossenburg, waar hij op 9 april 1945 werd vermoord - droeg Bonhoeffer een band Goethe met zich mee Hij werd met Bonhoeffer's stoffelijk overschot verbrand (463)

Tenslotte komt het op mensen aan; maar dat zijn de mensen zoals ze nu eenmaal zijn

E P I L O O G

De burger is een blanke, europese, christelijke man
en heeft heel wat op zijn geweten;
dat moeten we de zwarte, de jood, de vrouw
maar vragen
En of hij zijn tijd gehad heeft?
Het lijkt er op, maar je kunt nooit weten:
de geschiedenis heeft bewoners,
die van geen wijken willen weten.
Laten we het beste dan maar van hem maken
Dat kan,
want de burger is meer:
hij is ook de man die het gesprek verkiest boven de vuist,
en vrijheid boven dwang;
die behalve het goede ook het schone kent,
en daar veel werk van maakt
Dat is Dietrich Bonhoeffer geweest: een burger op zijn best.
Dat spreekt voor Bonhoeffer
Maar ook een beetje voor de burger
Laten we dat maar tegen hem (en zijn wij dat niet?) zeggen:
hem met Bonhoeffer aan zijn woord houden;
hem tot zichzelf verplichten.
Hij zou er wat menselijker op kunnen worden
En zullen we de burger voorbij moeten?
Laten we dat dan burgerlijk doen, op de wijze van Bonhoeffer:
mondig, in de zin van verantwoordelijk

vgl 171/2.

NOTEN

DEEL I INLEIDING

HOOFDSTUK 1 DE THEOLOGIE EN BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER

(1) *Heinrich Ott*, Wirklichkeit und Glaube Erster Band, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, Zürich 1966.

(2) *idem*, 21.

(3) " nicht bloss eine Lösung der häufigen Probleme sondern eine Weisung für die Erfüllung unserer eigentliche wichtigen Aufgabe .." (*idem*, 22)

(4) *idem*, 58

(5) *idem*, 61

(6) *idem*.

(7) *idem*

(8) *idem*, 66v

(9) Concilium Internationaal tijdschrift voor theologie 15e jaargang, nr 5 (1979) 44-56

(10) *idem*, 54v

(11) Zie WEN 303vv (de brieven vanaf 30 4 44).

(12) *Gutiérrez* a.w 51 Voor een te optimistische inkleuring van het begrip 'mondigheid' bij Bonhoeffer zie III 7 3 3.

(13) *idem*, 50v

(14) WEN 27 (Nach Zehn Jahren', 1943)

(15) *Gutiérrez*, a.w 45v

(16) Dat kon men ook vroeger wel. Zie bijv *K H. Miskotte*, Om de waarheid te zeggen Opstellen over het kerkelijk belijden, Kampen 1971, 84vv; *A.A. van Ruler*, Religie en Politiek, Nijkerk 1945, 159vv; *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik, II/1, Zürich 1940, 156vv; *idem* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Hamburg 1975 (Zürich 1946), 73-80; *Paul Tillich*, Die religiöse Lage der Gegenwart in *idem*, Gesammelte Werke, Band X, Stuttgart 1968 (1926) passim; *H.C Touw*, De burgerlijkheid der kerk Amsterdam z.j (1938)

(17) *J B. Metz*, Jenseits bürgerlicher Religion; Reden über die Zukunft des Christentums München-Mainz 1980 (vgl. ook *idem* Glaube in Geschichte und Gesellschaft Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 29vv); resp *Edward Schillebeeckx*, Op zoek naar de heilswaarde van politieke vredespraxis, in: Tijdschrift voor Theologie, 1981, nr 3, 232-244, 243.

(18) *O Jager*, Theologie en geloof Analyse van een onbehagen in: Voortgang. Een bundel opstellen ter gelegenheid van het 125-jarig bestaan van de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken te Kampen, Kampen z j (1979), 128-151, 147; resp *G.Th. Rothuizen*, Scherven brengen geluk; het ethos van Prediker, Baarn 1983 30 (Vgl ook: *idem*, Primus usus legis. Studie over het burgerlijk gebruik van de wet, Kampen 1962, 206: "Het burgerlijk levensideaal - niet meer en niet minder - is de verdediging van overheidswege waard, in ieder geval de overdenking daarvan Wie het te vlug laat schieten roept het beest uit Openb 13 te voorschijn ").

(19) *H.M. Kuitert*, Zonder geloof vaart niemand wel Een plaatsbepaling van

christendom en kerk, Baarn 1974 68v

(20) *Dieter Schellong*, Bürgertum und christliche Religion: Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher, München 1975

(21) *C.W. Mönnich*, Vreemdelingen en bijwoners; hoofdlijnen uit de geschiedenis van het protestantisme, Baarn 1980, passim.

(22) *G.W Neven*, Theologisch vakmanschap. Hypothese over de methode van Noordman's theologie, in: Voortgang, Kampen z.j. (1979), 44-65, 50

(23) *Jan Bonsen*, Verworpenen der aarde en gods materialiteit, in: Politieke lezing van de bijbel, III Zeist 1981, 53-72, 61

(24) *Gerben Heitink*, Ademhalen in een academisch klimaat; over de beoefening van de theologie en het welzijn van haar beoefenaars, Kampen 1981, 23.

(25) Maar deed dat ook vroeger wel. Zie bijv *A.A. van Ruler*, Vragen door Bonhoeffer aan de orde gesteld (Ether-college NCRV 1967), in: *idem*, Theologisch Werk, deel V Nijkerk 1972, 171-187 186: "De waarden van het burgerlijke zitten hem, onder alle benauwenis, hoog "

(26) *Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, 42

(27) *idem*, 42, noot 14.

(28) *Metz*, Jenseits bürgerlicher Religion, 78.

(29) *Jan Bonsen*, Politieke lezing van de bijbel, een werkboek, Zeist 1978, 78 Vgl. voor dit thema: *Hans-Dirk van Hoogstraten*, Openbaringspositivisme voor en na Bonhoeffer en de politieke interpretatie van Barth's theologie, in: Tijdschrift voor Theologie, 20e jaargang, 1980, nr 1, 40-60.

(30) *Christian Gremmels/Hans Pfeifer*, Theologie und Biographie, Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983, 83vv.

(31) Zie *Eberhard Bethge*, Vorwort, in: WEN 5.

(32) *idem*, Vorwort, in: GS VI, 12

(33) *M.F.M. van den Berk*, Bonhoeffer, boeiend en geboeid; de theologie van Dietrich Bonhoeffer in het licht van zijn persoonlijkheid, Meppel 1974

(34) *Bethge*, Vorwort, in: GS VI, 12.

(35) Gedeelten waren al afgedrukt in: GS III, 478 - 512

(36) *P. Vanzan*, Bonhoeffer in Italien, in: FP, 206-211, 211, noot 7

(37) *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer Person und Werk in MWI, 7-26 12

(38) *Renate und Eberhard Bethge*, Einleitung, in: FT 7 - 20 8.

(39) Walther Killy, gecit. door *idem*, 10

(40) *Ruth Zerner*, Regression und Kreativität Ein Nachwort, in: FT 181-216, 212.

(41) SC 276.

(42) *Eberhard Bethge*, Vorwort, in: GS V 10.

(43) GS V, 183 ('Die Geschichte der systematische Theologie des 20. Jahrhunderts', 1931/32).

(44) Aldus een reisbericht (van de reis naar Zweden) van G. Lohmann, gecit door Bethge, DB 578.

Noten bij pag 5 - 10

(45) E 67.

(46) WEN 148 (8 11 43)

HOOFDSTUK 2 THEOLOGIE IN GESPREK

(1) *Hans-Georg Gadamer*, Wahrheit und Methode; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik; 2 Auflage durch einen Nachtrag erweitert, Tübingen 1965, 340-360

(2) *idem*, 340. Al te gemakkelijk spreekt Gadamer o.i over de continuïteit van de geschiedenis en al te minimaliserend over de plaats van het subject daarbinnen: "Das Individuum ist nur ein Flackern im geschlossenen Stromkreis des geschichtlichen Lebens" (a.w 261) Een mens kan immers neen zeggen tegen zijn traditie, en het verleden kan zich ook van hem vervreemden Zie *G.P Hartvelt*, Omgaan met het verleden; tussen ja-zeggers en nee-zeggers Kampen 1981 Hermeneutiek kan zo ook polemiek en ideologiekritiek inhouden, al is zij dat niet bij voorbaat *Peter Sloterdijk*, Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt am Main 1983, 44vv kan zo de ideologiekritiek verstaan als voortzetting van het mislukte gesprek met andere middelen

(3) *Gadamer*, a.w 340

(4) *idem*, 288

(5) *idem* 340

(6) *idem* 360

(7) WEN 305 (30 4 44)

(8) *idem* 414, resp 413, resp 415 (Entwurf einer Arbeit) *Eberhard Bethge*, Christologie und "Religionsloses Christentum" bei Dietrich Bonhoeffer, in: *idem*, Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer, München 1969 56-80, 59 noemt deze vraag de "Lebensfrage Bonhoeffers"

(9) *Gadamer*, a w. 251

(10) *idem* 275.

(11) *J B. Metz* in een interview met *Karl Derksen*, God weer een rol laten spelen, in: Wending. Maandblad voor evangelie, cultuur en samenleving, 1982/1, 41-48 42.

(12) *Gadamer*, a.w 252

(13) *idem*, 279

(14) *idem*

(15) *Per Frostin*, Materialismus, Ideologie Religion; die materialistische Religionskritik bei Karl Marx München 1978, 26, hanteert het "Generositätskriterium": "Gehe davon aus dass jeder Denker konsequent und vernünftig ist so dass die Deutungsalternative "Inkonsequenz" nur dann beansprucht werden kann wenn alle andere Alternativen sich als unmöglich erwiesen haben, weiter verteidigt zu werden "

(16) *Gadamer*, a w 260

(17) *idem*, 286

(18) *idem*

(19) *Ott*, a w 63.

Noten bij pag. 10 - 15.

(20) *Gadamer*, a.w 286

(21) *idem*, 290.

(22) Arnold Gehlen, gecit. door *Sloterdijk*, a.w 531.

(23) *Gadamer*, a.w. 290.

(24) *idem*, 287.

(25) GS I, 36 (brief van 27.10.1932) Dit ondanks het feit dat ook Sutz opgroeide "in einem geordneten, ruhigen bürgerlichen Milieu". Maar daar zal men (vader was vertegenwoordiger van een zijde-firma in Zürich en zoon Erwin was de eerste academicus in de familie) bij 'burgerlijk eerder aan 'bourgeois dan aan 'gebildet' hebben gedacht (Met dank aan Frau Sutz-Vogh voor haar brief van 18 11.1983)

(26) WEN 148 (18.11.43); resp SC 276.

(27) *Gadamer*, a.w 254.

(28) *idem*.

(29) *idem*, 289.

(30) *idem*, 282

(31) *Gadamer*, (a.w. 283) spreekt van een "grundsätzliche Suspension der eigenen Vorurteile"

(32) *idem*, 283 Vgl *idem*, 357.

DEEL II W A T I S B U R G E R L I J K ?

HOOFDSTUK 1 METHODISCHE OVERWEGINGEN

(1) *Stephan Strasser*, De burger voorbij Ethisch-politieke overwegingen Baarn 1981, 13, resp. *E. Nolte*, Was ist bürgerlich? Stuttgart 1981, 11v.

(2) "Hij is het die alle onrecht en de ongelijkheid in de wereld in stand houdt, uit zijn vuige eigenbelang! Weg met hem!" zo vervolgt *J. Huizinga* zijn opsomming in: Geschonden Wereld Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving. Haarlem 1945 (2e druk)

(3) *Iring Fetscher*, Het burgerdom (bourgeoisie, middle class): bijdrage tot de historisch-politieke semantiek van het begrip, in *Concilium*, 15e jaargang, nr. 5 (1979) 5-17, 10.

(4) *M. Riedel*, art Bürger, bourgeois, citoyen, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J Ritter/K Gründer, Basel 1980, Band I, s.v.. Vgl. ook *idem*, art. Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, in: Geschichtlicher Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. von O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart 1972, Band I, 672-725.

(5) *Norbert Elias*, Uber den Prozess der Zivilisation Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation Frankfurt am Main, 1980 (7e druk), 420 Vgl ook *idem* Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, 146.

(6) *Nolte*, a.w 16v

(7) Geciteerd door *Hans Jürgen Baden*, Rechtfertigung des Bürgers. Probleme

eines verkannten Standes, Frankfurt am Main. Berlin Wien 1977, 10v

(8) Zie I 1 , noot 16

(9) *idem*

(10) *idem*

(11) *H J Heering*, Burgerlijk is een woord voor het vuilnisvat geworden, in: Hervormd Nederland 12 6 1982, 22 (bespreking van Strasser, a.w)

(12) Vgl *Huizinga*, Geschonden Wereld, 158: "Voor den Griek was *polites* voor den Romein *civis* altijd een eeretitel gebleven."
W H. Riehl, Die bürgerliche Gesellschaft Stuttgart und Berlin 1907 (10e druk) 217 schrijft nog in 1851 (het jaar waarin de eerste druk verscheen), dat "uns heute noch die Begriffe des "Bürgerlichen" und des "Ehrbahren" als sehr nahe verwandt wohl gar als gleichbedeutend gelten "
En kan men het Communistisch Manifest van Marx en Engels, in 1848 geschreven met *Dieter en Karin Claessens* Kapitalismus als Kultur Entstehung und Grundlagen der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1979, 134 niet beschouwen als "das grösste je geschriebene Loblied über die Leistungen der Bourgeoisie "?

(13) *Baden*, a w 12

(14) *idem*, 21 resp 70

(15) *Huizinga*, Geschonden Wereld Zie ook *idem*, Nederland s Geestesmerk Leiden 1935 (Herziene Uitgave)

(16) *Jan Romein*, Historische lijnen en patronen Een keuze uit de essay's, Amsterdam 1976, 230

(17) *van Ruler*, Religie en Politiek 160v

(18) *K.H Miskotte*, Herstel van het moreel, in: In de Waagschaal, 1e jaargang 1945-1946, nr 11 nu opgenomen in: *idem* Verzameld Werk deel I Kampen 1982 78-83, 81v.

(19) *Strasser*, a w 160v

(20) *Annie Romein-Verschoor*, Drielandenpunt Essays Amsterdam 1975, 250

(21) *Menno ter Braak*, Carnaval der Burgers in: *idem*, Verzameld Werk deel 1 Amsterdam 1980 (2e druk) 1-158 (1934) 20

(22) *idem*, 20v

(23) Gecit door *Huizinga*, Nederland s Geestesmerk, 9v

(24) *P Hijmans* Over de fatale effecten van metonymisch woordgebruik, in: In de Waagschaal jaargang 11/13 (18 9 1982) 408-413 411

(25) *idem*.

(26) *Annie Romein-Verschoor*, a.w 250

(27) *Huizinga*, Nederland s Geestesmerk 10

(28) Aldus *H Achterhuis* in een bespr van Strasser a w : Wisselvallige beschouwingen over het begrip burgerlijkheid, in: de Volkskrant 27 3 1982

(29) *Werner Müller*, Bürgertum und Christentum in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft hrsg von Franz Böckle u a Freiburg Basel Wien 1982, Teilband 18 5-59 10: " der Begriff 'bürgerlicher Gesellschaft (..) beschreibt nämlich nicht nur historisch gegebene und sich entwi-

ckelnde Gesellschaftszustände sondern enthält auch *Normen*, die in solchen Zuständen zu realisieren sind."

(30) Vgl *J.M. de Jong*, KERYGMA Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van RUDOLF BULTMANN, Assen 1958, 14: "Men krijgt soms de indruk, dat de meest dringende problemen niet liggen op het terrein van een bepaalde wetenschap, doch tussen de zorgvuldig van elkaar onderscheiden wetenschappen, niet in de vakstudie van een onderdeel van de theologische wetenschap doch op het grensgebied - tevens het breukvlak - dat deze onderdelen van elkander scheidt "

(31) Vgl. *Martin Kitchen*, Fascisme, Baarn 1977, 9: "Als een theorie te beperkt is, wordt zij vrijwel tautologisch maar als zij te ruim is, heeft zij weinig heuristische waarde."

(32) Zie voor het volgende: *G. Mittelstädt*, art Lebensform, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J Ritter/K Gründer, Basel 1980, s v.

(33) *Elias* a.w II, 377 We zouden evengoed hebben kunnen verwijzen naar werk van A Gehlen en A. Portmann, die in navolging van Nietzsche s uitspraak over de mens als 'het nog niet vastgestelde dier' hun antropologische theorieën hebben ontwikkeld

(34) Zie voor deze dialectiek ook: *Peter L Berger/ Thomas Luckmann*, The Social Construction of Reality A Treatise in the Sociology of Knowledge, Norwich 1979 (1e druk: 1966)

(35) Met de omschrijving van burgerlijkheid als levensvorm staan we niet alleen. We wijzen op *Tillich*, a.w. 19; *Theodor Geiger*, Die Soziale Schichtung des deutschen Volkes Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage Stuttgart 1932, 131; *Georg Luckács*, Thomas Mann, in: *idem*, Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten, Neuwied-Berlin, 1964, 501-618, 506; *E.H. Maurer*, Der Spätbürger. Das Phänomen des Spätbürgers in soziologischer und geschichtlicher Perspektive und im Hinblick auf die allgemeine Situation der Gegenwart, Bern und München 1963, 9, 15, 19v; *Bernard Groethuysen*, Die Entstehung der bürgerlichen Welt - und Lebensanschauung in Frankreich Band II: Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum, Halle 1930, 5, 216; *Elias* a.w. I, 283v; *L Wiedeman*, art. Bürgertum, in: Evangelisches Sozial-lexikon hrsg. von Theodor Schober u.a , Stuttgart/Berlin 1980, s v. Tenslotte: ook Dietrich Bonhoeffer bevindt zich in ons gezelschap door te spreken van "die Stärke und zugleich die Schwäche unserer Lebensform" (WEN 326 ('Gedanken zum Tauftag) Vgl. III 7.3.2.).

(36) Vgl de titels: De burger voorbij; Der Spätbürger; Carnaval der Burgers; Der Bourgeois; Rechtfertigung des Bürgers

(37) Vgl *Annie Romein-Verschoor*, a.w. 247

(38) Zo verantwoordt *Werner Sombart*, Der Bourgeois Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen München und Leipzig, 1913 zijn titel (Vorwort).

(39) *Elias*, a.w I, XLIV

(40) *idem*, LXVIIv Op deze wijze wordt een tussenweg gezocht tussen een systeembenadering die de geschiedenis tot toestand reduceert, en een personalistische maatschappijvisie die de samenleving tot een theoretisch wassenbeeldenmuseum herleidt, waarbij de waarheidselementen in beide visies worden gehonoreerd (a w., XXII)

(41) Ook hier bevinden we ons in goed gezelschap wanneer we de burger als 'menstype' willen beschrijven. Zie bijv. *Groethuysen*, a.w. II, 4v, 7, 212-219. Ook hij wisselt voortdurend van perspectief door nu eens van "Lebensformen", die "schliesslich einen neuen Menschentypus bedingen", dan weer van "ein neuer Menschentypus" te spreken, "der (...) in der Durchführung von Lebensformen, die seinen wirtschaftlichen und sozialen Aufforderungen entsprechen, sich selbst zur Geltung bringt und die Gesellschaft nach dem ihm eigenen Grundsätzen ungestaltet." Daar waar hij beide gezichtspunten in één perspectief wil onderbrengen, kan hij tenslotte spreken van een "Lebenstypus" (a.w. 5, resp. 218, resp. 211).

(42) Vgl. *Werner Müller*, a.w. 41: "Das Bürgertum hat sich gegen die ständischen Ausschliessungen der alten Gesellschaft nicht als abgegrenzter Stand, sondern als *Typus des Menschen slechthin* durchgesetzt."

(43) *Elias*, a.w. LXIIvv. Vgl. de wijze waarop *Baden*, a.w. 14, van de burger als "unbeschädigte Gestalt, als geschlossenen Figur" wil spreken. *Sombart* (a.w. 260) kenschetst burger en niet-burger als "die beiden Grundtypen des Menschen überhaupt", terwijl *S.J. Popma*, Modern Levensgevoel, Aalten 1950 (2e druk), 75, de burger als "een menstype van elke eeuw" wil beschouwen. Ook *Maurer*, a.w. 57v, acht zijn 'Spätbürger' van alle tijden. *N. Berdiaeff*, De l'esprit bougeois, Neuchâtel 1949, 41, maakt het helemaal bont door te schrijven dat burgerlijkheid geen sociale of economische, noch een psychologische of ethische categorie genoemd kan worden, en te stellen: "... c'est une catégorie spirituelle, ontologique".

(44) *Strasser*, a.w. 15.

(45) *idem*, 19.

(46) Vgl. ook *Werner Müller*, a.w. 35v, die dezelfde weg volgt.

(47) *Max Weber*, Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher Erkenntniss, in: *idem*, Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Mit einer Einleitung von Eduard Baumgarten; herausgegeben und erläutert von Johannes Winckelmann, Fünfte, überarbeitete Auflage, Stuttgart 1973, 186-263, 235.

(48) *idem*, 232.

(49) *idem*, 228.

(50) *idem*, 234.

(51) *idem*, 238v.

(52) *idem*, 234.

(53) *idem*.

HOOFDSTUK 2 DE BURGER IN BEELD

(1) *Nolte*, a.w. 12.

(2) *idem*, 12v.

(3) *Riedel*, art. Bürger, Staatsbürger, Bürgertum: "Die Bürgergemeinschaft stand der Sphäre der Arbeit fremd, ja feindlich gegenüber."

(4) *Jürgen Habermas*, Strukturwandel der Offentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt und Neuwied, 1981 (12e druk; 1962), 16.

Noten bij pag. 24 - 27.

(5) *Riedel*, art. Bürger, bourgeois, citoyen.

(6) *Maurer*, a.w. 27.

(7) *Riedel*, art. Bürger, bourgeois, citoyen.

(8) *M. Derndarsky*, art. Bürgertum, in: Katholisches Soziallexikon, hrsg. von A. Klose u.a., Innsbruck/Graz/Wien/Köln, 1980 (2e druk), s.v..

(9) *Maurer*, a.w. 13.

(10) *Popma*, Modern Levensgevoel, 58; *Claessens*, a.w. 72; *Fetscher*, a.w. 5.

(11) *Maurer*, a.w. 13. Vgl. *Huizinga*, Geschonden Wereld, 157.

(12) *Werner Müller*, a.w. 17.

(13) art. Burger, in: De Grote Winkler Prins, Amsterdam 1967 (7e druk), s.v..

(14) *Huizinga*, Nederland's Geestesmerk, 10. Vgl. ook *Pieter Smits*, Kerk en stad; een godsdienst-sociologisch onderzoek met inbegrip van een religiografie van de industriestad Enschede, 's Gravenhage 1952, 46; *Strasser*, a.w. 35.

(15) *Riedel*, art. Bürger, bourgeois, citoyen.

(16) Voor de geschiedenis van deze beide begrippen in de filosofie van achtereenvolgens Rousseau, Hegel en Marx (waarbij tenslotte de citoyen als alibi van de bourgeois, en de bourgeois als slecht geweten van de citoyen wordt beschreven) is hier geen plaats. Zie daarvoor bijv. *Karl Löwith*, Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Stuttgart 1958 (4e druk), 255vv; *G. Manenschijn*, Eigenbelang en christelijk ethiek; rechtvaardigheid in een door belangen bepaalde samenleving, Baarn 1982, 53vv; *G.H. ter Schegget*, Theologie en ideologie; een aanzet tot verantwoordelijk theologiseren onder vervreemdende maatschappelijke verhoudingen, Baarn 1981, 76vv.

(17) Gecit. door *Riedel*, art. Bürger, bourgeois, citoyen.

(18) Voor de ontwikkeling van het begrip 'burgerlijk' in de 19e eeuw, zie *Peter Gay*, The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. Volume I. Education of the Senses, Oxford 1984, m.n. 17-45.

(19) *Fetscher*, a.w. 6.

(20) *Sombart*, a.w. 135.

(21) *Strasser*, a.w. 38.

(22) Vgl. *Karl Marx*, Het Kapitaal. Een kritische beschouwing over de economie. Deel I: Het productieproces van het kapitaal, Haarlem 1980, (11e druk) (vert. I. Lipschits), 35.

(23) *Ton Lemaire*, Over de waarde van kulturen. Een inleiding in de kultuurfilosofie; tussen europacentrisme en relativisme, Baarn 1976, 41v.

(24) *idem*.

(25) *Strasser*, a.w. 38

(26) Vgl. *Gerard Dekker*, Oude wijn in nieuwe zakken; over de christelijke godsdienst in de moderne samenleving, Baarn 1983, 24vv.

(27) *Erich Fromm*, De angst voor vrijheid, Utrecht 1972 (6e druk), 51.

(28) *Smits*, a.w. 46.

Noten bij pag. 27 - 31.

(29) *Claessens*, a.w. 58.

(30) Zie *Max Weber*, Die protestantische Ethik I. Ein Aufsatzsammlung. Herausgegeben von Johannes Winckelman, Gütersloh 1981 (6e druk; 1920), 12.

(31) *Idem*.

(32) *Idem*, 123. Vgl. Weber's 'Vorbemerkung', *Idem*, 9-19.

(33) Gecit. door *Löwith*, a.w. 259.

(34) *G.W.F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts,1821 (Sämtliche Werke, ed. H. Glockner, 7. Band, Canstatt 1964).

(35) *Habermas*, Strukturwandel der Offentlichkeit, 34.

(36) *Idem*, 42.

(37) *Idem*, 43.

(38) *Weber*, Die protestantische Ethik, 12.

(39) *Habermas*, Strukturwandel der Offentlichkeit, 65.

(40) Gecit. door Habermas, *Idem*, 62.

(41) *Idem*, 66.

(42) *Idem*, 70: "Humanität hat hier ihren genuinen Ort.".

(43) Gecit. door Habermas, *Idem*, 63.

(44) *Sloterdijk*, a.w. 136.

(45) *Habermas*, Strukturwandel der Offentlichkeit, 70vv.

(46) Zo ook bijv. Kant: "Die dazu - d.i. tot politiek beslissingsrecht, fdl - erforderliche Qualität ist, äusser der natürlichen (dass es kein Kind, kein Weib sei), die einzige dass er sein eigener Herr sei, mithin irgendein Eigentum habe (...) welches ihn ernähre." (Gecit. door Habermas, *Idem*, 135). Vgl. ook *Claessens*, a.w. 118; *Fetscher*, a.w. 14.

(47) Gecit. door *Klaus Vondung* (hrsg.), Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, Göttingen 1976, 43.

(48) *Wilhelm Mommsen*, Grösse und Versagen des deutschen Bürgertums. Ein Beitrag zur Geschichte der Jahre 1848/1849, Stuttgart 1949, 45.

(49) *Habermas*, Strukturwandel der Offentlichkeit, 110.

(50) Zie *Jan en Annie Romein*, De lage landen bij zee. Een geschiedenis van het Nederlandse volk, Amsterdam 1975, 284.

(51) *Idem*, 487.

(52) *Max Horkheimer*, Autorität und Familie, in: *idem*, Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze, Frankfurt am Main, 1968, 162-230, 206.

(53) In deze zin moet Schopenhauer's uitspraak: "Die bürgerliche Kultur beruht auf dem Dienstboten." verstaan worden (Gecit. door *Claessens* a.w. 148). Dat de burgerlijke vrouw daar op haar beurt niet altijd even gelukkig mee was, blijkt uit de 'Klavierterror' die de terreur van het huishoudelijk werk afloste (*Idem*).

(54) *Baden*, a.w. 27, 92.

(55) "Een klassenmaatschappij is daardoor gekenmerkt, dat de afzonderlijke personen niet krachtens wettelijke, maar uitsluitend krachtens economische verschillen in hun toestand tot bepaalde sociale groepen (klassen) behoren." (*Fetscher*, a.w. 7).

(56) *Weber*, Die protestantische Ethik, 18.

(57) *Karl Marx/Friedrich Engels*, Manifest der Kommunistische Partei, in: *Idem*, Werke, Band 4, Berlin 1972, 459-494, 462.

(58) Gecit. door *F. Kerstholt*, De traditie van klassieke klassenanalyse, in: Sociologische Gids, 1982/1, 40-59, 47.

(59) Gecit. door *Strasser*, a.w. 21v.

(60) Zo *A.P.M. Lucardie*, Het probleem van de nieuwe middenklasse in de marxistische sociologie, in: Sociologische Gids, 1982/2, 129-146.

(61) Deze veronderstelling probeert *Per Frostin* in zijn a.w. te bewijzen.

(62) *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft; Grundriss der verstehende Soziologie; 5. rev. Aufl. besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1972, 532.

(63) *Kerstholt*, a.w. 49.

(64) *Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, 179.

(65) Vgl. *Hansjoachim Henning*, Das Westdeutsche Bürgertum in der Epoche der Hochindustrialisierung 1860-1914. Soziales Verhalten und soziale Strukturen. Teil I: Das Bildungsbürgertum in den Preussischen Westprovinzen, Wiesbaden 1972, 7.

(66) *Claessens*, a.w. 72v. onderscheiden zo 'Besitz-', 'Leistungs-' en 'Bildungsbürgertum'.

(67) *Elias*, a.w. II, 319.

(68) *Idem*, 319v.

(69) *Idem*, I, 102-106.

(70) *Idem*, 173v.

(71) *Idem*, 324, noot 77; vgl. ook *Idem*, II, 329.

(72) *Idem*, I, 186, 259v.

(73) *Idem*, II, 330.

(74) *Idem*, 335.

(75) Gecit. door *Sombart*, a.w. 136.

(76) *P.J.Bouman*, gecit. door *Popma*, Modern Levensgevoel, 44. Vgl. ook het vers van *A. Roland Holst*:
Burgers
Zij zijn behoedzaam en hun wet verstoot
elk vrij mens naar de cel of naar de goot
Zij blijven, achter ook hun grootscheeps doen
zuinig, en voor het leven als de dood.
(*Idem*, In ballingschap. Keuze uit eigen werk, Amsterdam 1977 (5e druk), 224).

(77) *Groethuysen*, a.w. II, 20.

(78) *Ernst Bloch*, Erbschaft dieser Zeit. erw. Ausgabe, Frankfurt am Main

1962, 392.

(79) *Baden*, a.w. 26vv.; vgl. *Smits*, a.w. 57vv.

(80) *Popma*, Modern Levensgevoel, 46.

(81) *Jan Romein*, Op het breukvlak van twee eeuwen, Amsterdam 1976 (2e druk), 847.

(82) *Elias*, a.w. II, 330.

(83) *Idem*, 331.

(84) *Maurer*, a.w. 54.

(85) *Idem*, 54v.

(86) *Idem*, Vgl. ook *Elias*, a.w. II, 330.

(87) Zie *J.M.W. van Ussel*, Geschiedenis van het sexuele probleem, Meppel 1970 (3e druk), 230.

(88) *Groethuysen*, a.w. II, 8.

(89) *Riehl*, a.w. XI.

(90) *Groethuysen*, a.w. II, 196.

(91) *Metz*, Jenseits bürgerlicher Religion, 52.

(92) Gesit. door *Claessens*, a.w. 85.

(93) *ter Schegget*, a.w. 146.

(94) Vgl. *Reinhard Kühnl*, Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus-Faschismus, Reinbek bei Hamburg 1971, 42.

(95) *R.F. Beerling*, Crisis van den mensch. Beschouwingen over de existentiephilosophie, Haarlem 1938, 60.

(96) *Groethuysen*, a.w. I (: Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung, Halle 1927), X v.

(97) *Idem*, 123.

(98) *Strasser*, a.w. 61 v.

(99) Vgl. *Friedrich Nietzsche*, Werke in drei Bände (hrsg. von Karl Schlechta), München 1966, I, 771:"Man scheue nicht, den Weg zu einer Tugend zu gehen, selbst wenn man deutlich einsieht, dass nichts als Egoismus (...) die dazu treibende Motive sind." (Menschliches, Allzumenschliches). Vgl. daarmee *Max Horkheimer*, Traditionelle und kritische Theorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang 6 (1937), München 1980 (reprint), 245-294:"Die Schätzung eines lauteren Charakters, das Stehen zum gegebenen Wort, die Selbständigkeit des Urteils usw. ergeben sich aus einer Gesellschaft relativ unabhängiger Wirtschaftssubjekte, die durch Kontrakte miteinander in Verbindung treten."

(100) *Groethuysen*, a.w. II, 210.

(101) Maar ook nu wordt hij nog zo vanuit het christelijk geloof getekend, bijv. wanneer Dieter Schellong de vraag stelt "ob nicht das bürgerliche selbstzweckliche Bedürfnissubjekt als eine Säkularisierung des christlichen heilsegoïstischen Individuums angesehen werden darf." (*Schellong*, Bürgertum und christliche Religion, 26).

(102) *Groethuysen*, a.w. II, 188. Vgl. *Maurer*, a.w. 49.

(103) Th. Hobbes verwoordt deze opvatting het eerst in zijn natuurrechtleer (*Riedel*, art. Bürger, bourgeois, citoyen).

(104) Vgl. *Maurer*, a.w. 141vv.

(105) *Immanuel Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1978 (4e druk), 51.

(106) *Idem*, 61.

(107) *Idem*.

(108) *C. Rijnsdorp*, In het spanningsveld van de Geest, Kampen 1968, 44v.

(109) Max Horkheimer, gecit. door *Habermas*, Strukturwandel der Offentlichkeit, 309, noot 48.

(110) *Walter Benjamin*, Kommentar zu Briefen aus dem bürgerlichen Jahrhundert, in: *Idem*, Illuminationen, Frankfurt am Main 1977, 264-276, 267.

(111) Zie *Wolfgang Huber/Heinz-Eduard Tödt*, Menschenrechte; Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977, 138v., over het burgerlijk bezitsindividualisme: in de theorie ervan "kann man bereits (...) jene Struktur erkennen, die für die Menschenrechte grundlegend ist: dass nicht der ganze Mensch sich in seine vertraglichen Bedingungen hineingibt, sondern als ein 'freies Individuum' sich bewusst unterscheidet von begrenzten Leistungen (...) die ihm äusserlich bleiben. Niemand hat daher einen Anspruch auf den Kern der Person. Er ist kein veräusserliches Eigentum." Vgl. *Idem*, 14vv.

(112) *Groethuysen*, a.w. II, 101.

(113) *Idem*, I, 7-27.

(114) "De burger leeft niet door en uit het geloof, hij heeft één eigenschap meer dan de anderen, zijn geloof (...) .Die éne eigenschap meer geeft één veiligheid meer." (*Popma*, Modern Levensgevoel, 52).

(115) *C.W. Mönnich*, a.w. 61, 159, 269, 285, 289.

(116) *Miskotte*, Om de waarheid te zeggen, 85.

(117) *Neven*, a.w. 51.

(118) *Weber*, Die protestantische Ethik, 122.

(119) *Ernst Lange*, Chancen des Alltags. Uberlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter Cornehl, München 1984, 35vv.

(120) *Groethuysen*, a.w. I, XII.

(121) *Miskotte*, Om de waarheid te zeggen, 85.

(122) *S.J. Popma*, art. Burger, burgerlijk, burgerlijkheid, in: Christelijke Encyclopedie, F.W. Grosheide/G.P. van Itterzon (red.), 1956 (2e druk), deel II, s.v.

(123) Zo *Groethuysen*, a.w. I, 48: "So ist der Unglaube unzerrtrennlich verbunden mit der Idee des Bürgers selbst;" (Vgl. *Idem*, II, 212, 218). Heeft hij niet teveel door de *franse* burger zijn oordeel laten bepalen?

(124) *P.J. Bouman*, Cultuurgeschiedenis van de twintigste eeuw, Utrecht-

Antwerpen, 1964, 21.

(125) *Riehl*, a.w. 199.

(126) *Henning*, a.w. 64.

(127) *Guy Palmade*, (hrsg.). Das bürgerliche Zeitalter, Frankfurt am Main, 1977 (Fischer Weltgeschichte Band 27), 317.

(128) *Romein*, Op het breukvlak van twee eeuwen, 302.

(129) *Idem*, 46.

(130) *Erich Fromm*, De gezonde samenleving. Psychopathologie van democratie en kapitalisme, Utrecht 1972 (4e druk), 81.

(131) Zo *Schellong*, Bürgertum und christliche Religion, 81, over de 19e eeuw waarin zich "das bürgerliche Prinzip in seiner Nacktheit" doorzet.

(132) *Romein*, Historische lijnen en patronen, 359.

(133) *Maurer*, a.w. 146. Vgl. *Idem*, 191: "Das Bürgertum wurde zwar Nutzniesser der industriellen Revolution des 19. Jahrhundert- gleichzeitig aber auch Vollstrecker der damit einsetzenden grossen gesellschaftlichen Umwälzung, die seinen eigenen Niedergang und sein Ende bedeutet."

(134) *Sombart*, a.w. 195vv.

(135) *Idem*, 217vv. Vgl. *Fritz K. Ringer*, The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933, Cambridge Massachusetts 1969, 158: "Particulary Sombart's portrait of high capitalism was saturated with the cultivated man's horror of commerce.";*Weber*, Die protestantische Ethik, 81, noot 18, noemt 'Der Bourgeois' dan ook als "weitaus schwächsten seiner grösseren Werke."

(136) *Jan en Annie Romein*, De lage landen bij zee, 479vv.

(137) *Kühnl*, Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus-Faschismus, 54.

(138) *Romein*, Historische lijnen en patronen, 234.

(139) Gecit. door *Romein*, Op het breukvlak van twee eeuwen, 854.

(140) *Marx/Engels* spreken van "der erzwungenen Familienlosigkeit der Proletarier" in: Manifest der Kommunistische Partei, 478. Vgl. ook vv.: "Die bürgerliche Redensarten über Familie und Erziehung, über das traute Verhältnis von Eltern und Kindern werden um so ekelhafter für die Proletarier zerrissen und die Kinder in einfache Handelsartikel und Arbeitsinstrumente verwandelt werden."

(141) *Bouman*, Cultuurgeschiedenis van de twintigste eeuw, 23.

(142) Zie *J.H. van den Berg*, Leven in meervoud. Een metabletisch onderzoek, Nijkerk 1967 (5e druk).

(143) "Fin de siècle. Die term moet wel gemunt zijn door iemand met een ongemeen fijn dialectisch aanvoelingsvermogen, zowel van toestand als van taal. Want heeft zij naast de ondergangsklank niet tegelijk die van het hoogstbereikte dat nu bereikt is? Het is alsof die wereld stilstaat, onzeker of haar baan nog meer omhoog dan alweer omlaag zal gaan: een epoche in de ware zin des woords: fin de siècle, punt van omslag." (*Romein*, Op het

breukvlak van twee eeuwen, 42v.).

(144) Zie *Helmuth Plessner*, Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Frankfurt am Main 1974 (1959), 11. Vgl. *Georg Lukács*, Die Zerstörung der Vernunft (2e druk, 1964) in: *Idem*, Werke, Band 9, Neuwied-Berlin 1974.

(145) *Riehl*, a.w. 212.

(146) *Lukács*, Die Zerstörung der Vernunft, 39.

(147) *Heinrich Heine*, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland (1834) in: *Idem*, Sämtliche Schriften. Herausgegeben von Klaus Briegleb, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1981, 505-641, 594, resp. 639.

(148) *Karl Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: *Karl Marx/Friedrich Engels*, Werke Band 1, Berlin 1974, 201-337, 385vv.

(149) *Elias*, a.w. I, 21.

(150) *Idem*, 32.

(151) *Idem*, 22.

(152) *Thomas Mann*, Leiden und Grösse Richard Wagners, in: *Idem*, Ausgewählte Essays in drei Bänden. Ausgewählt, eingeleitet und erläutert von Hermann Kurzke, Band 3 (Schriften über Musik und Philosophie), Frankfurt am Main, 1978, 64-115, 108.

(153) *Hans Weil*, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips,Bonn 1967 (2e druk), IX.

(154) *Idem*, 38, resp. 238v.

(155) *Idem*, 6, 15, 27, 46, 49, 80vv., 95, 132v., 135.

(156) *Idem*, 80.

(157) *Idem*, 135. Vgl. *Idem*, 71v., 82v., 143.

(158) *Idem*, 117. Vgl. *Idem*, 120, 194. Niet alleen de liefde, ook de vriendschap behoorde daarin gecultiveerd te worden (*Idem*, 104, resp. 107). Ook Bethge behoorde tot Bonhoeffer's 'Bildung'!

(159) *Idem*, 68.

(160) *Idem*, 157.

(161) *Idem*, 260. Vgl. *Idem*, 171.

(162) Vgl. *H.J. Baden*, a.w. 44: "... wir bezeichnen einen Menschen als gebildet, wenn er das menschliche Urbild bewahrt und es (bis zu einem gewissen Grad) transparant werden lässt."-"Der Gebildete ist also ein Spiegel dieses Urbildes; wir erwarten von ihm eine gewisse menschliche Vollständigkeit, eine Harmonie und Geschlossenheit." Vgl. ook *Idem*, 45-50, over de 'Gebildete' als belichaming van "das Ganze".

(163) *J.W. von Goethe*, Wilhelm Meisters Lehrjahre (1786), Halle a.S. z.j., 179.

(164) *Idem*, 246v.

(165) *Idem*, 248: "...auf den Brettern erscheint der gebildete Mensch

so gut persönlich in seinem Glanz, als in den obern Klassen."

(166) *Goethe*, Werther, gecit. door *Weil*, a.w. 255.

(167) Vgl. *Geiger*, a.w. 100: "Die Zeiten sind vorüber, als öffentliche Meinungen im wesentlichen in und vom Stand der Gebildeten gemacht wurden; vorüber die Zeit, in der dieser Stand repräsentativ für die Kultur seines Volkes war. Wenn *ein* Element der Gesellschaft des vorigen Jahrhunderts darüber klagen kann, dass er seines Ranges und seiner Bedeutung im sozialem Gesamtgefüge verlustig gegangen sei, so ist es der Stand der Gebildeten...".

HOOFDSTUK 3 EXCURS BIJVOORBEELD THOMAS MANN

(1) Dit hoofdstuk is geschreven door een dilettant en amateur, in de gewone zin van het woord, maar ook in de eigenlijke betekenis van: liefhebber.

(2) *Georg Lukács*, Thomas Mann, 508.

(3) *Idem*, 505.

(4) *Idem*, 506, Vgl. *Idem*, 509.

(5) *Idem*, 507. Vgl. *Eike Middell*, Thomas Mann. Versuch einer Einführung in Leben und Werk, Leipzig 1975, 311; *Vondung* (hrsg.), Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, 18.

(6) Gecit. door *Middell*, a.w. 9. Evenzo *Klaus Schröter*, Thomas Mann; in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1964, 134.

(7) *Thomas Mann*, Briefwechsel mit Bonn, in: *Idem*, Essays Band 2. Politische Reden und Schriften. Ausgewählt, eingeleitet und erläutert von Hermann Kurzke, Frankfurt am Main 1977, 178-184, 179. Dezelfde zin had Mann reeds in 1933 aan Albert Einstein geschreven (zie *Schröter*, a.w. 111).

(8) *Middell*, a.w. 265.

(9) *Schröter*, a.w. 145.

(10) *Viktor Mann*, Wir waren fünf. Bildnis der Familie Mann, Frankfurt am Main 1976 (Konstanz 1949), 13: "Unser Vater bedeutete ohne Zweifel den Höhepunkt der Mannschen hochbürgerlichen Periode ...".

(11) Vgl. *Idem*, 12: "Die Würde einer zweihundertjährige Tradition, eine weit über dem Durchschnitt liegende Bildung, Geschmack, reger Geist, und ein gleichzeitig noble wie höchst liberale Art gaben seiner wirtschaftlicher Tüchtigkeit des Air des 'königlichen Kaufmannes'...".

(12) Dat zij het met toewijding deed, verdient aparte vermelding in dit milieu van 'Klavierterror'. Vgl. *Thomas Mann*, Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkuhn erzählt von einem Freunde, Frankfurt am Main 1971 (1947), 5: "Klavierstudien? Ich weiss nicht, es klingt so nach "höhere Töchter"."

(13) *Middell*, a.w. 36

(14) zie noot 10.

(15) *Viktor Mann*, a.w. 13.

Noten bij pag. 50 - 52.

(16) *Schröter*, a.w. 28; *Middell*, a.w. 40.

(17) *Schröter*, a.w. 28.

(18) *Idem*, 26.

(19) Zelfs na zijn huwelijkssluiting blijft hij nog jarenlang van een toelage van zijn schoonvader afhankelijk (Zie *Schröter*, a.w. 77).

(20) Heinrich Mann gebruikt dit gegeven later in zijn roman 'Der Untertan'.

(21) Gecit. door *Middell*, a.w. 52. Evenzo: *Arnold Bauer*, Thomas Mann und die Krise der bürgerlichen Kultur, Berlin 1946, 19.

(22) *Middell*, a.w. 58; *Bauer*, a.w. 24.

(23) *Middell*, a.w. 67.

(24) *Idem*, 57.

(25) *Idem*, 54v.

(26) Vgl. *Bauer*, a.w. 20.

(27) *Middell*, a.w. 50.

(28) Vgl. III.7.2.2.

(29) Over Mann's bijdragen aan het 'pangermanomane' blad 'Das Zwanzigste Jahrhundert', schrijft *Schröter*, a.w. 40: "Das hört sich an wie eine Kopie jung-kaiserlicher Reden-und es mag einer sein."

(30) Vgl. *Schröter*, a.w. 45, over Mann's 'afwachten' van het succes.

(31) *Middell*, a.w. 66.

(32) *Idem*.

(33) *Idem*, 50.

(34) Gecit. door Middell, *Idem*, 16.

(35) *Idem*, 30v. Vgl. *Katia Mann*, Herinneringen aan de tovenaar (vert. van: Meine ungeschriebene Menoiren), Amsterdam 1975, 158: "Hij heeft eigenlijk nooit in verdrietige afscheidsstemming gepraat over het burgerlijk tijdperk."

(36) Vgl. *Bauer*, a.w. 10, die spreekt over "eine Gesamtaussicht des 'Zeitgeistes', das Seelenpanorama eines Jahrhunderts"; en *Middell*, a.w. 78, die het heeft over "ein Stück Seelengeschichte des deutschen Bürgertums".

(37) Vgl. *Bauer*, a.w. 12.

(38) Gecit. door *Middell*, a.w. 330.

(39) *Thomas Mann*, Buddenbrooks. Verfall einer Familie, Frankfurt am Main 1966, 23.

(40) *Idem*, 80.

(41) *Idem*, 23.

(42) Christian Buddenbrook tegen zijn broer Thomas: "...das Gleichgewicht, das ist dir das Wichtigste." (*Idem*, 492). Voor deze dubbele bedreiging vgl. ook *Lukács*, Thomas Mann, 512.

(43) Buddenbrooks, 534.

(44) *Idem*, 249.

Noten bij pag. 52 - 54.

(45) *Idem*, 399.

(46) *Idem*.

(47) *Idem*, 402.

(48) *Idem*, 347v.

(49) *Idem*, 123. Vgl. *Idem*, 133.

(50) De student Morten tegen Tony Buddenbrook: "Sie haben Sympathie für die Adligen ... Soll ich ihnen sagen warum? Weil sie selbst eine Adlige sind!" (*Idem*, 116; vgl. *Idem*, 328).

(51) Zie de tekening van Hermann Hagenström, *Idem*, 347.

(52) *Idem*, 227.

(53) *Idem*, 493.

(54) *Idem*, 523.

(55) *Idem*, 559.

(56) "Nein, dem Höchsten und letzten gegenüber gab es keinen Beistand von aussen, keine Vermittlung, Absolution, Beträubung und Tröstung! Ganz einsam, selbständig und aus eigener Kraft musste man in heisser und emsiger Arbeit, ehe es zu spät war, das Rätsel entwirren und sie sich klare Bereitschaft erringen, oder in Verzweiflung dahinfahren...." (*Idem*, 555). Vgl. III.2.5.3. en *Mönnich*, a.w. passim.

(57) *Idem*, 562.

(58) *Idem*, 559.

(59) *Idem*, 445.

(60) "Heraufgewachsen in der Luft eines kriegerisch siegreichen und verjungten Vaterlandes, hüldigte man Sitten von rauher Männlichkeit." (*Idem*, 612).

(61) *Idem*, 615.

(62) Over het conflict tussen de in het huwelijk verburgerlijkte sexualiteit en de homo-erotiek bij Thomas Mann, zie *Bauer*, a.w. 96vv. Over Mann's homosexualiteit, vgl. *Simona en Ulke Brolsma*, De dagboeken van Thomas Mann, in: MAATSTAF, 1983, nr. 9. 1-15, 3 en 9.

(63) Vgl. *Schröter*, a.w. 75.

(64) Gecit. door Schröter, *Idem*, 128.

(65) *Idem*, 62.

(66) Vgl. *Thomas Mann*, Betrachtungen eines Unpolitischen, Berlin 1918, 595: "Die Kunst - ist sie nicht immer eine Kritik des Lebens, ausgeübt durch einen kleinen Hanno?".

(67) Gecit. door Mann, *Idem*, 70.

(68) *Idem*.

(69) Vgl. *Thomas Mann*, Lübeck als geistige Lebensform (1926): "...das Ethische ist recht eigentlich Lebensbürgerlichkeit, der Sinn für Lebenspflichten, ohne den überhaupt der Trieb zur Leistung, zum positiven Beitrag an das Leben und die Entwicklung fehlt; das, was ein Künstler anhält, die Kunst nicht als einen absoluten Dispens vom Menschlichen aufzufassen, ein Haus, eine Familie zu

gründen, seinem geistigen Leben, das oft abenteuerlich genug sein mag, eine feste, würdige, ich finde nur das Wort: *bürgerliche* Grundlage zu bilden. Wenn ich in diesem Stile handelte und lebte, so ist gar kein Zweifel, dass das Beispiel meines Vaters bestimmend mitwirkte." (Gecit. door *Bauer*, a.w. 13v).

(70) Betrachtungen eines Unpolitischen, 105. (71) *Idem*, 109.

(72) Vgl. *Idem*, 108: " Der harte Bürger: das ist der Bourgeois."

(73) *Idem*: "Emanzipation und Ausbeutung; Macht, Macht, Macht!"

(74) *Idem*, 107.

(75) "Fruchtbare Schwierigkeit der Mitte, du bist Freiheit und Vorbehalt.", schreef Mann (gecit. door *Bauer*, a.w. 124). Vgl. het citaat bij *Middell*, a.w. 13: "Ich bin ein Mensch des Gleichgewichts. Ich lehne mich instinktiv nach links, wenn der Kahn rechts zu kentern droht,-und umgekehrt."

(76) In het voorwoord van 'Von Deutscher Republik' (1922) schrijft hij: "Dieser republikanische Zuspruch setzt die Linie der 'Betrachtungen' genau und ohne Bruch ins heutige fort, und seine Gesinnung is unverwechselt, unverleugnet die jenes Buches: die jenige deutscher Menschlichkeit." (*Thomas Mann*, Von Deutscher Republik, in: *Idem*, Essays Band 2, 59-63, 60).

(77) Vgl. III.6.3..

(78) Betrachtungen eines Unpolitischen, 72.

(79) *Idem*, 71.

(80) Hoewel men het problematische van deze verbindtenis niet moet onderschatten: "Bürgerliches Künstlertum, ein verwirklichste Paradoxon, ein Paradoxon immerhin..." (*Idem*, 75).

(81) *Thomas Mann*, Mass und Wert (Vorwort zum ersten Jahrgang) (1937), in: *Idem*, Essays Band 2, 85-196, 186.

(82) *Thomas Mann*, Der Künstler und die Gesellschaft (1952), in: *Idem*, 326-336, 326.

(83) *Thomas Mann*, Literatur und Hitler (1934), in: *Idem*, 157-161, 158.

(84) Gecit. door *Middell*, a.w. 95. Vgl. Betrachtungen eines Unpolitischen, 78.

(85) *Middell*, a.w. 74.

(86) *Lukács*, Thomas Mann, 592.

(87) Betrachtungen eines Unpolitischen, 596.

(88) Vgl. *Idem*, 592: "Ironie aber ist immer Ironie nach beiden Seiten hin; sie richtet sich gegen das Leben sowohl wie gegen den Geist."

(89) *Idem*', 587.

(90) Vgl. *Idem*, 605 (aansluitend op Wagner): "...-aller deutscher Geist war konservativ von je und wird es bleiben ...".

(91) *Thomas Mann*, Kultur und Sozialismus (1928), in: *Idem*, Essays Band 2, 94-102, 95. Vgl. ook *Lukács*, Thomas Mann, 520.

(92) Zie II.2.7., noot 152.

(93) *Hermann Kurzke*, Einleitung, in: Thomas Mann, Essays Band 2, 7-22, 7.

(94) Kultur und Sozialismus. 98; evenzo in zijn 'Rede vor Arbeitern in Wien' (1932), in: *Idem*, Essays Band 2, 129-144.

(95) Kultur und Sozialismus, 98v.; *Idem*, Rede vor Arbeitern in Wien, 131.

(96) Betrachtungen eines Unpolitischen, 74. Vgl. *Idem*, 79: "Denn die deutsche Humanität widerstrebt der Politisierung von Grund aus...".

(97) *Thomas Mann*, Gedanken im Kriege (1914), in: *Idem*, Essays Band 2, 23-37, 27.

(98) Vgl. *Bauer*, a.w. 54; *Middell*, a.w. 134.

(99) Kultur und Sozialismus, 96.

(100) *Idem*, 97.

(101) *Lukács*, Thomas Mann, 21.

(102) *Middell*, a.w. 142.

(103) Von Deutscher Republik, 65.

(104) Zodat Kurzke over de 'Betrachtungen eines Unpolitischen' spreken kan als "eine glanzvolle Formulierung konservativer Humanität" (Einleitung Essays Band 2, 9), en Thomas Mann zelf zijn haaks op de politieke gezindheid van de 'Betrachtungen' staand pleidooi voor de democratie op precies hetzelfde begrip terugvoert: "... ich sehe wohl, dass, was Whitman 'Demokratie' nennt, nichts anderes ist, als was wir, altmodischer, 'Humanität' nennen." (Gecit. door *Middell*, a.w. 142; vgl. Von Deutscher Republik, 77).

(105) Het hoofdstuk 'Bürgerlichkeit' uit de 'Betrachtungen eines Unpolitischen' is nagenoeg geheel aan hen gewijd.

(106) Von Deutscher Republik, 92.

(107) Gecit. door *Bauer*, a.w. 79.

(108) *Schröter*, a.w. 66v.

(109) Gecit. door *Middell*, a.w. 66.

(110) *Idem*, 10.

(111) Aldus *Middell*, a.w. 214.

(112) Gecit. door *Schröter*, a.w. 72. Vgl. ook: Von Deutscher Republik, 65: "Ich bin kein Goethe; aber ein wenig, irgendwie, von weither, bin ich, mit Adalbert Stifter zu reden, "von seiner Familie"."

(113) Opgenomen in: *Thomas Mann*, Essays Band 1. Ausgewählte Schriften zur Literatur. Begenungen mit Dichtern und Dichtung. In Zusammenarbeit mit Hunter Hannum herausgegeben von Michael Mann, Frankfurt am Main 1977, 216-244.

(114) *Idem*, 243.

(115) *Idem*, 243v.

(116) "Im technisch-rationelen Utopismus geht das Bürgerliche in Weltgemeinschaftlichkeit (...) über." (*Idem*,243).

(117) *Idem*, 245.

(118) *Idem*, 241.

(119) Gecit. door Mann, *Idem*, 244.

Noten bij pag. 59 - 61.

(120) *Thomas Mann*, Deutschland und die Deutschen (1945), in: *Idem*, Essays Band 2, 281-298, 292.

(121) Vgl. Mass und Wert (Vorwort zum ersten Jahrgang), 190.

(122) Over de cultuurhistorische achtergronden in de roman, zie m.n.: Deutschland und die Deutschen.

(123) Vgl. noot 96.

(124) Mass und Wert (Vorwort zum ersten Jahrgang), 190.

(125) *Idem*.

(126) Gecit. door *Schröter*, a.w. 155.

(127) Om nog een paar niet genoemde te vermelden: 'Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft' (1930); 'Achtung Europa!' (1935), en 'Das Problem der Freiheit' (1939). De titels spreken voor zich.

(128) *Thomas Mann*, Achtung Europa! (1935), in: *Idem*, Essays Band 2, 162-172, 172.

(129) Vgl. *Thomas Mann*, Vom kommenden Sieg der Demokratie (1938), in: *Idem*, Essays Band 2, 197-221, 207: "Wenn Aristokratie wirklich und immer 'Herrschaft der Guten,der Besten' bedeutete, dann wäre sie das wünschenswerte, weil sie genau das wäre, was wir unter Demokratie verstehen."

(130) Vgl. *Lukács*, Thomas Mann, 589v,

(131) Vgl. *Hermann Kurzke*, Einleitung, in: Essays Band 2, 19v.: "Ein gewisser Dilettantismus des politischen Theoretikers Thomas Mann liegt also auf der Hand (...) er dachte und empfand so lange im Stil eines Buches, bis ein anderes seine Einfluss auf ihn ausübte."

(132) Vgl. *Middell*, a.w. 235: "Thomas Mann's Argumente stammen vorwiegend aus dem Politisch-Moralischen, weniger aus dem Historisch-Politischen." Vgl. WEN 16vv. ('Nach Zehn Jahren', 1943).

(133) Vgl. *Lukács*, Thomas Mann , 526vv.

(134) Gecit. door *Middell*, a.w. 179.

(135) Vgl. II.2.7.

(136) Achtung Europa!, 163.

(137) *Idem*, 164.

(138) *Idem*, 166. Mann (en niet alleen hij: Bonhoeffer zal dat ook doen (zie III.6) spreekt hier in het verlengde van *José Ortega y Gasset*, La Rebelion de las Masas (1930; vert. De Opstand der Horden, 's Gravenhage 1933).

(139) *Idem*, 170.

(140) *Idem*.

(141) Zie aantekening 187 van Kurzke, bij: Mass und Wert (Vorwort zum ersten Jahrgang), in: Essays Band 2, 362.

(142) Rede vor Arbeitern in Wien, 139.

(143) Een soortgelijke conservatieve fascisme-kritiek leverde: *Hermann Rauschning*, Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich, Zürich/New York 1938. We komen er op terug in III.5.1. en III.6.1.

Noten bij pag. 61 - 65.

(144) Vom kommenden Sieg der Demokratie, 220. Vgl. ook de wijze waarop *Menno ter Braak* in 1937 erkent "dat ik een Christen ben, een erfgenaam...", en: "Er is geen algemene menselijke waardigheid buiten het christelijke Europa om..." (Van Oude en Nieuwe Christenen, 278, in: *Idem*, Verzameld Werk, deel 3, Amsterdam 1980 (2e druk), 193- 378.

(145) *Thomas Mann*, Das Problem der Freiheit (1939) in: *Idem*, Essays Band 2, 228-244,241.

(146) Vgl. III.6.4.2.

(147) Das Problem der Freiheit, 235.

(148) *Thomas Mann*, Schicksal und Aufgabe (1944), in: *Idem*, Essays Band 2, 245-261, 245.

(149) Das Problem der Freiheit, 234.

(150) Mass und Wert (Vorwort zum ersten Jahrgang), 192. Vgl. eveneens Schicksal und Aufgabe, 261, en Doktor Faust, 273.

(151) Schicksal und Aufgabe, 247. Vgl. III.7.2.5.

(152) *Middell*, a.w. 209.

(153) *Schröter*, a.w. 116.

(154) Zie *Idem*, 136.

(155) *Idem*.

(156) *Idem*, 25.

(157) Schicksal und Aufgabe, 245.

(158) Gecit. door *Schröter*, a.w. 135.

(159) Doktor Faustus, 92.

(160) *Idem*, 477.

(161) *Idem*, 490.

(162) *Idem*, 509. Vgl. *Idem*, 482.

(163) *Thomas Mann*, Warum ich nicht nach Deutschland zurückgehe (1945), in: *Idem*, Essays Band 2, 301-308.

(164) Gecit. door *Schröter*, a.w. 131.

(165) *Kurzke*, Einleitung, in: Essays Band 2, 16.

(166) Gecit. door *Schröter*, a.w. 97.

(167) Vgl. *Middell*, a.w. 144; *Idem*, 222.

(168) Vgl. bijv. *G.Th. Rothuizen*, Let op de leliën...; een theologische verhandeling over ETHIEK EN SCEPSIS, Kampen 1982, 82: "Meer valt er niet te veroveren dan een windstil plekje voor de ziel."

(169) WEN 242 (20.2.44.).

DEEL III BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER

HOOFDSTUK I GROND ONDER DE VOETEN (de familie Bonhoeffer)

(1) WEN 168v.

Noten bij pag 65 - 68

(2) Vgl. WEN 179 (15.12 43): "Ich muss notgedrungen vom Vergangenen leben." Zie verder III 7 1 en 7.2.

(3) WEN 356 (8 6 44)

(4) *Renate en Eberhard Bethge*, Einleitung, 12 in: FT

(5) FT 63

(6) *Idem.*

(7) WEN 185 (17 12 43) resp WEN 322 (Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Betghe)

(8) DB 29

(9) FT 82

(10) FT 227v noot 14. Zie voor deze 'Familienbund : *Karl Alfred von Hase*, Unsre Hauschronik. Geschichte der Familie Hase in vier Jahrhunderten, Leipzig, 1898, 321 vv

(11) GS VI, 147 (17 8.28)

(12) GS IV, 458v

(13) *Baden*, a w 75

(14) Klaus Bonhoeffer in: *Eberhard und Renate Bethge* (Hg) Letzte Briefe im Widerstand Aus dem Kreis der Familie Bonhoeffer, München 1984, 54 (Pasen 1945)

(15) GS II, 363v (15.9 40)

(16) Met dank aan Martin Malsch Heidelberg en het stads-archief van Schwäbisch Hall

(17) *Gerd Wunder*, Bonhoeffer-Gedenkstätten in Schwäbisch Hall, in: Der Haalquell Blätter für Heimatkunde des Haller Landes, 25 Jahrgang, Juli 1973, Nummer 10, 37-40, 40..

(18) ". .eine schöne Stadt aus der wir stammen Auf dem Hinweg bin ich durchgefahren." (GS VI 235 (9 4 32))

(19) *Gerd Wunder*, Die Bürger von Hall Sozialgeschichte einer Reichsstadt 1216-1802, Sigmaringen 1980, 14

(20) Gecit door *Wunder*, Die Bürger von Hall 1980.

(21) *Idem*

(22) De stadsdecaan Georg Philipp Bonhöffer (1614-1676) laat zich eerst opleiden tot goudsmid, maar verruilt dat vak later voor de theologie omdat-zoals hij zegt-hij "mehr Lust zu Büchern als zu Goldschmiedswerkzeug" had (gecit door *Wunder*, Bonhoeffer-Gedenkstätten, 40). Voor de ontwikkeling van jonker via handwerker tot jurist en de plaats van de Bonhoeffers hierin zie *Wunder*, Die Bürger von Hall 87

(23) *Idem*, 196

(24) *Idem*, 79.

(25) *Idem*, 195

(26) *Mary Bosanquet*, Leven en dood van Dietrich Bonhoeffer, Utrecht 1969, 15 Hoe men er in slaagde zo buiten de woelingen van de tijd te blijven toont o a een schuttersschijf die de raadsheer Joh

Georg Philipp Bonhoeffer in 1743 ontwierp. Onder de daarop afgebeelde "La Porte de Neutralité" had hij laten schrijven: "Partheylichkeit verliert. Neutral! Ihr Herren. Neutral! Da feuert der Franzos, dort blitzt des Ungarns Stahl. Wohin? Nur mitten durch, das Thor steht allen offen. Wer heut den Thaler trifft, der hat den Preis zu hoffen."
Over de burger als 'man van het midden' gesproken! (*Wunder*, Die Bürger von Hall, 16v.).

(27) *Wunder*, Die Bürger von Hall, 17.

(28) *Karl Bonhoeffer*, Lebenserinnerungen. Geschrieben für die Familie, in: Karl Bonhoeffer zum Hundersten Geburtstag am 31. März 1968. Herausgegeben von J. Zutt. E. Straus. H. Scheller, Berlin-Heidelberg-New York 1969, 8-107, 9v. (Met dank aan Frau Renate Bethge).

(29) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden. Schicksale der Familie Bonhoeffer, Gütersloh 1976, 29. Vgl. FT 81.

(30) DB 30.

(31) WEN 201 (25.12.43). Vgl. *Karl Bonhoeffer*, Lebenserinnerungen, 8.

(32) *G. Zeller*, Nachwort zur Autobiographie von Karl Bonhoeffer, in: Karl Bonhoeffer zum Hundersten Geburtstag am 31. März 1968, 115-130, 116.

(33) Karl Bonhoeffer zum Hundersten Geburtstag, VI.

(34) 'Die Geschichte der systematischen Theologie des 20 Jahrhunderts', in: GS V, 181-227, 183.

(35) *Zeller*, a.w. 125.

(36) WEN 242 (20.2.44).

(37) Vgl. de brief van de vader aan de gevangen zoon van 25.1.44: "Es ist doch etwas anderes das alles, was Gefangensein bedeutet, selbst durch Monate hindurch durchgemacht zu haben, als es so von aussen und durch Unterhaltung mit Gefangenen, wie ich es seiner Zeit in meiner Beobachtungsstation gehabt habe, einigermassen mitzuerleben." (WEN 220).

(38) Bonhoeffer verhaalt over de avonden bij de zoöloog Chun: "Die Hausfrau verstand es, mit ihrer natürlichen Grazie und ihrem unbefangenen Ignorieren von Rangordnungen und akademischer Hierarchie auch aus steifleinenen Ordinarien den natürlichen Menschen wenigstens für einen Abend herauszuholen." (Lebenserinnerungen, 49). De vrouw als hoedster van cultuur, de privé-sfeer als "Bereich der reinen Menschlichkeit" (Habermas)-we vinden het beide terug (Vgl. II. 2.3).

(39) Lebenerinnerungen, 63.

(40) *Idem*, 69.

(41) *Idem*, 75. Niettemin herinnert Karl Bonhoeffer zich de 'Gesellschaften' bij zijn collega Albert Neisser: "Das Neisser'sche Haus in Schneitig hatte eine gewisse Berühmtheit architektonisch als Repräsentant eines wohlhabenden bürgerlichen Besitzes der Vorkriegszeit und durch den von den Brüdern Erler ausgemalten Musiksaal, sondern auch durch die ungewöhnliche Gastlichkeit der Hauswirtin Frau Toni Neisser, die kinderlos, wie sie war, es sich zur Aufgabe machte, fast allabendlich Künstler, Schriftsteller, Dozenten und

wer ihr sonst freundschaftlich nahestand bei sich zusammenzuführen." (a.w. 74v.; vgl. noot 38).

(42) Lebenserinnerungen, 79.

(43) *Idem*, 84. Vgl. *Zeller*, a.w. 115: "Der Name Karl Bonhoeffer hatte (...) nie einen modischen Klang gehabt."

(44) Lebenserinnerungen, 85.

(45) *Idem*, 89.

(46) *Idem*, 90 v.

(47) *Idem*, 93.

(48) "So hatten wir Ende der 20er und Anfang der 30er Jahre das Gefühl die Kinder in Berufen, die ihrem Interessenkreis entsprachen, zu wissen und die allgemeine Lage schien bei Brünings Kanzlerschaft die Gewähr zu geben, dass aussenpolitisch und wirtschaftlich eine Zeit der Verständigung und des Aufstiegs sich anbahnte." (*Idem*, 99).

(49) *Idem*, 99-102.

(50) *Idem*, 101.

(51) *Idem*, 100.

(52) De uitgevers van de autobiografie spreken van een "stille Gelassenheit" die het geschrevene van begin tot eind doortrekt (Vorwort, V).

(53) E 199. Vgl. II.2.7.

(54) Lebenserinnerungen, 30.

(55) *Zeller*, a.w. 119.

(56) "Man (...) lobte in der Hoffnung, auf dem Wege der Histopathologie der Grosshirnrinde die anatomische Grundlage der Psychosen zu finden." (Lebenserinnerungen, 40).

(57) Lebenserinnerungen, 86.

(58) *Idem*, 76v. Vgl. *Zeller*, a.w. 120.

(59) *Zeller*, a.w. 120.

(60) E 199.

(61) *Idem*.

(62) Gecit. door *Zeller*, a.w. 125. Bonhoeffer weigerde, aldus R. Gaupp, "ins Reich des Dunklen, Unbeweisbaren, der kühnen, phantasievollen Deutungen vorzudringen, wo so viel zu behaupten und so wenig wirklich sicher zu beweisen war." (gecit. door *Bethge*, DB 44v.)

(63) *Zeller*, a.w. 130.

(64) E 199. *J. Zutt*, Nekrolog, aus dem Jahre 1948, in: Karl Bonhoeffer zum Hundersten Geburtstag, 1-7, 4, spreekt met betrekking tot zijn leermeester van diens "Vollkommenheit der inneren Ordnung" (...) seine Pünktlichkeit war nur ein ausserlicher Ausdruck dieser inneren Ordnung."

(65) Karl Bonhoeffer tegenover zijn collega Karl Abraham, gecit. door *Clifford Green*, Two Bonhoeffers on Psychoanalysis, in: A. Bonhoeffer Legacy. Essays in Understanding. Edited by A.J. Klassen, Grand Rapids 1981, 58-5 75, 63.

Noten bij pag. 73 - 74.

(66) Zie Deel II.4, noot 155.

(67) Vgl. III.1.4.5.

(68) Karl Abraham, gecit. door *Green*, Two Bonhoeffers on Psychoanalysis, 63: "Bonhoeffer is no friend of psychoanalysis, but nor he is an enemy in principle; above all, he is not unfair (...) he acknowledges a good deal". Dit tegenover *van den Berk*, a.w. 82, die van hem een "hardnekkige tegenstander" maakt.

(69) E 199. *Zutt*, a.w. 4, spreekt van Karl Bonhoeffer's "jeweils geduldige Offenheit, für jede konkrete Situation."

(70) B 12; *Zeller*, a.w. 142; *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 25; *Zutt*, a.w. 4.

(71) *Zutt*, a.w. 4: "Seine wissenschaftliche Arbeit blieb im besonderen Sinn immer übergreifenden Ordnungen verantwortlich." Bonhoeffer zelf herinnert zich zijn eerste ervaring als arts nog heel goed, "wegen der starken Belastung des Verantwortungsgefühls" (Lebenserinnerungen, 36). Over de strenge scheiding tussen gezin en arbeid: Lebenserinnerungen, 11, en *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, a.w. 16: "Von seiner Arbeit sprach er vor uns Kindern nicht." Voor het typisch-burgerlijke van deze scheiding, zie II.2.3..

(72) Lebenserinnerungen. 56 resp. 70. Vgl. *Idem*, 57.

(73) "... dass wir es nach Möglichkeit vermieden, gesellschaftlichen Verkehr mit der Patientenklientel zu pflegen, weil dies nur auf Kosten des Zusammenlebens in unseren grossen Familie möglich gewesen wäre." (Lebenserinnerungen, 79).

(74) Brief aan de schrijver, 2.6.82.

(75) *Idem*.

(76) *Idem*. Vgl. Lebenserinnerungen, 79: "Ich habe in Schlesien (...) viel ärztlich *und menschlich* Interessantes gesehen, bin auch manchen Menschen nahegekommen." (curs. fdl).

(77) *Zeller*, a.w. 117v. Vgl. *Elias*, a.w. II, 431; *Idem*, I, 20, 62.

(78) DB 30.

(79) *Bosanquet*, a.w. 20.

(80) idem: "De Kalckreuth's hadden uitgebreide feodale goederen gehad in Posen. Ze stamden uit de dertiende eeuw...". Zie ook *Renate en Eberhard Bethge*, Einleitung, 14v., in: FT, over verder adellijke achtergronden.

(81) *Renate en Eberhard Bethge*, Einleitung, 14v., in: FT. "In der Familie unterschied man nicht adlig-bürgerlich, sondern eher gebildet-ungebildet." (*Idem*, 15).

(82) Lebenserinnerungen, 13. Vgl. *Idem*, 43.

(83) Vgl. *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer-Widerstand in preussischer Tradition? in: Manfred Richter (hrsg.), Kirche in Preussen. Gestalten und Geschichte, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1983, 107-125, 110: "Dem Vater, Karl Bonhoeffer, wäre es kaum eingefallen, sich als Preusse, und nicht mehr als Schwabe zu verstehen."

(84) Lebenserinnerungen, 31 (~~curs. fdl~~).

(85) DB 31.

(86) Lebenserinnerungen, 15. Vgl. *Idem*, 18: "Sie ist im Gegensatz zum Vater, der die Dinge gern an sich herankommen liess, von einer ausgesprochenen Zielstrebigkeit gewesen."

(87) *Idem*, 33.

(88) *Zeller*, a.w. 123v.

(89) *G.Th. Rothuizen*, Aristocratisch christendom. Over Dietrich Bonhoeffer. Leven-Verzet-Oecumene-Theologie, Kampen 1969, 12.

(90) Lebenserinnerungen, 21.

(91) *Idem*, 19v.

(92) "Ich werde der Grossmama Wilhelm Meister weiter vorlesen, den wir noch mit dem Semester zu Ende bringen wollen." (GS VI, 43; brief vanuit Tübingen, waar Dietrich op dat moment studeert en waar ook zijn grootmoeder woont, aan de ouders, 1.12.23).

(93) DB 31.

(94) Na in zijn al genoemde rouwpreek (zie III.1.1., noot 13) de waarden opgesomd te hebben die hij in zijn grootmoeder belichaamd zag, vervolgt Bonhoeffer: "Sie hat es in ihrem Leben erfahren, dass es Mühe und Arbeit macht, diese Ziele wahr zu machen im eigenen Leben. Sie hat diese Arbeit und Mühe nicht gescheut. Sie konnte es nicht ertragen, wo sie diese Ziele missachtet sah, wo sie das Recht eines Menschen vergewaltigt sah. Darum waren ihre letzten Jahre getrübt durch das grosse Leid, das sie trug über das Schicksal der Juden in unserem Volk, an dem sie mittrug und mitlitt." (GS IV, 458v.).

(95) zie DB 24.

(96) *Bethge*, Dietrich Bonhoeffer-Widerstand in preussischer Tradition?, 111.

(97) Vgl. III. 1.4.

(98) Zie *von Hase*, Unsre Hauschronik, 184-302, voor een (zelf)portret van deze hofpredikant. Over de redenen van zijn ontslagname zwijgt hij. Zie daarvoor DB 27.

(99) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 15.

(100) Lebenserinnerungen, 31.

(101) Vgl. II. 4, de excurs over Thomas Mann.

(102) Lebenserinnerungen, 87.

(103) *Idem*, 67.

(104) *Idem*, 79: "Ich kann aber nicht sagen, dass ich an ernsthaften Konfliktmöglichkeiten dachte. Die lange Friedenszeit, die Phrase von der Unwirtschaftlichkeit eines Krieges für die Tripelentente und die wohl unzweifelhafte Friedensliebe des Kaisers hielt damals noch solche Gedanken fern. Die Neigung, die Verhältnisse als stationär zu betrachten, herrschte in der bürgerlichen Welt in weitem Umkreis vor.";- vgl. *Idem*, 87.

(105) *Karl Bonhoeffer*, Führerpersönlichkeit und Massenwahn, in: Karl Bonhoeffer zum Hundertsten Geburtstag am 31. März 1968, 108-114.

(106) *Idem*, 113.

(107) WEN 64v. (8.6.43). Vgl. FT 79v.: "Obgleich beide Grossväter angesehene Männer gewesen waren, die hohe Ämter bekleidet hatten, fehlte auf ihren Bildern jedes Anzeichen der öffentlichen Ehren, die sie genossen hatten. 'Ich lasse mich für meine Familie und nicht für das Rathaus malen', hatte Grossvater Brake gesagt."

(108) Zie II.2.3. en II.2.7..

(109) *H.P. Bahrdt*, Offentlichkeit und Privatheit als Grundformen städtischer Soziierung, 32, gecit. door *Habermas*, Strukturwandel der Offentlichkeit, 308, noot 44.

(110) "Für wen das Elternhaus so sehr ein Teil des eigenen Selbst geworden ist wie für mich ..." (WEN 50 (15.5.43)). Vgl. ook *Emmi Bonhoeffer*, Das Haus in der Wangenheimstrasse. Mama zum ersten Geburtstag im neuen Haus (30.12.35), opgenomen in FT 174-180, 180: "Für alle erwachsene Kinder blieb das Haus in der Wangenheimstrasse das Zentrum, in dem sich jeder aus seinem Erlebniskreis berichtete, Fragen aufwarf, die das Leben ihm stellte, Erfahrungen austauschte und sein Urteil schliff, oder sich eines zu bilden suchte."

(111) WE 168 (29. 11. 43). Vgl. B 10: "Bei Bonhoeffer reichte der Einfluss der Familie wohl über das übliche Mass aus."

(112) DB 29.

(113) Lebenserinnerungen, 39.

(114) Lebenserinnerungen, 73 resp. 83 (zie III.1.3., noot 43).

(115) Zo *Emmi Bonhoeffer*, Nachbarskinder im Professorenviertel, in: Begegnungen, 27-31, 30.

(116) *Ernst Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik-Christologie-Weltverständnis, München-Mainz 1971 (3e druk), 238.

(117) WEN 56v. (Traupredigt aus der Zelle, Mai 1943).

(118) DB 318.

(119) Zie FT 79 vv. en *Renate en Eberhard Bethge*, Einleitung 13, in: *Idem*. Voor een afbeelding van de huiskamer (het woord 'salon' vermeed men): zie foto 11 in DB.

(120) DB 24. Stanislaus Graf Kalckreuth (1820-1894) en zijn zoon Leopold (1855-1928) waren verdienstelijke portret- en landschapschilders.

(121) "Modische Extravaganz kamm sowieso weder für die Kleidung noch für die Wohnung in Betracht" (DB 37). Vgl. FT 78.

(122) FT 83.

(123) Zie II.4..

(124) Een foto geeft *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 32.

(125) FT 83.

(126) DB 37.

(127) Vgl. WEN 210, brief van Karl Bonhoeffer (16.1.44): "Unser Haus in der Kurländer Allee ist als Totalschaden bezeichnet und den Mietern Räumungsbefehl gegeben."

(128) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 22.

(129) *Emmi Bonhoeffer*: Nachbarskinder im Professorenviertel, 30.

(130) DB 37.

(131) *Hans-Werner Jensen*, Gemeinsames Leben, in: Begegnungen, 143-147,144.

(132) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 56.

(133) Ook de professor Brake in het roman-fragment bezit een "grosszügige Hilfsbereitschaft", en Bethge bevestigt dat dit ook ten aanzien van Karl Bonhoeffer niets te veel gezegd is (FT 83 resp. 228, noot 15).

(134) GS IV, 20v.

(135) GS III, 252 ('Glaubst du, so hast du. Versuch eines Lutherischen Katechismus, von Dietrich Bonhoeffer und Franz Hildebrandt'). Vgl. ook GS III, 343.

(136) *Wolf-Dieter Zimmermann*, Berliner Jahre, in: Begegnungen, 51-60, 58v.

(137) *Idem*, 58.

(138) Zie GS VI, 228. Vgl. III.4.2..

(139) DB 373.

(140) *Idem*, 535.

(141) *Idem*, 614.

(142) *Idem*, 672.

(143) *Idem*, 790.

(144) *Idem*, 953.

(145) *Idem*, 787. Vgl. ook WEN 239 (14.2.44), aan Bethge: "Bitte nimm doch (...) ganz unbekümmert von meinem Geld!"

(146) FT 86.

(147) "Über ihr Taschengeld hatten die Kinder genau abzurechnen, wobei Klaus auf die Idee verfiel, Fehlendes unter 'Almosen' aufzuführen." (B 16).

(148) Lebenserinnerungen, 74.

(149) *Sabine Leibholz*, Kindheit und Elternhaus, in: Begegnungen, 12-27,15.

(150) Gecit. door *Eberhard Bethge*, Freiheit und Gehorsam bei Bonhoeffer, in: *Idem*, Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970-1979, 63-82, 64.

(151) WEN 403, eveneens E 5 ('Stationen auf dem Wege zur Freiheit').

(152) *Bethge*, Freiheit und Gehorsam bei Bonhoeffer, 65.

(153) Gecit. door *Bethge*, DB 38.

(154) *Sabine Leibholz*, Kindheit und Elternhaus, 15.

(155) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 25.

(156) Zie bijv. *Zutt*, a.w. 4:"Es wurde wenig gesprochen; jedenfalls nie etwas überflüssiges". Dat Karl Bonhoeffer deze eigenschap niet van een vreemde had, blijkt uit de woorden over zijn vader:

"Im ganzen war er nicht sehr mitteilsam." (Lebenserinnerungen, 12; vgl. ook het citaat uit Karl Bonhoeffer's Silvester-Tagebuch over zijn vader: "...er hat wenig gesprochen..." (DB 30)).

(157) DB 36.

(158) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 23.

(159) *Renate Bethge*, 'Elite' und 'Schweigen' in Bonhoeffers Gedanken und Persönlichkeit, epd-Dokumentation 2-3/81, 123-127, 127, vertelt van haar gesprek met een tante (zuster van Dietrich) die, wanneer zij haar verontwaardiging uit over een kennis die niet enkel zijn vrouw ontrouw is, maar dat nog geheim had willen houden ook, haar nicht antwoordt: "dass sie die Verheimlichung richtig fände, da durch eine Scheinaufrechterhaltung der Massstäbe diese wenigstens nicht ganz gestört würden."

(160) WEN 267 (25.3.44).

(161) Zie III. 5.2.

(162) GS II,35 ('Der Führer und der einzelne in der jungen Generation', 1933).

(163) E 268.

(164) *idem*.

(165) GS II, 36.

(166) E 71, evenzo WEN 13 (Nach Zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943).

(167) B 14.

(168) Zie II.2.5.2.

(169) *Ruth Zerner*, Regression und Kreativität, 212. Vgl. *Otto Dudzus*, Dem Rad in die Speichen fallen, in: Begegnungen, 75-84, 75: "...die kleinste Verletzung von Ordnung schmerzte ihn."

(170) *van den Berk*, 27, 67vv., 81vv.

(171) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 24.

(172) *Sabine Leibholz*, Kindheit und Elternhaus, 13.

(173) *van den Berk*, a.w. 84.

(174) DB 39v.: "Grosse Gefühle. auch fromme Gefühle zu haben *und sie auch auszudrücken*, erlaubte sie sich in aller Freiheit" (curs. fdl).

(175) *Renate Bethge*, a.w. 127.

(176) FT 128.

(177) FT 77.

(178) DB 936.

(179) FT 102.

(180) *Suzanne Dress*, Begegnungen in Tegel, in: Begegnungen, 188-194, 189.

(181) *idem*, 188v.

(182) *Renate Bethge*, a.w. 127.

(183) *Sabine Leibholz*, Kindheit und Elternhaus, 14. Vgl. noot 158.

(184) Vgl. B 15: So wurde sehr früh von den Geschwistern erwartet, immer die Gefühle und Bedürfnisse der anderen mit zu bedenken."

(185) WEN 168 (19.11.43).

(186) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 24: "Seine Ablehnung der Phrase hat manchen von uns zu Zeiten einsilbig und unsicher gemacht, aber erreicht, dass wir als Heranwachsende an Schlagwörtern, Geschwätz, Gemeinplätzen und Wortschwall keinen Geschmak mehr fanden. Ein Schlagwort oder ein Modewort hätte er selbst nie benutzt."

(187) *Emmi Bonhoeffer*, Nachbarskinder im Professorenviertel, 29.

(188) WEN 200 (25.12.43).

(189) GS III, 42 (brief aan een onbekende vrouw, gedateerd voorjaar 1940).

(190) *idem*. Vgl. FT 44: "Worte haben ihre Zeit. Abgedrungene Worte sind wie abgerissene Knospen." Vgl. ook *idem*, 122.

(191) WEN 164 (27.1.43).

(192) FT 44v. Ook tegenover zichzelf behoort de mens zich in acht te nemen: "Schliesslich wahrt der Mensch auch sich selbst gegenüber eine letzte Verhüllung, er behütet sein eigenes Geheimnis vor sich selbst, indem er z.B. sich weigert, sich selbst in allem, was in ihm wächst, bewusst zu werden." (E 24).

(193) *Renate Bethge*, a.w. 126.

(194) *Zeller*, a.w. 119.

(195) Zie II.4., noot 155.

(196) FT 118.

(197) Zie II.2.7. en III. 2.5.3.

(198) FT 45. Vgl. WEN 177 (5.12.43), over Ruth von Kleist-Kieckow, die "mir mit wirklichem Entsetzen von einem Film erzählte, in dem das Wachstum einer Pflanze mit Zeitraffer dargestellt war; sie und ihr Mann hätten das nicht ertragen können als ein unerlaubtes Eindringen in das Geheimnis des Lebens."

(199) FT 45. Vgl. GL 90: "Der Andere hat sein eigenes Geheimnis."

(200) E 77.

(201) "Lehre von Christus beginnt im Schweigen." (GS III, 167).

(202) GS V, 516 (preek over 1 Kor. 2, 7-10). Een analyse van deze preek levert Feil een reden te meer om te spreken van het geheim (zoals dat nabijgekomen is in Christus) als hermeneutisch 'Leitmotiv', "Ursprüngliches Ausgangspunkt" van Bonhoeffer's theologie (*Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 28v.).

(203) WEN 216 (23.1.44). Zie III.6.4.4..

(204) *idem*.

(205) Zie III. 7.2.

(206) DB 23. Vgl. *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 16.

Noten bij pag. 87 - 89.

(207) DB 29: "Ihre Bildungsideale speisten sich aus dem Süden, bemerkenswert wenig aus dem Westen." Vgl. II.3.

(208) Dietrich Bonhoeffer ontwikkelde zich tot een uitstekend pianist, voor wie een beroepsmogelijkheid als musicus serieus werd overwogen (DB 48, 61).

(209) *Sabine Leibholz*, Kindheit und Elternhaus, 20; *idem*, Vergangen, erlebt, überwunden, 28.

(210) *Bosanquet*, a.w. 30.

(211) *Zimmermann*, Berliner Jahre, 57.

(212) DB 490.

(213) DB 137 v.

(214) WEN 91 (3.7.43).

(215) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 56.

(216) *Helmut Goes*, Der Sichere und der Suchende, in: Begegnungen, 34-37, 36.

(217) DB 24. Vgl. ook noot 38 en 41.

(218) DB 38.

(219) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 17.

(220) E 199.

(221) "Das Bonhoeffer mit dieser primitiven Unterkunft zufrieden war, hat uns aufs äusserste erstaunt." (*Zimmermann*, Berliner Jahre, 56, die het gehele hier vermelde voorval verhaalt).

(222) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 26.

(223) DB 53; ondanks de natuurwetenschappelijke interesse van Dietrich's broers werden zij niet naar het (meer daarin gespecialiseerde) 'Real-Gymnasium' gezonden (DB 47). Reden: "Beschäftigung mit Dingen, die nicht direkt nützlich (Humanistisches Gymnasium)" (het 'Bildungs'-fragment uit de 'Ethik', E 199). Voor het onderscheid tussen Real- en Humanistisches Gymnasium, zie *Henning*, a.w. 75, 220, 417.

(224) E 199.

(225) "Manche verderben sich selbst dadurch, dass sie sich mit Mittlerem abfinden, und so vielleicht schneller zu Leistungen kommen; sie haben eben weniger Hemmungen zu überwinden." (WEN 420 (14.8.44)).

(226) E 106, over de burgerlijke emancipatie-geschiedenis: "Zuerst schaft sich das Bürgertum neben dem Geburtsadel seine gleichberechtigte Position als Leistungsadel."

(227) Vgl. *Emmi Bonhoeffer*, Nachbarskinder im Professorenviertel, 30v.: "Kierkegaard unterschied bei den Menschen den moralischen und den musischen Typus. Er hat dieses Haus nicht gekannt. Hier war die harmonische Verschmelzung von beiden." Vgl. ook II.4.

(228) Vgl. II. 2.7.

(229) WEN 68 (14.6.43)

(230) In zijn beschrijving van de ontwikkeling van het burgerlijk subject in de geschiedenis van de duitse theologie laat Dieter Schellong zien hoe het 'Ganzheitspathos' van Schleiermacher tot en

met Ritschl gaandeweg verbleekt en verschrompelt. Aanvankelijk nog betrokken op heel de mensheid-"es ist mir klar geworden, dass jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll in einer eignen Mischung ihrer Elemente" schreef Schleiermacher (gecit. door *Schellong*, Bürgertum und christliche Religion, 34)- lijkt bij Ritschl deze "selbstverständliche Ganzheitsschau des Idealismus (...) wie fortgeblasen" (*idem*, 53) en gereduceerd tot de sfeer van het "Beruf", waarin men tenminste op kleine schaal nog "ein Ganzes" zou kunnen worden (*idem*, 58). In de twee eeuwen die door beide theologen worden omspannen slinkt het cultuuromvattende zelfvertrouwen tot de onzekere toezegging "dass wir als geistige Personen jeder ein Ganzes über die Welt sind" (Ritschl, gecit. door *Schellong*, a.w. 62). Schellong interpreteert: "Die Einzelperson will sich über die undurchsichtig diffus werdende Welt erheben-und gerade in dieser Erhebung meint sie, zur Erreichung eines Ganzen tätig sein zu können. Das ist-in christlichem Gewand-die melancholische Koketterie des Bildungsbürgers, wie sie seit der Jahrhundertmitte auftritt und das Elendwerden des bürgerlichen Subjekts annonciert." (a.w. 56), en concludeert: "dass die einstige Ganzheitsschau zerbrochen ist und das bürgerliche Subjekt vor Trümmern steht, über die es nicht wieder Herr zu werden vermag." (a.w. 93). We zullen Dietrich Bonhoeffer's zorg om het uiteengevallen subject en zijn poging het opnieuw in een eenheid te herstellen nog diverse malen signaleren (Zo bijv. III. 2.5.3.; 4.4.2.; 6.3.; 7.2.3.).

(231) WEN 224 (29/30.1.44).

(232) WEN 192 (18.12.43). Vgl. ook WEN 218 (23.1.44).

(233) N 277v.

(234) Het gesprek vond plaats op 17.10.1983 te Kampen.

(235) *Groethuysen*, a.w. I, 60. Vgl. II.2.5.3.

(236) *Wolf-Dieter Marsch*, Institution im Ubergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform, Göttingen 1970, 23.

(237) *Immanuel Kant*, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage. (In de door Wilhelm Weischedel verzorgde uitgave (Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant, Werke in zwölf Bänden, Frankfurt 1968): S. 33).

(238) Zie II.2.4. en III. 1.4.5.

(239) *Marsch*, a.w. 25vv.

(240) FT 99. Vgl. WEN 405 (27.7.44); 412 ('Notizen Juli/August 1944'), eveneens over 'onbewust christendom'.

(241) Lebenserinnerungen, 13. Vgl. DB 31.

(242) Lebenserinnerungen, 20.

(243) *Bosanquet*, a.w. 56.

(244) DB 59. Vgl. *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer-Widerstand in preussischer Tradition?, 112.

(245) FT 69. Vgl. *idem*, 227, noot 6.

(246) *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer-Widerstand in preussischer Tradition?, 113.

Noten bij pag. 91 - 93.

(247) DB 61.

(248) GS V, 229 (Het college werd gegeven in het zomersemester van 1932, onder de titel : 'Das Wesen der Kirche' (GS V, 227-275)).

(249) *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer-Widerstand in preussischer Tradition?, 113.

(250) GS V, 232.

(251) GS VI, 88 (1924).

(252) FT 67.

(253) DB 87. Vgl. ook GS VI, 87 ('Italienische Reise 1924').

(254) *Zeller*, a.w. 141.

(255) *idem*, 119.

(256) DB 60.

(257) Zie noot 174.

(258) *Sabine Leibholz*, Kindheit und Elternhaus, 13.

(259) DB 61.

(260) FT 227, noot 11, resp. DB 60.

(261) DB 60, die er aan toevoegt dat deze christelijke huiszeden "auch inhaltlich etwas sagen (sollten)."

(262) *Sabine Leibholz*, Kindheit und Elternhaus, 17. ("Dietrich liebte sie innig" (*idem*)).

(263) DB 60.

(264) FT 99.

(265) DB 60.

(266) FT 123.

(267) Zie II. 2., noot 109.

(268) GS VI, 298 (19.8.34).

(269) WEN 87 (24.6.43).

(270) WEN 419.

(271) Zie *G.Th. Rothuizen*, Kornblume und Ährenfeld. Freundschaft und Ethik, in: FP, 70-88. Vgl. II.2., noot 158.

(272) WEN 419 (14.8.44).

(273) WEN 420 (14.8.44).

(274) *idem*.

(275) *idem*.

(276) "Es sind lauter gute Erinnerungen, von denen man auf einmal, wie von guten Geistern umgeben ist." (WEN 90 (3.7.43)). Vgl. ook het gedicht 'Von guten Mächten', WEN 435 v.

(277) WEN 36 (25.4.43).

(278) "Die für Bonhoeffer zentralen begrifflichen christologisch-ekklesiologischen Motive von Stellvertretung und 'für andere dasein'

haben hier ihre soziale Basis." (*Ulrich Duchrow*, Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden? in: Schöpferische Nachfolge. Festschrift für Heinz Eduard Tödt. Herausgegeben von Christofer Frey und Wolfgang Huber, Heidelberg 1978, 389-418, 393v).

(279) Eberhard Bethge, gecit. door *Raymond Mengus*, Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer mit Eberhard Bethge, Gerhard Ebeling, Helmut Gollwitzer und Willem A. Visser 't Hooft, München 1978, 64: "Für Bonhoeffer war die Stellvertretung von Anfang bis zum Ende ein Schlüsselbegriff."

(280) *Betghe, idem.*

(281) Zie DB 19v.

(282) *Goes*, a.w. 34.

(283) *Ott*, a.w. 67. Vgl. I.1.1. (noot 12).

(284) *Jacques Courvoisier*, Theologische Existenz, in: Begegnungen, 164-167, 164.

(285) *idem; Albrecht Schönherr*, Die Einfalt des Provozierten, in: Begegnungen, 118-122, 119.

(286) Over het probleem van 'eenheid' of 'discontinuïteit' in de Bonhoeffer-interpretatie, samenv.: *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 23vv.

(287) *van den Berk*, a.w.

(288) *Max Horkheimer*, Geschichte und Psychologie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Herausgegeben von Max Horkheimer, Jahrgang 1, 1932, München 1980 (reprint), 125-144, 135.

(289) *Elias*, a.w. II, 385. Vgl. ook *idem*, 379, 377.

(290) *Max Horkheimer*, Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Jahrgang 3, 1934, München 1980, 1-53, 31.

(291) WEN 338 (26.5.44).

(292) WEN 262 (19.3.44).

(293) *Eberhard Bethge*, Am gegebenen Ort, 9 resp. *Klaus Engelhardt*, Glauben, Denken und Erfahrung am Beispiel Dietrich Bonhoeffers, in: Ethik und Lebenswirklichkeit. Theologische und philosophische Beiträge zur ethischen Dimension von Gegenwartsproblemen. Festschrift für Heinz-Horst Schrey zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Claus Günzler, Darmstadt 1982, 28-36, 28.

(294) WEN 262 (19.3.44).

(295) Zie II. 2.7. (*Weil*, a.w. 6). Vgl. E 199: "Bildung ist gewachsen (nicht 'angeeignet')."

(296) WEN 403, evenzo E 5 ('Stationen auf dem Wege zur Freiheit').

(297) Zie II.2.5.1.; *van den Berk* (a.w. 69) spreekt over Bonhoeffer's "fenomenale zelfbeheersing".

(298) *van den Berk*, a.w. 67. Men zou, van den Berk lezende, anders (d.w.z. ernstiger) verwachten!

(299) II.2.5. 1.

Noten bij pag. 96 - 98.

(300) *Jørgen Glentøj* , Dietrich Bonhoeffer und die Okumene, in: MW II, 116-203, 146.

(301) *van den Berk*, a.w. 87. Over Bonhoeffer's eerzucht: *idem*, 37vv.

(302) Vgl. II 2.5.2.

(303) *Joachim Kanitz*, Lehrer und Bruder, in: Begegnungen, 113-115, 114.

(304) *Bosanquet*, 66.

(305) *Rothuizen*, Aristocratisch Christendom, 32v.

(306) *Eberhard Bethge*, Freiheit und Gehorsam, 65v.

(307) *van den Berk*, a.w. 78.

(308) DB 94.

(309) DB 20.

(310) Vgl. II.2.5.2.

(311) WEN 166 (28.11.43).

(312) Vgl. II.2.5.2.

(313) *van den Berk*, a.w., resp. 174, 70, 78.

(314) DB 62v.

(315) DB 574, over wat Bonhoeffer zelf zijn 'acedia-tristitia' noemde.

(316) GS II, 397 (1.2.41).

(317) Zie *Sabine Leibholz*, Kindheit und Elternhaus, 27.

(318) *Emmi Bonhoeffer*, Nachbarskinder im Professorenviertel, 28.

(319) *Bosanquet*, a.w. 63. "...toen al...", schrijft zij, daarmee suggererend dat Bonhoeffer dit is blijven doen.

(320) DB 192.

(321) Gecit. door *Bethge*, DB 192.

(322) *Paul L. Lehmann*, Vom Paradox der Nachfolge, in: Begegnungen, 40-45, 42v.

(323) *idem*, 44.

(324) Gecit. door *Bethge*, DB 192.

(325) *idem*, DB 193.

(326) *Zimmermann*, Berliner Jahre, 60.

HOOFDSTUK 2 GOD EN HET GELUK (Berlijn, 1906-1927)

(1) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 14.

(2) Zie III.1.3.

(3) *Maurer*, a.w. 115; Vgl. *Karl Bonhoeffer*, Lebenserinnerungen, 85.

(4) Mondelinge mededeling van E. Bethge, gesprek 17.10.1983.

(5) Lebenserinnerungen, 84. Vgl. III.1.3.

(6) DB 49.

(7) *idem*.

(8) *Bosanquet*, a.w. 35; *Sabine Leibholz*, Kindheit und Elternhaus, 17.

(9) *Karl Bonhoeffer*, Lebenserinnerungen, 90.

(10) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 53; Vgl. *Emmi Bonhoeffer*, Nachbarskinder im Professorenviertel, 27, over: "... die letzte schreckliche Stunde vor dem Mittagessen (...) in den Hungerjahren 1916-1918."

(11) DB 49.

(12) "Den Eindruck, den der Halbblinde, an Kopf und Bein in Verbände steckende, an Krücken humpelnde, dabei seelisch ganz ungebrochene. Vetter, der noch Soldaten- und Lönslieder weitersang, auf mich machte, werde ich nicht vergessen." (*Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 15). Vgl. *Bosanquet*, a.w. 35.

(13) DB 50.

(14) *idem*.

(15) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 36; DB 51.

(16) *Bosanquet*, a.w. 36.

(17) *idem*.

(18) DB 51.

(19) *van den Berk*, a.w. 87.

(20) *idem*, 43.

(21) Voor de genoemde karaktertrekken van Bonhoeffer: *van den Berk*, a.w. 37vv.

(22) *Bosanquet*, a.w. 36.

(23) Vgl. DB 62, ook voor de zo burgerlijke "elementarer Drang nach Selbständigkeit", en het verlangen naar "eigener Verwirklichung Voor het doorslaggevende van de oorlogservaring: *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer-Widerstand in preussischer Tradition?, 113.

(24) DB 62 v.; *Sabine Leibholz*, Kindheit und Elternhaus, 17. Vgl. GS VI, 232 v. (een autobiografische schets over de dood, door Bethge gedateerd rond 1932).

(25) DB 60.

(26) Vgl. *van den Berk*, a.w. 76: "We kunnen niet genoeg beklemtonen, dat voor de jonge Bonhoeffer religie hèt middel was om met het verwarrende in zijn bestaan rond te komen."

(27) *Sabine Leibholz*, Kindheit und Elternhaus, 25; *idem*, Vergangen, erlebt, überwunden, 56.

(28) "Die Lücke, die hier klafft, bezeichnet aber vielleicht etwas Zentrales: Motiv und Anfang der innersten Berufung sollen im Arkanum bleiben." (DB 58).

(29) Vgl. DB 69: "Es war nicht Liebe zur Kirche die ihm zum Studium bestimmte".

(30) Bethge, in een gesprek met *van den Berk*, a.w. 86.

(31) Zo interpreteert *van den Berk* deze uitlating (a.w. 86).

(32) *Pascal*, Pensées, Fr. 233: "... quand il y a le fini à hasarder

à un jeu où il y a pareils hasards de gain que perte, et l'infini à gagner." (uitgave Brunschicg, Paris 1972, p. 115).

(33) Vgl. DB 69.

(34) *idem*.

(35) GS VI, 557.

(36) Zie III.1.4.8.

(37) "...mein künftiges Glück", zegt hij van zijn aanstaande bruid Maria von Wedemeyer, waarmee hij zich in januari 1943 verlooft. Hij denkt er dan meteen een huis en een kind bij. (Zie bijv. WEN 62 (4.6.43); *Maria von Wedemeyer-Weller*, The Other Letters from Prison, in: Union Seminary Quarterly Review, Vol. XXIII, No.1, Fall, 1967, 23-29, 26; WEN 182v. (15.12.43)).

(38) WEN 189 (18.12.43). Vgl. ook de 'Traupredigt aus der Zelle' (mei 1943), in: WEN 53-59, m.n. 54, 56v., eveneens voor de verbinding van gezin en geluk.

(39) Vgl. II.2.5.2./3..

(40) GS V, 460 (preek over 2 Cor. 12, 9). Vgl. GS IV, 18 (preek over Ps. 63, 4, 1931): "Wir hören und sagen so oft, die Religion mache den Menschen glücklich und harmonisch und ruhig und zufrieden. Mag sein, dass das richtig ist für die Religion; für Gott selbst und den Menschen ist es nicht richtig, sondern grundfalsch."

(41) *Groethuysen*, a.w. I, 230.

(42) Zie II. 2.5.3.

(43) Zie, *Reinhard Kühnl*, Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus-Faschismus, 69.

(44) *H. Grass*, art. 'Theologischer und kirchlicher Liberalismus', in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1960 (3e druk), Bd. 4, c. 351-355, 351v. Vgl. *idem*, 353: "Der theologische und kirchliche Liberalismus ist systematisch-theologisch nicht einheitlich." Slechts onder voorbehoud kunnen we dus van *de* liberale theologie spreken.

(45) *idem*, 351vv.

(46) In: *Hermann Mulert*, Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke, neu herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen, Giessen 1908 (geschreven in 1829), 37.

(47) *Dieter Schellong*, Bürgertum und christliche Religion, 89 v.

(48) *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik, II/1, Zürich 1940, 157. Vgl. *idem*, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zürich 1946, 73-80.

(49) *Reinhart Staats*, Adolf von Harnack im Leben Dietrich Bonhoeffers, in: Theologische Zeitschrift, Basel Jg. 37/1981, 94-121, 105. Staats citeert o.a. Bertha Schulze , eveneens deelnemer aan het 'Seminar': "Bonhoeffers Teilnahme war regelmässig und sehr rege..." (*idem*).

(50) *Staats*, a.w. 106, noot 32.

(51) Gecit. door *Bethge*, DB 37.

(52) *Staats*, a.w. 105.

Noten bij pag. 103 - 105.

(53) GS III, 59 ('Rede zum Gedächtnis Adolf von Harnacks').

(54) *idem*, 60.

(55) *idem*, 59.

(56) *idem*, 61.

(57) *idem*, 60.

(58) Vgl. III. 1.3. Op 22.12.1929 schrijft von Harnack een brief aan Bonhoeffer. We citeren: "Materialismus, Wirtschaft, und Sport bedrohen unsere geistige und geistliche Existenz" (GS III, 20).

(59) GS III, 59 ('Rede zum Gedächtnis Adolf von Harnacks').

(60) *idem*, 61. Over Harnack's 'Arkandisziplin', zie *Carl-Jürgen Kaltenborn*, Adolf von Harnack als lehrer Dietrich Bonhoeffers, Berlin 1973, 50v.; *Staats*, a.w. 117 vv.

(61) GS III, 60.

(62) GS III, 19 (brief van 18.12. 29).

(63) GS VI, 570 (brief aan Winfried Krause, 25.7. 42). Over 'intellektuelle Redlichkeit' (door *van den Berk*, a.w. 205 met 'eerlijkheid' en *J. Sperna Weiland*, Het einde van de religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer, Baarn 1970, 60 met 'integriteit' vertaald) zie verder WEN 305, 394v., 415. Vgl. ook E 103v.
Dat Bonhoeffer ook wel eens aanleiding heeft gegeven tot twijfel aan dit leerling-zijn van Harnack, verwoordt H. Schlemmer na diens optreden op de Olympiade in Berlijn, 1936. "Wenn man bedachte, dass es sich hier um einen Schüler Harnacks handelte, so konnte man angesichts solcher 'Geschichtsbetrachtung' sehr traurig werden." (*Hans Schlemmer*, in: Die Christliche Welt, Nr. 16, in: GS II, 279). Vooral Bonhoeffer's methode van bijbeluitleg doet vermoeden, dat hij zijn historisch-kritisch geweten nogal eens ondergeschikt heeft geacht aan zijn kerkelijk-politieke doelstellingen. Sinds SF, maar vooral in de periode van Finkenwalde, lijkt zijn keuze voor de theologische exegese op zijn minst de indruk te wekken een verontachtzaming van wetenschappelijke zindelijkheid te impliceren. Zie daarvoor bijv. *Gerhard von Rad*, Begegnungen in frühen und späten Jahren, in: Begegnungen, 167-169, 168; *Martin Kuske*, Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments, Göttingen 1971, 62v.; *Hans Dirk van Hoogstraaten*, Interpretatie; een onderzoek naar de veranderingen in het denken van Dietrich Bonhoeffer en naar de consequenties daarvan voor de vertolking van de bijbel, Assen 1973, 38. De laatste spreekt daar van "de inconsequente houding van Bonhoeffer met betrekking tot de historisch-critische methode".

(64) *Staats*, a.w. 99; Vgl. III. 2.1.

(65) DB 98.

(66) GS III, 60 ('Rede zum Gedächtnis Adolf von Harnacks').

(67) *idem*, 61.

(68) Aldus *Staats*, a.w. 100, die er echter aan toevoegt dat Harnack op het eind van zijn leven uit de grond van zijn hart bekennen kon: "Ich weiss von grosser Traurigkeit nicht, wo ich mich hinwende" (*idem*).

Noten bij pag. 105 - 107.

(69) Harnack gecit. door *W. Schneemelcher*, art. 'Adolf von Harnack' in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, c. 77-79, 79.

(70) "Der wahre Gott ist aber der aller Gegenständlichkeit entbehrende Ursprung der *Krisis* aller Gegenständlichkeit, der Richter, das Nicht-Sein der Welt (mit Einschluss jenes 'Gottes' menschlicher Logik). Eben von diesem wahrem Gott, dem Richter der Welt, der selber nicht Partei ist in der Welt, reden wir." Aldus *Karl Barth*, Der Römerbrief, Zürich 1947 (1921, 2e druk), 57.

(71) Zie Barth's "Vorwort zur zweiten Auflage", *idem*, VI-XVIII.

(72) *Eberhard Busch*, Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975, 50 v.

(73) *Karl Barth*, Nachwort, in: Schleiermacher-Auswahl (besorgt von Heinz Bolli), München und Hamburg 1968, 290-312, 293.

(74) GS V, 216 ('Die Geschichte der systematischen Theologie im des 20. Jahrhunderts'). Ook het nieuwere Barth-onderzoek twijfelt sterk aan het alleenrecht van de door Barth opgegeven aanleiding tot zijn breuk met de liberale theologie. Zie bijv. *Wilfried Härle*, Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Jg. 72, 1975, 207-224. Vgl. ook de kroniek van *A.J. Bronkhorst* in: Kerk en Theologie, Jg. 35, no. 1, januari 1984, 49-54.

(75) GS V, 216.

(76) Vgl. *G.C. Berkhouwer*, Een halve eeuw theologie. Motieven en stromingen van 1920 tot heden, Kampen 1974, 52. Maar Berkhouwer wijst er eveneens op dat de kwalificatie van Barth's vroege theologie als 'theologie der krisis' niet van deze zelf afkomstig was, maar van Paul Tillich (a.w. 50).

(77) *Schellong*, Bürgertum und christliche Religion, 96vv.

(78) *Schellong*, Bürgertum und christliche Religion, 97.

(79) Gecit. door *Busch*, a.w. 89. Vgl. ook *Martien E. Brinkman*, Karl Barth's socialistische stellingname; over de betekenis van het socialisme voor de ontwikkeling van zijn theologie, Baarn 1982, 46: "Hoewel hij openlijk erkent zelf ook uit 'das Bürgertum' afkomstig te zijn en daarom ook geen haat tegen een bepaalde groep mensen wil aankweken, maar zelfs er op wijst, dat er onder de 'burgerlijke' mensen soms betere mensen zijn dan onder socialisten, stelt hij toch haarscherp het wezen van het burgermansbestaan aan de kaak: 'Bürgertum ist Schweigen um des Friedenswillen. Bürgertum ist Gleichgewicht um jeden Preis. (...) Ruhe ist die erste Bürgerpflicht.'" Brinkman parafraseert en citeert hier een tekst uit 1920 ('Von Rechthaben und Unrechthaben').

(80) DB 102 v.

(81) DB 102-107.

(82) brief van 25.7.80 aan R. Staats, gecit. door deze, a.w. 98, noot 8.

(83) *idem*.

(84) *Staats*, a.w. 99, noot 9.

(85) *idem*, 116.

Noten bij pag. 107 - 109.

(86) DB 105.

(87) FT 63v. Zie III. 7.

(88) GS II, 570.

(89) *idem*.

(90) FT 26.

(91) Vgl. *Karl Dietrich Bracher*, Die Auflösung der Weimarer Republik, Villingen 1964 (4e druk), 21: "Die Weimarer Republik war also weder das zwangsläufige Ergebnis einer organisch verlaufenen politischen Entwicklung noch die Errungenschaft einer spontanen, historisch in sich selbst legitimierten Revolution. An ihrem Eingang stand das plötzliche Ergebnis einer kaum erwarteten Niederlage, und ihre erste Basis war ein Notbau aus widerwillig improvisierten Kompromissen."

(92) *Karl Bonhoeffer*, Lebenserinnerungen, 93. Vgl. III.1.3.

(93) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 30.

(94) GS I, 70.

(95) GS I, 70v., noot 1.

(96) *idem*.

(97) "...there was one wound which was much more painfull than all these privations and needs, that was the art. 231 of the treaty of Versailles." (*idem*). Vgl. *Sloterdijk*, a.w. 741v.: "Die Forschung ist sich heute darin einig, dass der Versailler Friedensvertrag von 1919 die epochenmachende diplomatische Fehlleistung dieses Jahrhunderts darstellt."

(98) DB 43.

(99) GS V, 157v. ('Grundfragen einer christlichen Ethik', 1929); in GS II, 22v. ('Der Führer und der einzelne in der junge Generation', 1933) komt hij er nog eens op terug.

(100) Zie GS II, 23.

(101) GS V, 158.

(102) GS II, 24.

(103) GS II, 26. Vgl. GS V, 215 ('Die systematische Theologie des 20. Jahrhunderts', 1931/32): "Im Weltkrieg musste der schon längst eingeleitete Prozess durch seine Katastrophe hindurch."

(104) GS II, 26.

(105) *idem*.

(106) *idem*.

(107) GS V, 117 ('Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart', 1928).

(108) Zie III. 6. en III. 7.

(109) Over de burgerlijke oorsprong, zie *G. van Roon*, Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung, München 1967, 21; *Bracher*, a.w. 129, spreekt van een "anti-bürgerliche bürgerliche Jugend". Over haar karakter als

tegencultuur, zie *Strasser*, a.w. 77.

(110) *Bracher*, a.w. 130.

(111) *idem*. Dit veranderde in de loop van de jaren twintig. (*idem*, 131).

(112) DB 55.

(113) *idem*, 56.

(114) *idem*. Vgl. III. 1.4.4. en III. 1.4.8.

(115) DB 56.

(116) GS I, 74v., noot 2.

(117) *idem*.

(118) GS V, 229 ('Das Wesen der Kirche', 1932).

(119) GS V, 433v. (preek over Math. 28, 20, 1928).

(120) GS V, 238 ('Das Wesen der Kirche', 1932).

(121) Vgl. *Sloterdijk*, a.w. 702: "Die Weimarer Republik gehört zu den historischen Phänomenen, an denen man am besten studieren kann, wie die Modernisierung einer Gesellschaft bezahlt sein will."

(122) *Fritz K. Ringer*, The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community, 1890-1933, Cambridge 1969.

(123) *Ringer*, a.w. 3.

(124) *Ringer*, a.w. 61vv. Vgl. *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 22: "Wie schwierig muss die Zeit für unsere Eltern gewesen sein, als finanziell alles zerran!" Zie ook *Karl Bonhoeffer*, Lebenserinnerungen, 95v. Dollars van buitenlandse patiënten verlichtten evenwel de last (*idem*).

(125) *Ringer*, a.w. 61vv.

(126) *idem*, 13.

(127) "They considered themselves part of the threatened elite of 'German bearers of culture', members of a distinct cultured segment of the nation." (*Ringer*, a.w. 3).

(128) *Sloterdijk*, a.w. 799. Vgl. *idem*, 797: "Das Denkschema lautet: Die Technik nimmt 'überhand', sie 'droht' den Menschen zu degradieren; sie 'will' uns zu Roboter machen. Aber wenn wir gut aufpassen und unsere Seele in Schwung halten, so wird uns nichts passieren."

(129) Gecit. door *Sloterdijk*, a.w. 897.

(130) *idem*.

(131) *idem*, 893.

(132) *Peter Gay*, Weimar Culture, The Outsider as Insider, Middlesex 1968.

(133) *Sloterdijk*, a.w. 849.

(134) Zie bijv. WEN 177 (5.12.43): de film als indringer in "das Geheimnis des Lebens".

(135) *Emmi Bonhoeffer*, Das Haus in der Wangenheimstrasse, 178.

Noten bij pag. 112 - 114

(136) B 28.

(137) *Zerner*, Regression und Kreativität, 182.

(138) Gecit. door *Sloterdijk*, a.w. 710.

(139) Mondelinge mededeling door E. Bethge, 17.10.1983.

(140) Gecit. door *Bosanquet*, a.w. 24.

(141) DB 93.

(142) "George Grosz's cartoons seemed to us not satires but realistic reportage: we knew those types; they were all around us." (Hanna Ahrendt, gecit. door *Gay*, Weimar Culture, 73). Voor Grosz: *idem*, 112, 115. Vgl. ook *Susanne Everett*, Lost Berlin, Chigago 1979, 37, 40.

(143) E 199. Vgl. III. 1.3.

(144) Gecit. door *Everett*, a.w. 46.

(145) Vgl. III.4.5.2.

(146) *Everett*, a.w. 40.

(147) "Die Mappen waren als obszön verboten worden. (...) Es waren scheussliche Kreaturen des Berliner Nachtlebens, was man da zu sehen bekamm". (*Elias Canetti*, Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1931, Frankfurt am Main 1982, 264).

(148) GS IV, 198 ('Gedanken für den Prediger am Volkstrauertag', 1936/37). Vgl. ook GS IV, 34 vv.

(149) *Everett*, a.w. 40 resp. 60.

(150) GS VI, 119, 123, 124 (brieven vanuit Barcelona aan de familie, 1928).

(151) Zie GS I, 52 (brief aan Helmut Rössler, 7.8.28): "... dass ich den Eindruck habe, dass gerade diese viel eher unter der Gnade als unter Zorn, dass aber gerade die christliche Welt viel eher unter dem Zorn als unter der Gnade steht." Over 'die christliche Welt', zie III. 3.3., noot 5.

(152) *Kurt Sontheimer*, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politische Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933, München 1962, 315.

(153) *Ringer*, a.w. 164-171.

(154) *Sontheimer*, a.w. 316.

(155) *idem*.

(156) *Ringer*, a.w. 180.

(157) GS II, 26 ('Der Führer und der einzelne', 1933). Bonhoeffer noemt het "eine ganz einfache Erfahrungstatsache", "dass der Gebildete der Jahrhundertswende nicht in der Lage war, mit entscheidenden Problemen des Lebens, des öffentlichen-aber auch des persönlichen Lebens fertig zu werden." (*idem*).

(159) GS III, 62 ('Die Frage nach dem Menschen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie', 1930).

(160) *Sloterdijk*, a.w. 387.

Noten bij pag. 114 - 117

(161) *Martin Heidegger*, Sein und Zeit. Erste Hälfte, Halle a.d.S. 1927, 175.

(162) *idem*, 129. Vgl. *idem*, 128: "Jeder ist der Andere und keiner er selbst. Das *Man* ist das *Niemand*."

(163) *idem*, 175.

(164) *idem*, 263.

(165) *Sontheimer*, a.w. 391.

(166) *idem*.

(167) Zie *Walter Struve*, Elites against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933, Princeton 1973, passim.

(168) *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer-Widerstand in preusschischer Tradition?, 116.

(169) DB 160. Vgl. III. 5.1.

(170) Zie noot 93.

(171) Vgl. GS I, 59 (Rössler aan Bonhoeffer, 22.2.31): "Sie sind ja Ihrem ganzen Wesen nach 'unpolitisch' veranlagt...". Vgl. GS I, 65, over Bonhoeffer's 'Desinteressement'. Zie ook DB 161 vv.

(172) Vgl. II. 2.7.

(173) *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer-Widerstand in preusschischer Tradition?, 114.

(174) Zo *Bosanquet*, a.w. 41.

(175) DB 52; *Bosanquet*, a.w. 49.

(176) Vgl. III. 2.2.

(177) Zie *Ringer*, a.w. 202v. De term 'Vernunftrepublikaner' stamt van Friedrich Meinecke.

(178) Gecit. door *Ringer*, a.w. 203.

(179) DB 77vv.; *Jørgen Glentøj*, Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, 119.

(180) Zo *Rothuizen*, Aristocratisch christendom, 112.

(181) *Hanfried Müller*, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Hamburg-Bergstedt 1961, 162.

(182) DB 57.

(183) Brief van 7.7. 22 aan de ouders, gecit. door *Bethge*, DB 57.

(184) E 199.

(185) B 27. Zie ook GS VI, 33 (brief van 16.8.23). Over Bonhoeffer als krantelezer: DB 161.

(186) Bonhoeffer begint eind 1925 met het werken aan zijn dissertatie en promoveert op 17.12.1927 (DB 111).

(187) GS II, 414.

(188) *Tiemo Reiner Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht, München-Mainz 1976, 161, spreekt m.b.t.

SC over "theologische Optimismus".

(189) GS V, 429 v. (preek over Math. 28, 20, 1928)

(190) Vgl. *Hans Schmidt*, Das Kreuz der Wircklichkeit? Einige Fragen zur Bonhoeffer-Interpretation, in: MW IV, 79-108, 82, noot 9.

(191) DB 107.

(192) R. Widmann aan Bonhoeffer, 17.11.25 Gecit door Bethge, DB 112.

(193) *Ruth Zerner*, Dietrich Bonhoeffer's Views on the State and History, in: A Bonhoeffer Legacy Essays in Understanding. Edited by *A.J. Klassen*, Grand Rapids 1981, 131 - 157, 133v.

(194) Brief van 23.7.80 aan R. Staats. Gecit. door *Staats*, a.w. 101. Vgl. ook *Hans Christoph von Hase*, Begriff und Wircklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: MW I, 26-46, 27: "Es ist jedoch wichtig, dass kein Pfarrhaus, keine pietistische Luft, keine lutherische Kirchlichkeit seine Entwicklung vorzeichneten. Das weltoffene Christentum des Hauses stand mitten in der kritischen Luft aller Fakultäten der Universität Berlin."

(195) Vgl. *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 69; *John A. Phillips*, The Form of Christ in the World. A study of Bonhoeffer's Christology, London 1967, 50; *Schmidt*, a.w. 82.

(196) *Clifford Green*, The Sociality of Christ and Humanity. Dietrich Bonhoeffer's Early Theology 1927-1933, Missoula 1972, 55. Vgl. *Carl Friedrich von Weizsäcker*, Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers, in: Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposion. Bearbeitet von Hans Pfeifer, München 1976, 29-50, 38, over SC en AS: "Inhaltich gehören beide Arbeiten zu der Art der Schriften, die man in den jungen Jahren schreiben muss, um noch den Mut zu ihnen zu haben."

(197) En niet één van de slechtste. *Karl Barth* schrijft over SC als boek dat "heute noch instruktiver, anregender, erleuchtender, wirklich 'erbaulicher' zu lesen ist, als allerlei Berühmteres, was seither zum Problem der Kirche geschrieben wurde." (Kirchliche Dogmatik, IV/2, Zürich 1964, 725).

(198) DB 61. Vgl. III 1.4.7.

(199) Vgl. III. 2.3.

(200) *Marsch*, a.w., 58 vv. Vgl. SC 203; GS VI, 87 ('Italienische Reise', 1924) voor een positieve inschatting van de zijde van Bonhoeffer.

(201) SC 14v.

(202) R. Widmann aan Bonhoeffer, 13.3.26, gecit. door *Bethge*, DB 124v.

(203) DB 125

(204) DB 126v.

(205) Zie III.3.1.

(206) DB 84.

(207) *idem*, 85. Maar 'Rome' heeft voor hem ongetwijfeld meer dan alleen 'kerk' betekend. Zie GS VI, 81: "Ich konnte nicht sagen, war es dieses oder jenes, was mich so unwiderstehlich zurückzog; und wenn ich auch gesagt hätte: St. Peter, so war es nicht die Kirche, nein, es war ganz Rom, was ich in St. Peter eben am klarsten zusammenfassen lässt Es war das Rom der Antike, des Mittelalters

und ebenso des heutigen Tages, ganz einfach der Angelpunkt europäischer Kultur und europäischen Lebens." ('Italienische Reise', 1924).

(208) GS VI, 67.

(209) GS V, 439 (preek over 1 Cor. 12, 26v., 1928).

(210) *idem*, 446: "... Gott unser Vater, die Kirche unsere Mutter, die uns trägt und liebt." Vgl. ook SC 171, 181.

(211) Te veel duidt van den Berk o.i. Bonhoeffer's vroege kerk-begrip als 'massa' en te weinig als 'gemeenschap'. Zie *van den Berk*, a.w. 61vv. Vgl. daarmee bijv. SC 46: "Hat es überhaupt noch Sinn von Ich und Du zu reden, wenn alle eins zu werden scheint?", zie ook *idem*, 55.

(212) Niet alleen de moeder-kind-verhouding dient als analogie, ook de man-vrouw-relatie wordt door Bonhoeffer gebruikt om te verduidelijken wat kerk-zijn is. Meer nog: zij ís kerk, "in ihrer ursprünglichen Gestalt". (SF 72; *idem*, 71, 94). Vgl. III.2.5.4.

(213) GS VI, 101 ('Tagebuch', 1928).

(214) "Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche".

(215) SC 7, 27, 207.

(216) *idem*, 7, 81.

(217) *idem*, 81.

(218) *idem*, 7.

(219) *idem*, 203v. Vgl. GS III, 47 ('Theologische Thesen zur Promotion', 1927), these 7: "Die Kirche fasst nach ihrer soziologischen Struktur sämtliche nur möglichen Typen sozialen Verbundenseins in sich zusammen und überhöht sie in der 'Geistgemeinschaft'.

(220) SC 12.

(221) *idem*, 11, 12 (noot), 227.

(222) *idem*, 12v., 222v.

(223) *idem*, 12. Vgl. ook *idem*, 53, 59.

(224) Zie bijv. *idem*, 13, 40, 43, 53, 57, 225 (noot 24). Over Bonhoeffer en de fenomenologie, zie verder: III. 4.7.

(225) SC 220.

(226) *idem*, 207.

(227) *Green*, The Sociality of Christ and Humanity, 2: "In Bonhoeffer's theology the presence of Christ is described in a very deliberate and comprehensive phenomenology of sociality." Vgl. ook *Ott*, a.w. 179.

(228) SC 13, noot 2. Zijdelings wordt naar Barth verwezen op *idem*, 170, 193, 204, 258, 260.

(229) Aldus *Peter Berger*, Sociology and Ecclesiology, in: *Martin E. Marty* (ed.), The Place of Bonhoeffer, London 1963 (2e druk), 51-80, 59. De socioloog Berger spreekt even verderop van Bonhoeffer's "theological imperialism". (a.w. 63).

Noten bij pag 121 - 123

(230) Vgl III 2 3

(231) Zie III 3 2.

(232) Als verwijt geformuleerd door *Schmidt*, a w 82 Zie ook *Jürgen Moltmann*, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, München 1959, 9

(233) Vgl *Wilhelm Windelband*. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie; herausgegeben von Heinz Heimsoeth Tübingen 1935, 577: " Phänomenologi ( ) weist dem philosophischen Erforschen die Aufgabe voraussetzungsloser und vor aller Tendenz auf theoretisch-konstruktive Erklärung oder Vereinheitlichung sich freihaltender Auffassung des unmittelbar Gegebenen in der Welt des Bewusstseins und seiner Gegenständlichkeit zu. Vor aller theoretischen Verarbeitung ( ) liegt das konkrete Erlebnismaterial der Gegebenheiten ('Phänomene'), des Sich-uns-Zeigenden in seiner Anschauungsfülle "

(234) Vgl *Marsch*, a.w. 15 noot 3 De kritiek van socioloog Joachim Matthes wordt verwoord door *Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 186v

(235) SC 59: " . diese Identifikation ist grundsätzlich falsch. Ein Volk ist Gemeinschaft' im speziellen Sinne, nicht als gewachsene, nur als gewollte "

(236) Zie *Marsch*, a.w 69 Voor Bonhoeffer s mening over Dibelius zie GS I, 26 (brief aan Erwin Sutz 25.12.31)

(237) Vgl. SC 206: "Es gibt keine soziologisch an sich heilige Struktur "

(238) SC 17

(239) *idem*,35: "Sie ist die zurück-proiizierte Hoffnung "

(240) *idem*, 90

(241) *idem*, 84vv. Voor Schleiermacher: *idem*, 141vv

(242) *idem*, 81.

(243) *idem*, 190: "Mein relativer Gehorsam gehört der Kirche sie ist im Recht, von mir ein sacrificium intellectus und vielleicht sogar auch gegebenerfalls ein sacrificium conscientiae zu fordern "

(244) Zie noot 86

(245) III 2 3

(246) Zie III 2 3 , noot 107.

(247) SC 85

(248) Zie III.2 3., noot 106

(249) SC 225.

(250) *idem*, 23

(251) *idem*, 231.

(252) *idem* 39

(253) *idem*, 40 resp 36 Vgl. ook *idem*, 75: "Der Einzelne ist dann gesetzt als die ihrer selbst bewusste und selbsttätige Person" De sterke nadruk die het voluntatieve element in Bonhoeffer s mensbeeld ontvangt , zou mede onder invloed van Seeberg hebben

kunnen ontstaan Zie DB 99 Vgl ook *Marsch*, a.w 90 Zie verder AS 79v 29v

(254) SC 79, resp 225 noot 24

(255) SC 42v

(256) *idem*, 41

(257) *idem*, 234

(258) *idem*.

(259) GS I 55 (brief van 22 2 31)

(260) *Phillips*, a w 55

(261) SC 36 Vgl. *idem*, 234v

(262) " als schöpfungsgemäss" (*idem*, 83); "Alle Naturform der Gemeinschaft bleibt bestehen aber sie ist im innersten Kern korrupt " (*idem*, 73)

(263) *idem*, 71

(264) *idem*, 72

(265) Zie noot 157

(266) Vgl SC 16: "Wir könnten um zum Wesen des christlichen Gemeinschaftsbegriff zu gelangen prinzipiell ebensogut vom Gottesbegriff wie vom Personsbegriff ausgehen "

(267) *Herbert Marcuse*, Uber den affirmativen Charakter der Kultur, in: Zeitschrift zur Socialforschung Jahrgang 6 (1937), München 1980 (reprint) 54-94 84

(268) Zie III 2 4

(269) SC 24

(270) *idem*, 254

(271) *idem*, 33

(272) *Ringer*, a w 163

(273) *idem*, 170

(274) SC 52

(275) *Moltmann*, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer 11

(276) SC 31 Vgl *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 30 noot 8:"Bonhoeffer ist dieser Zeitströmung ( ) die die Diskussion nach dem ersten Weltkrieg massgeblich beherrschte eng verbunden "

(277) SC 32 Vgl *idem*, 31: "Die Person kann die andere Person nicht erkennen sondern nur anerkennen an sie glauben "

(278) Tönnies werd aanzienlijk in zijn academische carrière geschaad door zijn reputatie als socialist (*Ringer*, a w 168)

(279) SC 55

(280) Zie III 2 5 4

(281) SC 201

(282) *idem*, 45; vgl. evenzo *idem*, 239.

(283) Vgl.III. 1.4.4.

(284) SC 27.

(285) *idem*, 60.

(286) *Green*, The Sociality of Christ and Humanity, 220v.,noot 81.

(287) SC 60.

(288) *idem*, 60.

(289) *idem*, 254, resp. 60.

(290) *idem*, 61.

(291) *idem*. De term "System der Mittel" ontleent Bonhoeffer waarschijnlijk aan de filosoof Hans Freyer (Zie *Sloterdijk*, a.w. 800).

(292) SC 61.

(293) *idem*, 60v.

(294) *idem*, 254.

(295) Vgl. II. 2.3. en II. 2.5.2.

(296) SC 255.

(297) Verzoening betekent dan ook: "Neuschaffung des guten Willens" (*idem*, 106). Vgl. noot 254.

(298) Vgl. *L. Schuurman*, Bonhoeffer en de 'periferie'. Iets over het lezen van Dietrich Bonhoeffer in Latijns Amerika, in: *A.G. Baas e.a.*, Werken met Bonhoeffer, Baarn 1979, 128-157, 149v.

(299) Deels uit technische overwegingen van de uitgever, deels vanwege Bonhoeffers eigen wens het boek te bekorten, is een flink aantal passages weggevallen, maar in een latere uitgave door Bethge weer toegevoegd. Zie diens voorwoord 'Zur dritten Auflage', SC 6.

(300) SC 255.

(301) *idem*.

(302) *idem*.

(303) *idem*, 63v.

(304) Vgl. *idem*, 180, 276, over de sport.

(305) *idem*, 64. Vgl. *idem*, 54.

(306) *idem*, 276.

(307) *idem*, 275.

(308) *idem*, 180, 276.

(309) *idem*, 180.

(310) *idem*, 278.

(311) *idem*, 275.

(312) *idem*, 125.

(313) *idem*, 93.

(314) *idem*, 171.

Noten bij pag. 128 - 132

(315) Gecit. door *Ernst Lange*, Kirche für andere. Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart, in: *idem*, Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, München-Gelnhausen 1981, 19-62, 20. Zie voor het volgende: *idem*, 20vv.

(316) SC 272.

(317) *Barth*, Römerbrief, 316v.

(318) SC 83.

(319) *idem*.

(320) *idem*, 83, 125v., 201, 203v.

(321) *idem*, 202.

(322) Zie noot 249.

(323) SC 204.

(324) *idem*, 242.

(325) *idem*, 212vv.

(326) *idem*, 242. Het Rijk Gods geldt dan ook als "höchste Potenzierung des personalen Lebens selbst" (*idem*, 217).

(327) *idem*, 84.

(328) Voor de formule 'Christus als Gemeinde existierend': *idem*, 138, 144 (noot), 145, 146, 158, 160. Zie *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 145, noot 145 en 147, noot 26, voor herkomst en functie.

(329) SC 37, 92.

(330) *idem*, 80vv., 157, 233.

(331) *idem*, 105;vgl. 212vv.

(332) *idem*, 157.

(333) *idem*, 110.

(334) GS III, 287 ('Was ist Kirche', 1932).

(335) SC 106.

(336) *idem*, 107.

(337) *idem*, 107, noot 1.

(338) *idem*.

(339) *idem*, 116v.

(340) *idem*, 107.

(341) Vgl. *Dorothee Sölle*, Plaatsbekleding. Een hoofdstuk theologie na 'de dood van God', Amsterdam z.j. (Stuttgart 1965), 78-92.

(342) Het is Bonhoeffer te doen om "die soziale Bedeutung Christi" (SC 266).

(343) *idem*, 130.

(344) *idem*, 131, 135, 127, 187v.

(345) *idem*, 129v.

(346) *idem*, 127.

(347) *idem*, 132vv.

(348) *idem*, 120. Vgl. ook *idem*, 124, over: "restlose Hingabe aneinander".

(349) *idem*, 162.

(350) *idem*, 163, resp. 169vv.

(351) Zie *Lange*, Kirche für andere, 31.

(352) SC 186. Vgl. *idem*, 203.

(353) *idem*, 185.

(354) *idem*, 272. Vgl. *idem*, 155v.

(355) *idem*, 274.

(356) Zo terecht *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 148.

(357) SC 173.

(358) *idem*. Vgl. *idem*, 170, en 162, noot 4.

(359) *idem*, 168.

(360) GS V, 446 (preek over 1 Cor. 12, 26v, 1928).

(361) *idem*, 440vv.

(362) GS V, 470 (preek over Luc. 17, 33, 1928).

(363) *idem*.

(364) *idem*, 472. Vgl. SC 125: "Wer sein Leben verlieren will, der wird es behalten". (vgl. Marc. 8, 35).

(365) SC 173v.

(366) Zie boven, III. 2.5.2.

(367) *Lange*, Kirche für andere, 30.

(368) Vgl. *Schmidt*, a.w. 83:"Wie solten aus einer Soziologie der Kirche Kategorien zu gewinnen sein, welche einer in einen sozial-politischen Auflösungsprozess der gegebenen Ordnungen hineingeratenen Welt wieder Mass und Ziel setzen soll?".

(369) *Karl Kupisch*, Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815-1945, Berlin 1945, 179. Vgl. SC 272.

(370) *Kupisch*, a.w. 181.

(371) SC 272.

(372) De serie vraagtekens die Seeberg in de kantlijn van deze passage plaatste, vergezeld van de opmerking: "Ist das Sache der Kirche?", is waarschijnlijk reden voor Bonhoeffer geweest om van druk af te zien (zie *E. Bethge*, Vorwort (Zur dritten Auflage), in: SC 6). Vgl. noot 299.

(373) SC 276.

(374) *idem*. Vgl. ook FT 70.

(375) SC 277. Zie III. 1.4.7.

(376) SC 276.

Noten bij pag. 135 - 138

(377) Het betreft hier ook de mens die "*etwas* Schönes" in de kerk komt opdoen (*idem*, curs. fdl).

(378) *Eberhard Bethge*, Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter - wie Bonhoeffer ihn verstand, in: *idem*, Ohnmacht und Mündigkeit. Beitrage zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer, München 1969, 114-134, 119.

(379) "Es ist m. E. nicht zu verkennen, dass Zukunft und Hoffnung unserer 'bürgerlichen' Kirche in einer Blutauffrischung liegt, und dass dies nur möglich ist, wenn es der Kirche gelingt, das Proletariat zu gewinnen." (SC 275).

(380) Noot 310.

(381) SC 278.

(382) *idem*, 186.

(383) *idem*, 179.

(384) *idem*, 269.

(385) *idem*, 179. Vgl. *idem*, 269: "Die evangelische Predigtgemeinde bleibt eine Gemeinde des ethischen Personalismus."

HOOFDSTUK 3 HET BURGERLIJK PARKET (Barcelona, 1928-1929)

(1) GS VI, 99 ('Tagebuch').

(2) *Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 33.

(3) GS VI, 99.

(4) DB 154.

(5) Zie *W. Schneemelcher*, art. 'Christliche Welt und Freunde der Christlichen Welt', in:Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1957, Erster Band, s.v.

(6) Zie III. 2.3., noot 106.

(7) Vgl. III. 7.2.

(8) GS VI, 136v. (brief van 13.7.28). Vgl. GS I, 51 (brief aan Rössler, 7.8.28).

(9) *idem*.

(10) Zie III. 2.5.4., over de Rome-reis. Vgl. ook WEN 259 (9.3.44): "Ob nicht die Kenntnis anderer Länder und die innere Berührung mit ihnen für uns heute ein viel bedeutenderes Element der Bildung ist als die Antike?".

(11) GS VI, 105.

(12) *idem*, 113 (brief van 20.2.28).

(13) *idem*, 119 (brief van 17.3.28).

(14) *idem*, 119 (brief van 17.3.28) resp. 123 (brief van 22.4.28).

(15) *idem*, 124 (brief van 22.4.28).

(16) DB 69. Vgl. III. 2.1.

(17) GS VI, 127 (brief van 5.6.28). Over Julie Bonhoeffer, geb. Tafel, zie III. 1.1.

Noten bij pag 138 - 140

(18) *idem*, 126 (brief van 17 5 28).

(19) *idem*, 139 (brief van 17 7 28)

(20) *idem*, 131 (brief van 18 6 28) Vgl evenzo *idem*, 140 (brief van 20 7.28)

(21) *idem*, 156 (brief van 10 12.28)

(22) *idem*, 132vv. (brief van 7 7 28)

(23) *idem*, 114 (brief van 20.2 28); vgl ook *idem*, 105v ('Tagebuch') en 141v (brief van 20 7 28)

(24) Vgl DB 130: "Noch war es kein Aufgeben der Privilegien, in die er hineingeboren und von denen er geprägt worden war; noch nicht ein Schritt in jene Ungeborgenheit von den er einmal gesprochen hat um eine Solidarität 'mit den anderen erfahren zu können " Vgl ook III 4 2.

(25) *Karl Bonhoeffer*, Bemerkungen zur Kenntnis des grossstädtischen Vagabundentums, 1900 (GS VI, 146 148 (brief van 14 8 28 resp 24 8 28))

(26) GS VI 146v (brief van 14 8.28) Vgl. III 1 3

(27) *idem*, 151 (brief van nov. 28): " . obwohl die Ignoranz kaum glaublich ist "

(28) *idem*, 153 (brief van 27 11 28): "Ich bin nun bei der Ausarbeitung meines 2 Vortrages, der am 11 XII sein soll, über das 'Wesen des Christentums' " Harnack liet in 1900 een boek onder dezelfde titel verschijnen Bonhoeffer heeft hier het oog op de voordracht Jesus Christus und vom Wesen des Christentums , GS V, 134-156

(29) Vgl GS VI, 156 (brief van 17 12 28): "Dienstag hatte ich den zweiten Vortrag, der noch besser besucht war als der erste, aber glaube ich nicht so gefallen hat " Bonhoeffer houdt, naast genoemde voordracht er nog twee onder de titel: "Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart' (GS V, 116-134) resp Grundfragen einer christlichen Ethik (*idem*, 156-180).

(30) Voor de in Barcelona gehouden preken, zie GS V 416-484 Er wordt kwistig met citaten van Goethe (*idem*, 448, 457, 472), Stefan Zweig (*idem*, 124v) en C.F. Meyer (*idem*, 123) gestrooid

(31) GS VI 155

(32) *idem*, 155v

(33) GS V, 118 (Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart)

(34) *idem*, 124 130vv.

(35) *idem*, 160vv ('Grundfragen einer christlichen Ethik')

(36) *idem*, 116 ('Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart)

(37) *idem*, 116v.

(38) *idem*, 117

(39) *idem*, 117 119, 133

(40) *idem*, 156

(41) *idem*, 158.

(42) *idem*, 117 (Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart)

(43) *idem*, 126. Vgl *idem*, 133: " noch wir zehren durch unsere deutsche Philosophie von dem Erbe der blutigen Saat der Propheten "

Noten bij pag. 140 - 143

(44) *idem*, 119, 133.

(45) *idem*, 133.

(46) *idem*, 119, 131.

(47) *idem*, 119.

(48) *idem*, 131.

(49) *idem*, 134.

(50) *idem*, 127v.

(51) Vgl. GS I, 69 (toespraak in New York, 1930): "Let me tell you frankly that no German and no stranger who knows well the history of the origin of the war believes that Germany bears the sole guilt of the war".

(52) Vgl. III. 2.1.: Dietrichs oudere broers namen vrijwillig dienst. Zie bijv. ook GS IV, 36 (preek op 'Volkstrauertag', 1932): "Heute gedenkt das deutsche Volk der Jahre 1914-18, der Zeit, in der Millionen deutsche Männer und Jünglinge gezeigt haben, dass man sein Vaterland bis in den Tod lieben kann *und soll*." (curs. fdl).

(53) GS V, 155 ('Jesus Christus und vom Wesen des Christentums').

(54) *idem*, 175 ('Grundfragen einer christlichen Ethik'). Vgl. III. 2.5.3.

(55) *idem*.

(56) *idem*, 133v. ('Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart').

(57) Vgl. *Schellong*, Bürgertum und christliche Religion, 54.

(58) GS V, 134 ('Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart').

(59) *idem*, 155 ('Jesus Christus und vom Wesen des Christentums').

(60) *idem*, 120 ('Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart').

(61) Zie noot 23.

(62) GS V, 150 ('Jesus Christus und vom Wesen des Christentums').

(63) *idem*, 159 ('Grundfragen einer christlichen Ethik').

(64) Vgl. II. 2.7.

(65) GS V, 168 Grundfragen einer christlichen Ethik'), *idem*, 180.

(66) *idem*, 168.

(67) GS V, 450 (preek over Math. 5, 8, 1928).

(68) Het *duits* nationalisme werd religieus gelegitimeerd (GS V, 127 ('Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart')); de *bourgeois* acht zich als christen genoodzaakt de naaste die hij zakelijk te gronde richt, sociaal de helpende hand te reiken (*idem*, 175 ('Grundfragen einer christlichen Ethik')); de *christen* vraagt naar algemeen geldige principes in de moraal. (*idem*, 160vv.)

(69) Vgl. III. 1.4.7., noot 235.

(70) GS V, 135 ('Jesus Christus und vom Wesen des Christentums').

(71) *idem*.

(72) Zie III. 2.2.

(73) Naumann, gecit. door *E. Thier*, art. 'Friedrich Naumann', in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen 1960, Vierter Band, s.v.,

(74) Zie DB 67, 76, 257, 982; vgl. GS III, 305, 465; GS V, 277; E 342. Zie ook *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 231v.

(75) GS V, 174 (' Grundfragen einer christlichen Ethik').

(76) *Friedrich Naumann*, Briefe über Religion. Mit Nachwort 'Nach 13 Jahren', Berlin 1916 (6e druk; 1903), 91.

(77) *idem*, 13.

(78) *idem*, 8.

(79) *idem*, 50; vgl. *idem*, 30, 85, 91.

(80) *idem*, 114v.; vgl. *idem*, 58.

(81) *idem*, 75, 62, 104.

(82) GS V, 116 ('Not und Hoffnung en der religiösen Lage der Gegenwart').

(83) WEN 262 (19.3.44). Vgl. III. 1.5.

(84) GS V, 465 (preek over Rom. 12, 11c., 1928).

(85) *idem*, 466.

(86) DB 136. Vgl. GS VI, 144-149 (briefwisseling rondom het bezoek).

(87) GS V, 466 (preek over Rom. 12, 11c.).

(88) *idem*, 468.

(89) *Barth*, Der Römerbrief, 441v.

(90) GS V, 468. Zie GS III, 61 ('Rede zum Gedächtnis Adolf von Harnacks', 15.6.30): "Er meinte, dass im heiligen Geiste des Christentums aller Zeitgeist seine Bestimmung fände". (Vgl. III. 2.2).

(91) *Eberhard Bethge*, Vorwort, in: GS V, 7-12, 9.

(92) GS V, 418 (preek over Rom. 11, 6, 1928). Vgl. *idem*, 437 (preek over Ps. 62, 2): "Religion ist Arbeit, und vielleicht die schwerste und gewiss die heiligste Arbeit, die ein Mensch tun kann."; *idem*, 426 (preek over 1 Cor. 15, 17, 1928):"All unser kulturelles Handeln ist Streben auf ein letztes, auf einen Sinn, auf einen Logos, auf Gott." Zie ook SC 234.

(93) GS V, 419 (preek over Rom. 11, 6, 1928).

(94) *idem*, 438 (preek over Ps. 62,2, 1928).

(95) *idem*, 451 (preek over Math. 5, 8, 1928).

(96) *idem*, 449v.

(97) *idem*, 479 (preek over Fil. 4, 7, 1929).

(98) *idem*.

(99) *idem*, 480. Daar eveneens: "Euer Leben strebt zur Einheit, zur Harmonie". Vgl. het Goethe-citaat in de preek over 1 Cor. 12, 26v. (1928), *idem*, 448: "Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt es nicht erblicken".

(100) *idem*, 482 (preek over Fil. 4, 7, 1929).

(101) *idem*, 416 ('Gebet am Volkstrauertag, Reminiscere 1928').

(102) *idem*, 460 (preek over 2 Cor. 12, 9, 1928).

(103) *idem*, 459.

(104) Zie boven, noot 97 en 98.

(105) GS V, 459 (preek over 2 Cor. 12, 9, 1928). Niettemin duiken ook in Barcelona elementen van een 'theologia crucis' op, die later de structuur van heel Bonhoeffers theologie zullen gaan bepalen. "Gott selbst leidet ..." lezen we bijvoorbeeld (*idem*, 133 ('Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart'), vgl. ook *idem*, 151, 154, 156, 477). Maar zolang het kruis enkel nog "Sinnbild" genoemd wordt (*idem*, 154, 156 ('Jesus Christus und vom Wesen des Christentums') en we zinnen tegenkomen als: "... denn Gottes Spuren bleiben ewig, überzeitlich, zeitlos auch mitten in der Vergänglichkeit des Geschichtlichen ..." (*idem*, 118 ('Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart')), krijgen ze weinig kans om zich door te zetten. Zie echter III. 4.5.3.

(106) GS V, 459 (preek over 2 Cor. 12, 9, 1928): "Zur Gnade Gottes, die der Kreuzeshügel ist und die du dort findest, wo dein eigenes Kreuz steht, in der Entsagung, im Verzicht".

(107) *idem*, 420 (preek over Rom. 11, 6, 1928).

(108) Vgl. *Barth*, Der Römerbrief, 239: "Das ist der Sinn der Religion, dass sich in der Tatsächlichkeit und Unvermeidlichkeit dieser höchsten Menschenmöglichkeit die Macht der Sünde als *die* Macht erweise, die den in sich geschlossenen Ring der Menschlichkeit beherrscht".

(109) Zie *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 332, 335.

(110) GS V, 425 (preek over 1 Cor. 15, 17).

(111) *idem*, 426.

(112) *idem*, 426v.

(113) *idem*, 426.

(114) *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 337v. Te wijzen valt op het *godsbeeld* ("Gott, der der Welt schlechthin Überlegene, der schlechthin Transzendente, d.h. der Welt Ferne, ganz andere ..." (GS V, 147)); het *mensbeeld* ("... er will im Menschen einen leeren Raum, in der er einziehen kann"; de mens als "Hohlraum" (*idem*, 147, resp. 153)); het *kerkbeeld* ("Das Christentum birgt in sich einen kirchenfeindlichen Keim" (*idem*, 149)); de *ethiek* (als "Darstellung", "Opfer", "Demonstration" (*idem*, 179, 421)).

(115) *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 338 en 339, noot 54.

(116) GS V, 128 ('Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart').

(117) "Und doch bleiben sie - d.i. 'Religion und Sittlichkeit' (fdl) - nötig, so lange es Gnade gibt, als schwacher Versuch, als Darstellung, als Opfer, *zu dem Gott ja oder nein sagen kann* nach seinem Wohlgefallen." (*idem*, 421 (preek over Rom. 11, 6, 1928), curs. fdl).

(118) *idem*, 420.

(119) *idem*, 154 ('Jesus Christus und vom Wesen des Christentums').

(120) *idem*, 161, 165.

(121) En niet enkel in Barcelona. Zie bijv. SC 135; GS V, 211, 223; SF 61; E 35, 96v., 242, 275; FT 11. *Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 133, spreekt over "Die Tendenz

'Nietzsche'", die er in het werk van Bonhoeffer aanwezig is, en wil daarmee aanduiden dat de invloed van de filosoof op Bonhoeffer niet bestaat uit de directe overname van diens gedachtengoed, maar zichtbaar wordt in "einer Tendenz, die auf die irdische Wirklichkeit abzielt" (a.w. 136). Dit laatste sluit het eerste overigens niet uit. Naast deze tendens tot 'trouw aan de aarde' wijst Peters dan ook op expliciete Nietzsche-receptie door Bonhoeffer (a.w. 136vv.). Ook *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers (a.w. 250, noot 48: "Bonhoeffer hatte schon früh sämtlichen Schriften Nietzsches gelesen."), spreekt van Bonhoeffer's "reichen Nietzsche-Kenntnis" (a.w. 250). De stelling van *Reinhard Kühnl*, dat Nietzsche "gerade die besonders sensiblen Teile des Bildungsbürgertums schliesslich in die Arme des Faschismus trieb" (te vinden in diens: Formen bürgerlicher Herrschaft, 62), vindt op zijn minst in Bonhoeffer zijn ontkenning. De omschrijving die Kühnl van de filosofie van Nietzsche geeft ("... romantische Träumerei und Begeisterung für den brutalen Tatmenschen in einer Person. Elitäre Arroganz, Menschenverachtung und tiefe Hoffnungslosigkeit verbinden sich zu einem heroischen Nihilismus" (a.w. 61v.)) doet trouwens vermoeden dat hij nooit iets van hem gelezen heeft.

(122) *Plessner*, a.w. 170.

(123) GS V, 159 ('Grundfragen einer christlichen Ethik').

(124) *idem*, 160.

(125) "Die christliche Botschaft steht jenseits Gut und Böse" (*idem*, 161, zie ook vv.).

(126) *idem*, 166.

(127) Vgl. II. 2.5.2.

(128) GS V, 164, 167vv. ('Grundfragen einer christlichen Ethik').

(129) *idem*, 165.

(130) *idem*.

(131) *idem*. Over de eenzaamheid van "freie Geister", zie bijv. Nietzsche's 'Vorrede' van 1886 bij 'Menschliches, Allzumenschliches', in: *idem*, Werke in drei Banden, I, 440. De aan Luther ontleende gedachte van de christen die zich nieuwe decalogen schept, vinden we ook al in Bonhoeffer's 'Seminararbeit': 'Luthers Anschauungen vom Heiligen Geist nach den Disputationen von 1535-1545' uit 1926, in: *Chr. Gremmels* (hrsg.), Bonhoeffer und Luther, 190-229, 209 en 222.

(132) GS V, 65 ('Grundfragen einer christlichen Ethik').

(133) II. 2.5.2.

(134) GS II, 24 ('Der Führer und der einzelne in der jungen Generation', 1933). Zie III. 2.3.

(135) Vgl. nog GS V, 164 ('Grundfragen einer christlichen Ethik'): "Aber nie kann das Gestern für mein sittliches Handeln heute entscheidend werden. Vielmehr muss immer von neuem die unmittelbare Beziehung zu Gottes Willen aufgesucht werden".

(136) GS II, 26 ('Der Führer und der einzelne in der jungen Generation'). Vgl. III. 2.3.

(137) *Eberhard Bethge*, Vorwort, in: GS V, 7-12, 10.

Noten bij pag. 149 - 152

(138) Zie GS III, 48-58 (gedeelten uit 'Grundfragen einer christlichen Ethik').

(139) Vgl. GS V, 170 ('Grundfragen einer christlichen Ethik'): "Es wäre doch eine völlige Perversität des ethischen Gefühls, wollte ich meinen, es sei nun meine erste Pflicht den Feind zu lieben und dafür meinen Nächsten im konkretesten Sinne preiszugeben."

(140) Zie III. 2.1.

(141) GS V, 175 ('Grundfragen einer christlichen Ethik').

(142) GS *idem*, 470 (preek over Luc. 17, 33, 1928). Maar hij spreekt er tegelijk een vloek over de machine, "die den Menschen, der tagaus tagein an ihr arbeitet selbst zu einem Teil des Mechanismus macht" uit (*idem*, 470v.).

(143) *idem*, 456 (preek over 1 Joh. 2, 17, 1928).

HOOFDSTUK 4 DE VERVLOEKTE AKKER (New York-Berlijn, 1930-1933)

(1) Vgl. DB 159v.

(2) GS I, 57 (brief van 22.2.31), resp. GS I, 65 (brief van 25.12.32).

(3) Vgl. III. 1.3.

(4) DB 160.

(5) GS I, 54 (brief van 23.2.30).

(6) *idem*, 51 (brief van 7.8.28).

(7) *idem*, 42 (brief van 11.9.34).

(8) Vgl. DB 162: "... eine heimliche Unsicherheit zieht sich durch die ganze Periode von 1929/30".

(9) GS III, 65 ('Die Frage nach dem Menschen in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie', 1930).

(10) GS V, 490 (preek over Deut. 32, 48-52).

(11) GS IV, 20 (preek over Ps. 63, 4, 1931). Evenzo GS I, 24 (brief van 8.9.31).

(12) GS I, 71 (toespraak in New York, 1930). Vgl. III. 2.1.

(13) GS I, 23 (brief van 8.10.31).

(14) GS III, 260 ('Das Recht auf Selbstbehauptung', 1932). Vgl. ook GS V, 221 ('Die Geschichte der systematische Theologie des 20. Jahrhunderts'): "Denn die Eigengesetzlichkeit einer Maschine ist im Grunde stets die Eigenwilligkeit einer Gesellschaftsklasse."

(15) Vgl. III. 5.1.

(16) GS III, 251 ('Glaubst du, so hast du. Versuch eines lutherischen Katechismus', 1931 (met Franz Hildebrandt)).

(17) GS IV, 27 (preek over Luc. 12, 35-40).

(18) Vgl. *Sontheimer*, a.w. 391, over de republiek van Weimar: "Sie kannte nicht die geistige Sterilität. Sie war ein Eldorado für Intellektuelle. Aber gerade weil sie dies war, gab es keinen eigentlichen Geist der Republik."

(19) GS I, 135 (preek over 2 Kron. 20, 12, 1932).

(20) GS III, 260 ('Das Recht auf Selbstbehauptung', 1932). Vgl.ook GS IV, 93 over "der zwölften Stunde der Lebenszeit unserer evangelischer Kirche". (preek over Openb. 2, 4vv., 1932).

(21) GS IV, 63 (preek over Col. 3, 1-4, 1932).

(22) *idem*, 150 (dooptoespraak over Efez. 5, 14, 1932).

(23) *idem*, 94 (preek over Openb. 2, 4vv., 1932).

(24) *idem*, 78 (preek over Col. 3, 1-4, 1932). Vgl. SF 107: "Lebenwollen, Nichtlebenkönnen und Lebenmüssen, das heisst Totsein des sicut deus-Menschen."

(25) Zie bijv. GS I, 32 (brief van 8.5.32): "Die Lage sieht hier wirklich verzweifelt aus." Vgl. nog GS III, 67, 71, 251; GS IV, 104.

(26) GS IV, 64 (preek over Col. 3, 1-4, 1932).

(27) *idem*.

(28) *idem*, 65.

(29) *idem*, 17 (preek over Ps. 63, 4, 1931). Evenzo *idem*, 19: "... es ist, als ob uns einer an die Grenzen der Welt führe und wir in einen Abgrund blickten und einer spräche, nun spring! Wir fühlen ons zerrissen."

(30) DB 281.

(31) *idem*, 174.

(32) Vgl. III. 1.5.

(33) Bonhoeffer spreekt over een theologische vorming "gleich Null" (GS I, 88 (studieverslag 1930/31)) en weet ook hoe dit komt: "Es fehlt nicht nur die Ruhe, sondern auch der eigentümliche Antrieb zur individuellen Gedankenbildung (...) so gibt es wenig geistige Konkurrenz und wenig geistigen Ehrgeiz." (*idem*, 85v.). "Eine Theologie gibt es hier nicht", moet hij dan ook constateren. (*idem*, 76 (brief van 19.12.30)). De indruk die zijn leermeester Lütgert van de amerikaanse theologie en filosofie had: dat zij zich naar wens liet vervaardigen zoals men een auto in de fabriek bestelde (GS III, 21 (brief van 18.2.32)), deelde zich ook aan Bonhoeffer mee. Het 'Uberlegenheitsgefühl' van een 'Gebildete' over uitingen van massacultuur steekt ook bij hem de kop op, als hij melding moet maken van "eine gewisse Nivellierung in geistigen Ansprüchen und Leistungen" onder de studenten (GS I, 85 (studieverslag)). De liberale theologie die onder in de V.S. beoefend wordt, vindt hij maar een afleggertje van de europese, "der doch ganz zweiffellos eine durchaus kräftige Erscheinung in seiner guten Vertretern war" (*idem*, 76 (brief van 19.12.30)). En wat hij in Europa niet had willen worden, lijkt hij in de "fratzenhafte europäisierte Welt" die hij hier aantreft, wel te willen zijn: 'barthiaan'. (Zie GS III, 100-109 ('Concerning the Christian Idea of God', 1931) en *idem*, 110-126 ('The Theology of Crisis and its Attitude Towards Philosophy and Science', 1931). Vgl. *Staats*, a.w. 107, noot 38: "... dann war dort die Situation zum barthianisch werden").

(34) GS I, 102.

(35) Zie noot 33.

(36) GS I, 91 (studieverslag).

Noten bij pag. 153 - 155

(37) *Duchrow*, "Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden?, 394.

(38) DB 187.

(39) GS I, 78 (brief van 26.12.30), resp. *idem*, 96v. (studieverslag).

(40) *idem*, 97.

(41) *idem*: Die Negerkirchen sind Proletarierkirchen...".

(42) *idem*, 96. Vgl. WEN 27 ('Der Blick von unten').

(43) *Lehmann*, gecit. door Bethge, DB 192. Vgl. III. 1.5.

(44) Over de mens als 'cor curvum in se', zie AS 24, 36, 57, 66, 117; GS III, 73vv.; GS V, 295, 344. Bonhoeffer ontleende dit Luther-citaat aan Karl Holl, wiens colleges hij in 1925 had gevolgd. Sindsdien is het een sleutelwoord voor hem gebleven. (Aldus DB 97). Vgl. ook III. 4.4.

(45) DB 213.

(46) Een meer 'volkstümliche' predikant bezette de vacature in Berlijn-Oost (DB 278).

(47) Gecit. door *Bethge*, DB 42.

(48) FT 61. "Das man mit älteren Kindern über soziale Probleme sprach und sie nicht mehr dagegen abschirmte ist selbstverständlich, vor allem, wo sie etwas selbst helfen konnten, wie etwa meine Mutter, 17-jährig im Haushalt eines Trinkers und einer ehemaligen Haushilfe, die erkrankt war. Trotzdem blieb natürlich diese Welt eine fremde Welt, deren Sprache man nicht sprach, zu der man keinen einfachen Zugang hatte." (brief van Renate Bethge aan de schrijver, 2.6.82).

(49) GS I, 25 (brief van 25.12.31).

(50) Vgl. III. 1.3. Zie ook FT 76: "... ausserdem sei es höchst überflüssig, dass Franz sich ihm gegenüber als Anwalt der armen Leute aufspiele. Er wisse aus seiner ärtzlichen Praxis mehr darüber als Franz aus seinen Büchern."

(51) E 199.

(52) Zie de reden waarom Dietrich's grootvader mogelijkerwijs ontslag genomen heeft als hofpredikant: II. 1.3., noot 98.

(53) DB 276.

(54) DB 68, 94; FT 228v., noot 28. Over Siegmund Schultze, zie: *John S. Conway*, Friedrich Siegmund Schultze (1885 - 1969), in: Evangelische Theologie, 43. Jahrgang, Mai/Juni 1983, 221 - 250.

(55) GS I, 24.

(56) *idem*, 27 (brief van 26.2.32).

(57) *idem*, 29.

(58) *idem*.

(59) *idem*, 27v. Vgl. *Lange*, Kirche für andere, 33.

(60) GS V, 225 ('Die Geschichte der systematische Theologie des 20. Jahrhunderts', 1931/32).

(61) *Conway*, a.w. 225.

(62) *Glentøj*, Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, 122.

(63) DB 236.

(64) GS V, 173 ('Grundfragen einer christlichen Ethik', 1929).

(65) GS III, 261 ('Das Recht auf Selbstbehauptung', 1932).

(66) GS I, 67, resp. 72v. (toespraak New York, 1930).

(67) *idem*, 67.

(68) DB 168.

(69) *idem*, 471.

(70) Zie III. 4.1., noot 24.

(71) GS I, 61 (brief van 18.10.31).

(72) *idem*. Vgl. DB 184: nauwelijks aangekomen in New York informeert hij naar de mogelijkheid door te reizen naar India. Maar zelfs voor de niet onbemiddelde Bonhoeffer blijkt de reis te duur en bovendien: is Amerika niet de aandacht meer dan waard? (Vgl. GS VI, 186 (brief van 21.1.31, waar het plan nog overeind staat) en *idem*, 188 (brief van 12. 4.31: "Dass Indien nichts wurde, war traurig, es war leider doch zu weit. Nun bleibt mir das noch. Aber lange darf es nun nicht mehr dauern...")).

(73) GS I, 32 (brief van 17.5.32).

(74) In dezelfde brief lezen we: "Es kann schon übermorgen alles drunter und drüber gehen, und nicht etwa, weil sich irgend etwas Grosses, Neues ankündigte, sondern allein, weil etwas Morsches Kaputt geht." (*idem*).

(75) GS III, 263 ('Das Recht auf Selbstbehauptung', 1932).

(76) Zie III. 4.5.1. Naarmate 'christendom' en 'cultuur' zich in de nazi-tijd versmallen tot 'kerk' en 'Hitler', verengt ook Bonhoeffers interesse bij de indiase filosofie zich tot Gandhi's strategie.

(77) GS II, 158 (brief van midden januari 1934). In diverse briefwisselingen duikt het plan weer op. Zie GS II, 180, 182, 185; vgl. DB 468vv. Voor de weinig begripsvolle reactie van Karl Barth: zie GS II, 288 (brief van Barth aan Bonhoeffer, 14.10.36).

(78) Zie III. 7.3.

(79) *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 388vv.

(80) WEN 259 (9.3.44).

(81) Zie III. 6.

(82) WEN 305 (30.4.44).

(83) DB 279.

(84) Zie daarom III. 7., met name 3.1.

(85) DB 214.

(86) *idem*. Vgl. *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 149vv, 177vv.

(87) DB 248.

(88) *Lehmann*, a.w. 44v.

(89) GS VI, 367v. (januari 1936).

Noten bij pag 158 - 162

(90) Zie DB 352vv

(91) GS II, 78 (brief van 20 8 33)

(92) *idem.*

(93) *idem.*

(94) GS III 236 ('Christologie 1933)

(95) GS V 307-316 (Jüngste Theologie' 1932/33) Vgl ook de bespreking in het blad Christentum und Wissenschaft (dec 1932): GS III 138-159 De volledige titel van *Karl Heim*'s boek luidt: Glaube und Denken Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung, Berlin 1931

(96) *Heim*, gecit door Bonhoeffer GS V 307

(97) GS III 150

(98) *idem*, 143; GS V 310 314 Vgl AS 38vv

(99) Zie III 4 1

(100) GS III, 144 noot 7

(101) *idem*, 144. Vgl. evenzo *idem*, 146

(102) *idem*, 146

(103) *idem*, 147

(104) *idem*, 158 Vgl GS V 315

(105) GS III, 158

(106) *idem*, 159. Vgl GS V 315

(107) GS III 153v

(108) *idem*, 154

(109) *idem.*

(110) *idem*, 158

(111) Zie noot 70

(112) Zie III 3 3. noot 102

(113) GS III 157

(114) *idem* 152

(115) *Thomas Mann*, gecit door *Romein*, Op het breukvlak van twee eeuwen 854 Vgl II 2 6

116) GS III 270-285 (Dein Reich komme! Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden 1932)

(117) *idem*, 270 Voor de term hinterweltlerisch zie Friedrich Nietzsche Also sprach Zarathustra in: *idem*, Werke II 297vv Bonhoeffer spreekt er ook GS I, 110 ('Das social gospel Entwurf , 1931) al over

(118) GS III 272

(119) *idem.*

(120) *idem*, 274

(121) *idem*, 273 Wij houden akker i p v hof (zo de N B G -vertaling in

Gen. 2v.) aan, ook omdat ons de mens in dit schriftgedeelte eerder boer dan burger lijkt.

(122) *idem*, 273v.

(123) *idem*, 275.

(124) *idem*, 274.

(125) *idem*, 276.

(126) *idem*.

(127) Zie III. 5.5.

(128) GS I, 26.

(129) AS 9. Vgl. ook *idem*, 88.

(130) *idem*, 10v.

(131) GS III, 62-84.

(132) *idem*, 62.

(133) Bonhoeffer noemt hem zo op AS 20, 23, 32, 34, 116, 130. Vgl. ook *idem*, 59, 94, 99. Voor de term 'concreet' bij Bonhoeffer, zie Feil, a.w., 99vv.; *H.J.J. van Schijndel*, Religie, geloof, disciplina arcani. Bonhoeffers disciplina arcani en de religie van het geloof, Kampen 1978, 85vv.

(134) AS 54. Daar spreekt hij tevens van een "ichbeschlossenem System".

(135) *idem*.

(136) *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 152. Vgl. ook DB 173 en het voorwoord van Ernst Wolf, AS 5.

(137) *Green*, The Sociality of Christ and Humanity, 134. Vgl. *idem*, 115.

(138) *idem*, 114; *van den Berk*, a.w. 52vv.

(139) Zie noot 92.

(140) AS 9.

(141) *André Dumas*, Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer, Genève 1968, 107. Vgl. ook *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 36 (evenzo *idem*, 16), die van AS ten opzichte van SC als "deren nachträglichen systematischen Begründung" spreekt, en *Moltmann*, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit, 25, die het als "Ergänzung" wil beschouwen.

(142) AS 131, 129. Vgl. *idem*, 12: "... primär schöpfungsgemässe ontologische Kategorien gibt es in der Theologie nicht".

(143) *idem*, 93. Vgl. *idem*, 130: "Auch als Personsein kann das Geschöpfsein nur in der Offenbarung selbst bestimmt werden, insofern es die durch Christus in ihre Existenz getroffene, gerichtete und neu geschaffene Person ist. So bleiben sämtliche Seinsbestimmungen an die Offenbarung in Christus gebunden."; of kortweg:" Es gibt keinen zweiten Mittler" (*idem*, 56, noot 89).

(144) *idem*, 124.

(145) Zie voor deze verschuiving ook *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 38v.; 47, noot 68; 29, noot 6; 50, noot 79; 149v. Vgl. ook *Green*, The Sociality of Christ and Humanity,133.

Noten bij pag. 165 - 168

(146) Vgl. noot 133.

(147) SC 72vv.

(148) AS 57; vgl. *idem*, 20, 118.

(149) Maar het staat op AS 24.

(150) *idem*, 117; vgl. *idem*, 118: "... seines selbstherrlichen Alleinseins...".

(151) *idem*, 117, 128, 121v., 129, 130, 138.

(152) *idem*, 118.

(153) Zie III. 3.1.

(154) AS 13, noot 1; *idem*, 16, noot 6. Vgl. SC 21, noot 1, waar men Kant "einfach unter den Idealisten" ziet geschaard.

(155) AS 14.

(156) *idem*, 17.

(157) *idem*.

(158) *idem*, 16.

(159) *idem*, 70, resp. 77. Vgl. *idem*, 107 en GS V, 349 ('Probleme einer theologischen Anthropologie', 1932/33).

(160) AS 17.

(161) *idem*, 25.

(162) *idem*, 20.

(163) *idem*, 18v., evenzo 54; vgl. *idem*, 84 en SC 25.

(164) AS 66.

(165) Zie III. 2.5.3., noot 254.

(166) AS 99.

(167) *idem*, 100.

(168) *idem*, 45vv., resp. 54vv., noot 89. Met Husserl en Scheler samen wordt Heidegger als vertegenwoordiger van de 'onechte' vorm van ontologie gezien: zijn filosofie is een laatste greep van het subject naar zichzelf.

(169) Zie daarvoor *Gerhard Noller* (hrsg.), Heidegger und die Theologie. Beginn und Fortgang der Diskussion, München 1967, m.n. Teil I. Vgl. bijv. AS 98: "Nicht nur in seiner allgemeinen Geistigkeit, sondern gerade in seiner Existentialität ist der Mensch in die Sozialität hineingebunden." een verbreding t.o.v. SC 45: "*Die gesamte Geistigkeit des Menschen ist in die Sozialität hineinverwoben...* ".

(170) *Heidegger*, Sein und Zeit, 16; Zie III. 2.4., noot 162.

(171) AS 79.

(172) *idem*, 71.

(173) *idem*, 73.

(174) *idem*, 76vv. Vgl. ook Bonhoeffers 'Seminararbeit' (1926): Luthers Anschauungen Heiligen Geist nach den Disputationen von 1535-1545', in: *Gremmels*, (hrsg.), Bonhoeffer und Luther, 206; waar hij vóór Luther en tegen Barth partij kiest: "Aber gerade das soll nicht sein,

ich bin wirklich der da drüben und bin als derselbe auch hier. *Es ist ein und dasselbe Subjekt* unter verschiedenen Perspektiven." (curs. fdl).

(175) AS 81.

(176) *idem*, 45vv. Zie *Heidegger*, a.w. 235vv. over "Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode".

(177) Zie III. 4.3.

(178) AS 126, noot 15.

(179) *idem*, 118.

(180) Zie II. 3., noot 58.

(181) AS 118v.

(182) Vgl. *Clifford J. Green*, Soteriologie und Sozialethik bei Bonhoeffer und Luther, in: *Gremmels* (hrsg.), Bonhoeffer und Luther, 93-128, 100: "... wenn im Zentrum von Luthers Selbsteingenommenheit die Förderungen des Über-Ich standen, so bei Bonhoeffer offenbar gestörte Ich-Funktionen".

(183) Niet bij de passage over het geweten: AS 121, noot 13 (Vgl. *Heidegger*, a.w. 267-300). Voor de angst zie *Heidegger*, a.w. 184-191.

(184) AS 125.

(185) *idem*, 66.

(186) *idem*, 68.

(187) Zie *idem*, 88v.; vgl. III. 2.5.2.

(188) AS 91.

(189) *idem*, 93vv.

(190) *idem*, 12.

(191) *idem*, 94.

(192) *idem*, 95.

(193) *idem*, 98v.

(194) *idem*, 99.

(195) Het begrippenpaar 'actus directus'-'actus reflexus' vervult een sleutelrol in het denken van Bonhoeffer. (Zie *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 39, resp. 84). In de onderscheiding verbindt Bonhoeffer een leerstuk uit de oude protestantse doopleer met de kentheoretische status die de geloofsakt in de zich van begrippen uit de transcendentale filosofie bedienende theologie ontvangt. (Zie AS 9v., 21, 32, 78). Hij bouwt haar uit tot kritiek op een mensleer, die zich zo in het subject en zijn bewustzijn heeft genesteld, dat zij de aan zichzelf ontspringende activiteit van het denken als constitutief voor het mens-zijn gaat achten: 'ik denk, dus ik besta' (vgl. II. 2.5.2.). Wij willen de rol, die deze onderscheiding bij Bonhoeffer heeft gespeeld plaatsen tegen de achtergrond van het feit dat hij levenslang invloed heeft ondergaan van de zgn. *'levensfilosofie'*: een verzamelnaam voor en omschrijving van een tendens in het werk van o.a. F. Nietzsche, G. Simmel, H. Bergson en W. Dilthey (*Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 132, noot 20, noemt bovendien het literaire werk van Dosto-

jevski, Ibsen en Bernanos, alle drie door Bonhoeffer gelezen en bewonderde auteurs). Kenmerkend voor de levensfilosofie mag worden beschouwd, dat het analytisch denken er machteloos of ook vernietigend tegenover de werkelijkheid wordt geacht te staan. De levensfilosofie zoekt daarom naar een meer directe, niet door het denken bemiddelde verhouding tot de realiteit. Wat het neo-kantianisme voor Barth is geweest, bleef de levensfilosofie voor Bonhoeffer (aldus Bethge, gecit. door Feil, *idem*). Zonder ooit expliciet op haar in te gaan (een uitzondering vormt AS 33, noot 26, waar hij "die Arbeit Diltheys von entscheidender Bedeutung für die modernste Geschichtsphilosophie" noemt), blijft zij voor hem een beslissende impuls, of het nu de theologische kenleer betreft (zie bijv. N 28vv.), of de ethiek (zie bijv. E 156vv., 281vv., 231). Tegenover abstractie geeft hij de voorkeur aan concreetheid, tegenover het algemene stelt hij de verbijzondering, tegenover de bemiddeling van het denken het 'a priori' van de werkelijkheid. Max Horkheimer plaatst deze voorkeur in historisch en maatschappelijk verband, door haar als protest te verstaan tegen een zich onaanvaardbaar ontwikkelende wetenschap en techniek, en schetst haar zo als uiting van burgerlijk crisisbewustzijn. "Indem die Lebensphilosophen im Namen der Entfaltung des Lebens gegen das Denken zu Felde zogen (...) machten sie in ihrer Sphäre den sich vertiefenden Widerspruch zwischen der bürgerlichen Ordnung und den ursprünglichen bürgerlichen Ideen offenbar." (*Horkheimer*, Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, 9). Tegen deze achtergrond laat zich dan ook Bonhoeffers theologische zorg om 'het geheim' verstaan. Immers:"Dass das Geheimnis die Wurzel alles Begreiflichen und klaren und Offenbaren ist, das wollen wir nicht hören. Und wenn wir es hören, so wollen wir diesem Geheimnis zu Leibe, wollen es errechnen, wollen es sezieren; und der Erfolg ist, das wir das Leben dabei töten und das Geheimnis nicht entdecken." (GS V, 516v. (preek over 1 Cor. 2, 7-10, 1934)).

(196) In tegenstelling tot Barth wil Bonhoeffer de 'actus directus' binnen de sfeer van de concrete geschiedenis houden, en haar verstaan als intentionaliteit op Christus. Tegenover het 'denken' (zie noot 195) wordt nu het 'zien' geplaatst (zie o.a. AS 121, 131v., 136, 128). Dat dit in verband met Bonhoeffers voorkeur voor de fenomenologie mag worden gezien, lijkt ons duidelijk. (zie ook III. 4.7., noot 294).

(197) AS 136vv.

(198) SC III. 2.5.3., noot 281.

(199) AS 139.

(200) Het woord 'emancipatie' stamt uit het romeinse recht en duidt er de ontbinding van het gezag van de vader over de zoon aan.

(201) AS 139.

(202) GS III, 258-269. Over de weinig succesvolle tijd daar, zie DB 269vv; GS I, 61; GS VI, 211-221.

(203) GS III, 258.

(204) *idem*, 259.

(205) *idem*, 258.

(206) *idem*, 259.

(207) *idem*, 260v.

Noten bij pag 171 - 175

(208) *idem*, 261v v.

(209) *Bethge*, DB 270v plaatst India en Europa teveel als alternatieven tegenover elkaar Vgl *Rothuizen*, Aristocratisch Christendom, 121 noot 114

(210) Zie III 4 1 , noot 24.

(211) GS III, 264

(212) *idem*, 269

(213) *idem*, 265

(214) *idem*, 265

(215) *idem*, 266

(216) Voor de hier gebruikte analogie zie ook GS V, 361v ('Christus und der Friede , 1934),: " dass die Beziehung zweier Völker eine tiefe Analogie haben mit den Beziehungen zweier einzelner Menschen "

(217) ".. ihrer Wirklichkeit nach hat die Maschine den Krieg unmöglich gemacht" zegt Bonhoeffer echter over zijn eigen tijd (GS III, 268) Wat hij daarmee bedoelt lezen we op GS I, 155 (Zur theologischen Begründung der Weltbundarbeit , 1932): "Unser heutiger Krieg fällt darum nicht mehr unter den Begriff Kampf, weil es die sichere Selbstvernichtung beider Kämpfenden ist "

(218) GS III, 268

(219) *idem*, 269

(220) Zie III 5 2

(221) DB 257 Vgl evenzo het voorwoord bij de colleges van *Otto Dudzus*, GS V, 181

(222) GS V, 184v 215 (Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts', 1931/32)

(223) *idem*, 185.

(224) *idem*, 190, resp 191 resp. 192

(225) *idem*, 190, 196 Over het religieus a priori zie verder *idem*, 238; AS 35v ; WEN 305 (30 4 44)

(226) GS V, 210

(227) *idem*.

(228) *idem*, 211

(229) *idem*.

(230) *idem*, 213v

(231) *idem*, 184

(232) *idem*, 214 Vgl GS III, 179 (Christologie 1933): "Persönlichkeit ist im Grunde ein apersonaler Begriff "

(233) GS V 227 resp 214

(234) *idem*, 214.

(235) *idem*, 227

(236) *idem*, 280 (Gibt es eine christliche Ethik? 1932)

Noten bij pag. 175 - 177

(237) GS III, 166-242.

(238) "Lehre vom Christus beginnt im Schweigen", zo openen de colleges (*idem*, 167). Vgl. III. 1.4.5.

(239) *idem*, 167.

(240) *idem*.

(241) *idem*, 169.

(242) Zie III. 4.4.2.

(243) GS III, 170, resp. 171.

(244) *idem*, 172.

(245) Zie III. 4.5.1., noot 210.

(246) GS III, 173.

(247) Over Bonhoeffer's theologie als 'theologia crucis', zie: *Herman Wiersinga*, Een nieuw alfabet. Lijden bij Dietrich Bonhoeffer, in: *A.G. Baas e.a.*, Werken met Bonhoeffer, 98-127, (100: "Ik meen niet teveel te zeggen als ik Bonhoeffers theologie een 'theologie-van-het-lijden' noem." *Gerhard Ebeling*, Die 'Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe', in: MW II, 12-73, 70, spreekt van de 'theologia crucis' als "Grundton in Bonhoeffers Denken". Vgl. ook *Rothuizen*, Aristocratisch Christendom, 309vv.; *Larry L. Rasmussen*, Ethik des Kreuzes am gegebenen Ort, in: *Gremmels* (hrsg.), Bonhoeffer und Luther, 129-166, 139vv.; *Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 113vv.

(248) GS III, 176.

(249) *idem*, 200, resp. 231vv.

(250) *idem*, 236.

(251) Vgl. GS IV, 182 (preek over 2 Cor. 12, 9, 1934): "Suffering forms man into the image of God. The suffering man is in the likeness of God."; GS V, 500v. (preek over Luc. 1, 46-55, 1933) over "Maria selbst - die Zimmermansfrau, sagen wir: die arme Arbeiterfrau", en "Christus der arme Arbeitersohn im East End von London".

(252) GS III, 174.

(253) *idem*, 293v.

(254) *idem*, 174.

(255) *idem*. Vgl. GS V, 317 (in een bespreking van het boek van *Paul Schütz*, Säkulare Religion, Tübingen 1932, 1932/33): "...der Protest gegen den kapitalistischen Christus, nicht gegen Christus schlechthin. Nur noch als kapitalistischen hat und kennt ihn der Westen. Der Protest gegen *diesen* Christus ist mehr als berechtigt. Ähnlich steht es mit dem Boycott des weissen Christus durch die jungen Neger Amerikas. Sie wollen einen schwarzen Christus."

(256) GS III, 174.

(257) GS IV, 50-59.

(258) *idem*, 51. Vgl. III.2.5.3.

(259) *idem*, 52v.

(260) *idem*, 54. Bonhoeffer wil echter niet van de weeromstuit de armoede exclusief aan het uiterlijke voorbehouden. "Wer ist Lazarus? Du weisst es selbst: die Armen, äusserlich und innerlich nicht mit dem Leben fertig werdenden." (*idem*, 58)

(261) *idem*, 55.

(262) *idem*, 58.

(263) GS I, 137v.

(264) Zie bijv. GS I, 31; GS II, 133; GS V, 340. Vgl DB 225; *Glentøj*, Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene 144

(265) 2 Kron. 20, 12 (vert N.B G.)

(266) Zie GS V, 275-300 ('Gibt es eine christliche Ethik?', 1932).

(267) GS I, 31 (brief van 17.5.32).

(268) GS I, 138 (preek over 2 Kron. 20, 12).

(269) *idem*.

(270) Zie III. 3.4., noot 143.

(271) GS I, 138v.

(272) Vgl. III. 4.5.1.

(273) GS I, 33 (brief van begin augustus 1932).

(274) De volledige titel luidt: *Emil Brunner*, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen 1932.

(275) Zie GS I, 33 (brief van begin augustus 1932); GS V, 276 ('Gibt es eine christliche Ethik?'); GS V, 337 (bespreking van 'Das Gebot und die Ordnungen', 1932/33). Voor de verhouding Brunner-Bonhoeffer, zie: *Glentøj*, Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, 136, 142.

(276) GS V, 240 ('Das Wesen der Kirche', 1932). De levensfilosofie wist zich gesteund door de 'Gestalt'-theorie van Wertheimer, Köhler, Kaffka e.a., die structuren in de werkelijkheid aan het licht bracht i.p.v haar in de samenstellende delen uiteen te leggen. Ook Bonhoeffer verplicht zich er hier toe: "Die Urständlichkeit des Denkens ist ein Denken in Gestalten", horen we in de 'Vorbemerkung über den Gestalt-begriff' die aan het hoofdstuk 'Die Gestalt der Kirche' vooraf gaat. (*idem*; vgl SC 140). Over de samenhang tussen levensfilosofie en Gestalt-theorie, zie *Horkheimer*, Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, 11 (vgl. noot 195)

(277) GS V, 227 ('Die Geschichte der systematischen Theologie des 20 Jahrhunderts').

(278) Zie bijv. GS I, 177, 261. Vgl. DB 301. Na zijn terugkomst uit de V.S. had Bonhoeffer een lacune in zijn kennis ontdekt: "Ubrigens treibe ich gegenwärtig eifrig Nationalökonomie (..) und lese einige wirkliche interessante und einfache Bücher darüber", schrijft hij op 24. 7.1931 aan Sutz (GS I, 21). Maar ondanks deze bemoeienissen moet men Duchrow gelijk geven als hij constateert: "Ihm war die Friedensfrage wichtiger als die ökonomisch-soziale". (*Ulrich Duchrow*, Dem Rad in die Speichen fallen - aber wo und wie? Luthers und Bonhoeffers Ethik der Institutionen im Kontekst des heutigen Weltwirtschaftssystems, in: *Gremmels* (hrsg.), Bonhoeffer und Luther, 16-58, 37).

(279) Zie GS I, 140-221, met daarin o a de toespraak in Gland op 29.8.1932

("Es soll kein Krieg mehr sein - das Kreuz will es nicht" (*idem*, 167)); en de voordracht 'Kirche und Völkerwelt', in Fanö 1934 gehouden ("Es gibt keinen Weg zum Frieden auf dem Weg der Sicherheit. Denn Frieden muss gewagt werden..." (*idem*, 218). Zie voor dit alles *Heinz Eduard Tödt*, Dietrich Bonhoeffers ökumenischer Friedensethik, in: *Hans Pfeifer* (hrsg.), Frieden - das unumgängliche Wagnis. Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers, München 1982, 85-117.

(280) Vgl. *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die Theologische Begründung seines politischen Widerstandes, in: *idem*, Am gegebenen Ort, 48-62, 54: "Nun darf kein Zweifel darüber aufkommen, als ob nicht auch Bonhoeffer ganz und gar in der Tradition dieser Lehre gelebt und gedacht hätte." Dat betekent niet dat Bonhoeffer ook 'traditioneel' van deze traditie gebruik maakte. Zijn 'ja' en zijn 'neen' lezen we in het opstel 'Protestantismus ohne Reformation' uit 1939 in één zin terug: "Während für die reformatorischen Kirchen die Lehre von den zwei Reichen einer neuen Prüfung und Korrektur bedarf, müssen die amerikanische Denominationen die Notwendigkeit dieser Unterscheidung lernen." (GS I, 342).

(281) *Ulrich Dochrow*, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970, 548. In Luthers versie van de twee rijken-leer werd Augustinus' leer van de eschatologische strijd tussen de twee civitates van God en duivel verbonden met het middeleeuwse maatschappijbeeld, waarin een drietal regimenten (oeconomia, politia en ecclesia) werd onderscheiden (*idem*, 440). In *alle* drie de verbanden ziet Luther de strijd tussen God en duivel zich voltrekken; in *alle* drie, dus zowel in de privé-sfeer (in de ME: de oeconomie) als in de publieke sfeer staat de enkele mens religieus 'coram deo' èn ethisch 'coram mundo' (*idem*, 548). Vanaf het moment dat in de burgerlijke samenleving de privé-sfeer van het gezin wordt afgeschermd van de privé-sfeer van de economie (zie ook II.2.3.) ondergaat de twee rijken-traditie een ingrijpende functieverandering. Vanaf dat ogenblik staat het begrip 'privé' voor 'politiek irrelevant', terwijl gaandeweg het terrein waarop de christelijke ethiek nog geldingskracht heeft, ineenschrompelt tot de persoonlijke levenssfeer.

religie ≠ ethiek

(282) *idem*, 583. Vgl. *Naumann*, a.w. 83: "Deshalb fragen wir Jesus nicht, wenn es sich um Dinge handelt, die im Gebiet des staatlichen und volkswirtschaftlichen Konstruktionen gehören. Das klingt hart und schroff für jeden christlich erzogenen Menschen, scheint mir aber gut lutherisch zu sein."

(283) Vgl. III. 4.3., noot 126v.

(284) GS III, 264 ('Dein Reich komme!', 1932).

(285) Zie GS I, 129, 149v.; GS II, 45, 47; GS V, 292. SF 101, 104v.Vgl. over het begrip 'Erhaltungsordnung' bij Bonhoeffer: *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 165vv; *Rainer Mayer*, Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Stuttgart 1969, 120-126. Bonhoeffer laat de term (maar nog niet de zaak! zie bijv. III. 5.5.4. en III. 6.4.3.) vallen wanneer zijn kerkpolitieke tegenstanders hem ook gaan gebruiken. Want ook bischop Heckel bedient zich er bijvoorbeeld van (in Fanö 1934, zie *Glentøj*, Dietrich Bonhoeffer und die Okumene, 133). W. Künneth houdt zelfs vol het begrip zelf geijkt te hebben. (zie *Glentøj*, a.w. 152; *Mayer*, a.w. 124; *Feil*, a.w. 167, noot 44).

(286) GS III, 280.

(287) GS II, 46 ('Die Kirche vor der Judenfrage', voordracht uit april 1933). Wanneer de overheid haar taak niet waarneemt, acht Bonhoeffer het mogelijk geraden voor de kerk "nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen" (*idem*, 48).

(288) GS III, 281 ('Dein Reich komme!').

(289) E 212.

(290) Met *Gisela Meuss*, Arkandisziplin und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, in: MW III, 68-115, 42; en *Rothuizen*, Aristocratisch Christendom, 319.

(291) *Glentøj* gaat zelfs nog verder: "Ich wage zu sagen: Das Ringen mit der Problematik von 'Schöpfung und Fall' war die Kontinuität seines fragmentarischen Schaffens." (Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, 120).

(292) *Karl Barth*, Vorwort, in: *idem*, Der Römerbrief, XII. Vgl. ook: *Friedrich-Wilhelm Marquardt*, Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie. Was meint: "Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!"? *Helmut Krause* (hrsg.) Registerband bij de Kirchliche Dogmatik, Zürich 1970, 649-676.

(293) SF 12.

(294) Zie daartoe bijv. *van Hoogstraaten*, Interpretatie, m.n. 67-73.

(295) SF 72. Vgl. ook *idem*, 65v.

(296) *idem*, 56. Opnieuw spreekt Bonhoeffer in visuele categorieën (vgl. noot 196). We verwijzen nog naar *Gerhard Jacobi*, Zum Leiden hingezogen, in: Begegnungen, 63-66, 63: "... die Menschen machten ihm zu schaffen, er beobachtete genau...". Vgl. ook WEN 418 (11.8.44): "Diese Gabe zu sehen scheint mir das Wichtigste. (...) *Dieses* Sehen - um das ich - *theoretisch* - selbst in den Problemen der Theologie bemüht bin (...) bei mir ist es ein Sehen mit dem Intellekt, bei Dir mit den Augen und allen Sinnen, aber die Art des Sehens ist eben verwandt." Over Bonhoeffer als fenomenoloog: *Georges Casalis*, Nicht-religiöser Glaube heute. Die politische Aktualität einer theologischen Intuition Dietrich Bonhoeffers, in: Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute. Herausgegeben von *Ernst Feil und Ilse Tödt*, München 1980, 58-83, 59: "... weil die Kategorie der *Intuition* - also das Schauen, im Sinnen eines klaren, unmittelbaren und nicht immer rationalen Erkenntnisvorgangs - für seine Theologie, besonders in Tegel, mir entscheidend scheint."

(297) SF 56.

(298) *idem*, 55.

(299) *idem*.

(300) Zie III. 1.3. en III. 1.4.4.

(301) Zie III 1.4.6. Vgl. II. 2.7.

(302) Zie ook SF 22v., 26, 34, 36. Vgl. *idem*, 52v. : "Die Hand Gottes auf diesem Bilde der Sixtina enthüllt mehr Wissen über die Schöpfung als manche tiefe Spekulation."

(303) *idem*, 85. Vgl. ook *idem*, 17: "Allein in der Mitte vernehmen wir den Anfang."

(304) *idem*, 80vv.

(305) *idem*, 106.

(306) *idem*, 105. Vgl. ook *idem*, 90.

(307) *idem*, 89.

(308) *idem*, 60v. Vgl. ook *idem*, 19 over "der ängstende Mitte".

(309) SF 45. "Und weil wir nicht mehr herrschen darum verlieren wir den Boden." (*idem*).

(310) *idem*, 101. Evenzo *idem*, 91.

(311) *idem*, 13.

(312) *idem*, 14.

(313) *Lucien Goldmann*, Der christliche Bürger und die Aufklärung, Neuwied-Berlin, 1968, 23.

(314) SF16.

(315) Vgl. *Richard Grunow*, Dietrich Bonhoeffers Schriftauslegung, in: MW I, 62-76, 72: "Bonhoeffer hat oft gesagt, dass wir die Lehre von der Schrift parallel zur Christologie verstehen müssten."

(316) SF 83.

(317) *idem*, 110v.

(318) *idem*, 58.

(319) *idem*, 87.

(320) Vgl. vooral het hier ontvouwde vrijheidsbegrip: "Freisein heisst 'frei-sein-für-den-anderen', weil der andere mich an sich gebunden hat." (*idem*, 41).

(321) Over het Beeld Gods als "Urbild": *idem*, 44. Over Herder, zie II. 2.7.

(322) SF 104 vv.

(323) *idem*, 105. Vgl. *idem*, 104: "Er bejaht sie als Gefallene."

(324) *idem*, 105.

(325) Zie noot 211.

(326) SF 108. Vgl. *idem*, 103.

HOOFDSTUK 5 RIJP VOOR AFBRAAK (Berlijn-Londen-Finkenwalde, 1933-1939)

(1) GS I, 23 (brief van 8.10.31). Vgl. ook GS I, 61 (brief van 18.10.31 aan Rössler).

(2) Vgl. *Bracher*, a.w., m.n. 331vv.

(3) *Kitchen*, a.w. 16.

(4) *L. Schuurman*, Wat is fascisme? in: Gereformeerd Weekblad. Opinieblad voor het gereformeerde leven, Jaargang 33. Nr. 16-21 (2.12.1977-12.1.1978), 279. Vgl. ook *Theodor W. Adorno* en *Max Horkheimer*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 1969, 164: "Der Bürger (...) ist virtuell schon der Nazi".

(5) *Kitchen*, a.w. 17v.

Noten bij pag. 184 - 186

(6) *Schuurman*, Wat is fascisme?, 280.

(7) DB 312. Vgl. *idem*, 314: "In einem der durch diese Verordnung ermöglichten Konzentrationslager ist Dietrich Bonhoeffer umgebracht worden, einen Monat bevor sie endlich ungültig wurde."

(8) *idem*, 317.

(9) Zie GS I, 38 (brief aan Sutz, 14.4.33).

(10) *Kühnl*, Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus-Faschismus, 77. Vgl. *Sloterdijk*, a.w. 447: "Sicher ist es unzulässig, den faschistischen Staat des 20. Jahrhunderts als typischen Repräsentanten des modernen, 'bürgerlichen', auf Volkssouveränität begründeten Staates zu bezeichnen. Dennoch entfaltet der Faschismus eine der latenten Möglichkeiten des 'bürgerlichen' Volksstaates."

(11) Gedetailleerd: *Kühnl*, Formen bürgerlicher Herrschaft, 22-30.

(12) *idem*, 145. Vgl. *idem*, 134: "Der Faschismus lieferte den Kapitalismus die Massenbasis, die dieser mit den Mitteln der bürgerlichen Demokratie nicht mehr hatte erhalten können. Und die Oberklassen stellten der faschistischen Partei die staatlichen, ökonomischen und militärischen Apparate zur Verfügung, mit deren Hilfe die Diktatur der Partei im Innern und die Expansion nach aussen durchgeführt werden konnten. Beide Ziele entsprachen sowohl den Vorstellungen der faschistischen Bewegung als auch den Interessen der Oberklassen."

(13) *idem*, 91.

(14) Zie reeds: *Geiger*, a.w., de excurs: 'Die Mittelstände im Zeichen des Nationalsozialismus', 109-122. *Kühnl*, Formen bürgerlicher Herrschaft, 84, citeert *M. Broszat*, Der Staat Hitlers, München 1969,50: "Angestellte, Handwerker, Kaufleute, Beamte, freie Berufe waren prozentual in der NSDAP fast doppelt so stark vertreten wie in der Gesamtheit der Berufstätigen."

(15) *Kitchen*, a.w. 110v.

(16) *Kühnl*, Formen bürgerlicher Herrschaft, 91.

(17) *Rauschning*, a.w. 64 (Vgl. II. 3., noot 143). Zie echter ook hieronder.

(18) *Kühnl*, Formen bürgerlicher Herrschaft, 91v.

(19) *Menno ter Braak*, Hitler, Ebenbild des Herrn, in *idem*, Verzameld Werk, deel 3, Amsterdam 1980 (2e druk), 485-489 (1933), 486, noemt hem "het type van de door enorme loudspeakers versterkte kleine burgerman". Vgl. II. 3. (noot 145) waar Thomas Mann over "der Heroismus der kleinen Leute" spreekt.

(20) *Kühnl*, Formen bürgerlicher Herrschaft, 147v. Over de conflicten waarmee de nazi's door deze dubbele loyaliteit te maken kregen, zie: *idem*, 131vv.

(21) *Theodor Lüdecke*, Meisterung der Maschinenwelt. Menschentum und Möglichkeit, 1931, 248, gecit. door *Sloterdijk*, a.w. 802.

(22) Zie III. 2.3.

(23) *Sloterdijk*, a.w. 811. Vgl. *idem*: "Das Kampfsubjekt aus Heldentum und Stahl muss blind sein für seine eigene Destruktivität. Je mehr es vor lauter Leiden an der technischen und herrischen Welt zu zerbrechen droht, desto optimistischer simuliert es die heldische Pose".

(24) Vgl. *idem*, 817v.: "Er gehört zu den Grenzgängern zwischen den Fachismus und einem stoischen Humanismus die sich einfachen Etikettierungen entziehen."

(25) *Ernst Jünger*, Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Hamburg 1932, 11.

(26) *idem*.

(27) *idem*, 55.

(28) *idem*, 27v. Vgl. ook de wijze waarop hij de burger met dubbele tong hoort spreken, wanneer deze tegelijkertijd van broederschap spreekt èn het schavot opricht, en de doodstraf afschaft juist wanneer de burgeroorlog op haar hoogtepunt verkeert. (*idem*, 18v.).

(29) *idem*, 104.

(30) Zie III. 4.5.1.

(31) *Jünger*, a.w. 113.

(32) *idem*, 103v.

(33) *idem*, 21.

(34) *idem*, 55.

(35) *idem*, 46.

(36) *idem*, 107v.

(37) *idem*, 25.

(38) *idem*, 99. Over de totale staat: *idem*, 25.

(39) *idem*, 24.

(40) Zie bijv. GS I, 367 ('The Church and the new order in Europe', 1941): "... the old liberalism which because of its failures is itself largely responsible for the development toward state-absolutism."

(41) *Karl Bonhoeffer*, Führerpersönlichkeit und Massenwahn, 114: "Endlich sei noch auf einen wesentlichen Faktor für die ungeheure Ausdehnung der Massensuggestion hingewiesen. Es ist in der Geschichte der revolutionären Masseninfektion zum ersten Mal, dass alle die modernen technischen Mittel zur Massenwirkung und Nivellierung des geistigen Niveaus in Radio, Kino und Lautsprecher in einem Umfange den führenden Kreisen zur Verfügung standen, der der früheren Zeit (...) unbekannt war." Vgl. de 'Verfassung', die *Klaus Bonhoeffer*, in december 1926 opstelde: "Der Inhaber und die alleinige Geschäftsführerin sollen gegenüber dem Rundfunk einstweilen eine abwartende Haltung einnehmen, bis es der gebildeten Gesellschaft möglich geworden ist, sich ein abschliessendes Urteil über diese Neuerung zu bilden." (in: FT 171-173, 173).

(42) *Karl Bonhoeffer*, Führerpersonlichkeit und Massenwahn, 112, resp. GS VI, 260 (brief van 6.2.33). Over Karl Bonhoeffer's "Abneigung" tegen Hitler,: *idem*, Lebenserinnerungen, 99. Over Dietrich Bonhoeffer's weigering zich te mengen in de 'völkische' discussie: Zie DB 280.

(43) *Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 164.

(44) Vgl. III. 1.4.6. Vgl. ook de excurs over Thomas Mann, II. 3.

(45) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 39.

(46) *idem*.

(47) *idem*, 48.

(48) *Karl Bonhoeffer*, Lebenserinnerungen, 99.

(49) GS VI, 244 ('Grusswort', 27.7.32).

(50) DB 305.

(51) *Franz Hildebrandt*, Eine Oase der Freiheit, in: Begegnungen, 31-33, 32.

(52) GS III, 40 (brief van (waarschijnlijk) voorjaar 1940).

(53) Vgl. III. 1.4.6.

(54) brief van 3.11.30, gecit. door *Bethge*, DB 206.

(55) Vgl. *van den Berk*, a.w. 148.

(56) Zie III. 4.5.1.

(57) GS II, 22-38. Het betreft hier de uitwerking van een radiolezing die Bonhoeffer op 1.2.1933 heeft gehouden, vervolgens in de conservatieve 'Kreuzzeitung' verscheen, en tenslotte op verzoek van Theodor Heuss in uitgebreide vorm als voordracht aan de Hochschule für Politik in Berlijn is gehouden (zie DB 307vv.). Vgl. GS VI, 258v., waar de circulaire die Bonhoeffer rondstuurt nadat de radiorede voortijdig uit de ether genomen wordt, afgdrukt staat.

(58) Zie III. 2.5.

(59) GS II, 24 ('Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation').

(60) *idem*, 27.

(61) *idem*.

(62) *idem*, 29.

(63) *idem*, 30.

(64) *idem*, 36.

(65) *idem*, 30. Vgl. *Karl Bonhoeffer*, Führerpersönlichkeit und Massenwahn, 113, die over de voor het fascisme toegankelijke mens als "ein Menschentypus der Nichtfertiggewordene" spreekt.

(66) GS II, 31 ('Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation').

(67) *idem*, 32.

(68) Zie *Kühnl*, Formen bürgerlicher Herrschaft, 85vv., die 'Gemeinschaft' als eerste van zes kernbegrippen uit de fascistische ideologie noemt.

(69) Vgl. E 78, waar Bonhoeffer in zijn portret van de "tyrannischer Menschenverächter" schrijft: "... sein heimliches, tiefes Misstrauen gegen alle Menschen versteckt er hinter den gestohlenen Worten wahrer Gemeinschaft".

(70) GS II, 36 ('Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation'): "Er darf diese Selbstentrechtung, Selbstentmündigung der einzelnen nur im Hinblick darauf hinnehmen, dass er den einzelnen erst in die eigentliche Mündigkeit zu führen habe." Vgl. ook III. 1.4.4.

(71) *idem*, 37.

(72) *Thomas Mann*, Achtung Europa! (1935), in: *idem*, Essays Band 2, 162-172, 163v. Zie II. 3..

(73) *idem*, 163.

Noten bij pag. 192 - 194

(74) GS II, 32v. ('Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation').

(75) Vgl. ook GS II, 114 ('Erstform des Betheler Bekenntnis', 1933): over "dem Betrug des Teufels, der ihn - d.i. de mens (fdl) - eine schrankenlose Obrigkeit als Lebensspender und Heiland anbeten lassen will." Van een autoritaire staat moest Bonhoeffer dus weinig hebben.

(76) GS II, 33v. ('Der Führer und der einzelne in der jungen Generation').

(77) *idem*, 35.

(78) Vgl. noot 70.

(79) Zie III. 4.7.

(80) GS II, 34 ('Der Führer und der einzelne in der jungen Generation').

(81) *idem*, 37: "Allein vor Gott wird der Mensch das, was er ist, frei und verantwortlich gebunden zugleich, er wird ein einzelner."

(82) *idem*, 38, noot 1.

(83) Zie III. 5.4.

(84) DB 578.

(85) WEN 300 (22.4.44).

(86) *van den Berk*, a.w. 151.

(87) GS I, 217 ('Kirche und Völkerwelt', 1934). Vgl. ook GS III, 335 (1936); GS IV, 204 (1935); *idem*, 229 (1936); GS VI, 398 (1936).

(88) GS V, 362 ('Christus und der Friede', (ongeveer) 1932).

(89) GS IV, 335 ('Der Wiederaufbau Jerusalems nach Esra und Nehemia', 1936).

(90) *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer - Der Mensch und sein Zeugnis, in: MW II, 92-103, 96. Evenzo *idem*, Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk, in: MW I, 7-25, 12: "In der Finkenwalder Zeit hatte er versucht, uns aus den bürgerlichen Bindungen zu lösen: die grossen Feste sollten nicht mehr der Familie, sondern den Brudern gehören." Vgl. *idem*, DB 636: "Während der Bruderhauszeit hat Bonhoeffer bewusst versucht, den Schwerpunkt seines persönlichen Lebens aus dem so engen Zusammenhalt der Angehörigen in Berlin nach Finkenwalde zu verlegen." Vgl. ook *van den Berk*, a.w. 216, over Finkenwalde: "Daar was hij het verst verwijderd van de leefgewoonten en opvattingen uit het burgerlijk milieu van zijn ouderlijk huis."; *idem*, 217: "Daar komt het duidelijkst zijn breuk met de familiebanden tot uiting."

(91) GS III, 24 (brief van 14.1.35), resp. *idem*, 26 (brief van 8.4.36).

(92) *Eberhard Bethge*, Nachwort, in: N 283-304, 286: "Die Familie zollte dieser Verselbständigung interessierten Respekt; sie sah hier durchaus eine Form des Kampfes gegen den National-Sozialismus - in Kirche und Staat - besonders tief verankert."

(93) DB 536.

(94) GS II, 501 (brief van 2.8.36).

(95) *idem*, 502.

(96) Vgl. N 107: "Die Unreinheit der Begierde ist Unglaube. Darum allein ist sie verwerflich." Zie over Bonhoeffers houding t.a.v. de sexualiteit ook SF 92vv. Werner Koch, die Bonhoeffer in Finkenwalde heeft meegemaakt, en over hem zegt: "Helemaal verbazingwekkend was tenslot-

te zijn vanzelfsprekende *wereldlijkheid* op ieder gebied", voegt daar veelbetekenend aan toe: "... - behalve van het sexuele." (gecit. in *Gerard Rothuizen*, De Speers blijven. Politieke meditaties, Kampen 1974, 31).

(97) *Joachim Kanitz*, Lehrer und Bruder, 114.

(98) *van den Berk*, a.w. 130vv., m.n. 186vv. Vgl. evenzo: *idem*, 32,296vv.

(99) N 47. Vgl. *idem*, 37, 117.

(100) *Green*, The Sociality of Christ and Humanity, 178. Vgl. *idem*, Soteriologie und Sozialethik bei Bonhoeffer und Luther, 108vv.

(101) Begin 1936 raakt Bonhoeffer in Finkenwalde in een grote psychische crisis (zie DB 574). Over de 'acedia-tristitia': WEN 147 (vgl. DB 934); GS V, 387v.; SF (Versuchung, 1938), 147. *Van den Berk* verklaart: "Hij kan het leven waar hij met hart en ziel achterstond niet aan omdat hij zoveel gevoelens en idealen verdrong, die hij van huis uit meegekregen had." (a.w. 32).

(102) GS IV, 96 (preek over Openb. 2, 4vv., 1932), resp. *idem*, 435 (preek over Rom. 5, 1-5 , 1938). Vgl. *idem*: "Gottes ist der Sieg, und unser Fleisch und Blut, das Gott hasst, ist zerschlagen und muss schweigen."

(103) Vgl. III. 4.4.2.

(104) *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk, 17.

(105) N 42, resp. 46.

(106) *Carl Friedrich von Weizsäcker*, Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers, in: *Hans Pfeifer* (hrsg.), Genf '76. Ein Bonhoeffer-Symposion, München 1976, 29-50, 42. Vgl. *idem*, 40: "Bonhoeffers Lebensweg ging von nun an nicht, wie Tradition und Talent es nahe gelegt hätten, in die Weite, sondern in eine sich zunehmend verengende Enge".

(107) GS IV, 164v. ('Jahresbericht 1933/34'). Vgl. N 190: "Die Zeit ist kurz. Die Ewigkeit ist lang. Es ist Entscheidungszeit."

(108) GL 49.

(109) GS II, 79 (brief van 20.8.33).

(110) GS I, 206 (brief van 8.8.34).

(111) Vgl. III. 4.6.

(112) GS V, 573: "Das Tier ist der Herr Babylons, der Mensch der Lästerung, der Überhebung und der Gewalt." Bonhoeffer durft de gelijkstelling Babel-Berlijn niet helemaal aan, maar ziet wel "furchtbare Dinge und Enthüllungen herannahen." (*idem*).

(113) Vgl. GS I, 254 ('Die Bekennende Kirche und die Okumene', 1935): "der Antichrist sitzt für die Bekennende Kirche nicht in Rom oder gar in Genf, sondern er sitzt in der Reichskirchenregierung in Berlin." De uitspraak: "Hitler is the Antichrist" (volgens bisschop Bell door Bonhoeffer gedaan), kan volgens Bethge moeilijk uit Bonhoeffers mond stammen (zie vorige noot). Maar hij herinnert zich een uitspraak die minstens zo vernietigend voor Hitler overkomt: "Nein, der Antichrist ist er nicht, dazu ist Hitler nicht gross genug; der Antichrist benutzt ihn, aber er ist nicht so dumm wie dieser!" (DB 811v.). Dat hij hiermee Hitler allerminst onderschat blijkt uit WEN 16: "Dummheit ist

ein gefährlicher Feind des Guten als Bosheit." (Uit: 'Nach Zehn Jahren', 1943).

(114) GS V, 572v. (preek over Openb. 14, 6-13, 1935).

(115) Vgl. B 58: "Für seine eigene Person hatte Bonhoeffer 1928/29 alles getan, um dieser - gegenüber einer Fakultät viel schlechter ausgestatteten - Lehrstätte und ihrem Zwang zu entgehen. Er hatte das für reinen Zeitverlust gehalten, dem er sich durch die Habilitationsarbeit entziehen konnte. Nun wurde er Leiter einen solchen Instituts."

(116) GS III, 423 ('Theologie und Gemeinde', (waarschijnlijk) 1940).

(117) Vgl. bijv. GS IV, 352 ('Der Diener am Hause Gottes', 1936), over de dwaalleraars: "Sie wollen das Einfache nicht, weil sie nicht gehorchen wollen. Anstelle des Willens zum Gehorsam steht der Wille zum Problematisieren." Vgl. *idem*, 354: "Man kann aber nicht diskutieren mit denen, die nicht gehorchen wollen."

(118) DB 340: "Bonhoeffer, der in seiner ganzen Art so sehr von einem liberalen Erbe geprägt war, wurde in der Tat jetzt immer antiliberaler."

(119) GS I, 42 (brief van 11.9.34).

(120) *idem*.

(121) GS II, 182 (brief van 22.5.34).

(122) DB 526. Vgl. voor dit alles ook de excurs 'Persönliche Erfahrungen Bonhoeffers im Zwiespalt zwischen Kirche und Universität', in: *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 72-80.

(123) GS V, 184 ('Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts', 1931/32). Vgl. III. 4.5.2.

(124) *Ernst Wolf*, Zum Verhältnis der politischen und moralischen Motive in der deutschen Widerstandsbewegung, in: *Walter Schmitthenner/Hans Buchheim*, Der deutsche Widerstand gegen Hitler. Vier historisch-kritische Studien von Hermann Graml, Hans Mommsen, Hans-Joachim Reinhardt und Ernst Wolf, Köln. Berlin 1966, 215-255, 223v. "Geistig-soziologisch korrespondiert die Evangelische Kirche ungefähr dem geistigen und soziologischen Status der Deutschnationalen Volkspartei", schreef Erik Peterson aan Harnack (gecit. door *Bethge*, B 31).

(125) 'Das Parteiprogram der NSDAP vom 25.2.1920', in: *Reinhard Kühnl*, Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten, Köln 1980 (5e druk), 108; resp. DB 311.

(126) DB 310.

(127) GS IV, 123-129 (preek over Ex. 32).

(128) Vgl. *Lange*, Kirche für andere, 35: "Alles was Bonhoeffer im Kirchenkampf denkt, tut und schreibt, steht im Zeichen dieses Verwirklichungsproblems." Vgl. ook *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 179; *Glentøj*, Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, 147.

(129) DB 771.

(130) Vgl. *idem*, 357vv., 557, 680, 682.

(131) GS I, 40.

(132) *idem*. Vgl. evenzo GS VI, 296v. (brief aan Niebuhr, 13.7.34).

Noten bij pag. 197 - 199

(133) *Hildebrandt*, Ein Oase der Freiheit, 33.

(134) Bethge onderscheidt vier fasen in het zelfverstaan van de Belijdende Kerk: 1. De tijd van een (vermeend) apolitiek nonconformisme (1933-1935); 2. De tijd van de gedwongen ongehoorzaamheid aan de wetten van de staat (1935-1938); 3. De tijd van een ongelijke wapenstilstand: de kerkstrijd verbrokkelt door de weigering van de politieke strijd (1938-1945); 4. De tijd van verwarring na 1945. (*Eberhard Bethge*, Umstrittenes Erbe. Zum Selbstverständnis der Bekennenden Kirche und seine Auswirkungen heute; in: *idem*, Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970-1979, 103-116, 103.) Vgl. ook *G. van Roon*, Een strijder. Kerkstrijd en verzet bij Dietrich Bonhoeffer, in: *A.G. Baas e.a.*, Werken met Bonhoeffer, 18-38, 19.

(135) GS I, 42.

(136) *idem*, 194 (brief van 15.4.34). Vgl. GS II, 177 (brief van 12.7.34): "I hope that the pastors will this time dare to come up against the State."

(137) Bonhoeffer verwoordt de 'officiële' opvatting in een memorandum aan generaal Beck van eind 1942: "Der Kirchenkampf war also nicht wesentlich gegen den N.S. gerichtet, sondern gegen jeden der staatlichen Eingriffe in das kirchliche Leben." (GS II, 433).

(138) GS II, 44-53 ('Die Kirche vor der Judenfrage', 1933). Vgl. *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die theologische Begründung seines politischen Widerstandes, 56.

(139) DB 559.

(140) *idem*, 890.

(141) GS II, 46.

(142) DB 484. Vgl. *idem*, 499v. Voor Bonhoeffer's dienstweigering: *idem*, 451, 494, 544; voor zijn 'neen' tegen het legaliseringsaanbod aan predikanten van de B.K., *idem*, 687vv.

(143) Zie *Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 57vv.

(144) DB 528.

(145) GS III, 25.

(146) GS II, 448 ('Antrag zur Einrichtung eines Bruderhauses', 6.9.35).

(147) *Kanitz*, a.w., 114 resp. GS II, 452 ('Antrag zur Einrichtung eines Bruderhauses').

(148) DB 535. Vgl. *idem*, 536: "Ganz und mit aller Habe gehörte er dieses Haus."

(149) *Lange*, Kirche für andere, 37.

(150) GL, 9.

(151) *idem*, 59.

(152) *idem*, 75: "Jeder Tag bringt dem Christen viele Stunden des Alleinseins mitten in einer unchristlichen Welt. Das ist die Zeit der *Bewährung*."

(153) *idem*, 77-94.

(154) *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 255v.

Noten bij pag. 199 - 201

(155) GS III, 323 ('Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte', 1935).

(156) GS IV, 322 ('Der Wiederaufbau Jerusalems nach Esra und Nehemia', 1936).

(157) GS III, 323 ('Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte', 1935). Matth. 5, 14.

(158) Vgl. GS I, 47 (brief van 24.10.36): "Wir könnten uns von der B.K. her selbst dazu hergeben und es wäre alles in unseren Händen, der Preis, den wir zahlen, ist nur, dass wird keine Kirche mehr sind, d.h. dass wir keine polis mehr sind, d.h. dass wir das Evangelium der polis nicht mehr predigen können."

(159) Vgl. *Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 60.

(160) N 226.

(161) GS VI, 298. Vgl. III. 2.1.

(162) GS IV, 459. Vgl. III. 1.1.

(163) DB 347.

(164) DB 596. Vgl. GS IV, 458 (rouwpreek).

(165) *Jensen*, Gemeinsames Leben, 145.

(166) *idem*, 145v.

(167) *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 61: "An den kirchenpolitischen Fragen nahm sie aussentordentlich Anteil, und Dietrich besprach sehr vieles gern mit ihr."

(168) DB 560.

(169) *Schönherr*, Die Einfalt des Provozierten, 120.

(170) *idem*.

(171) *Jensen*, a.w. 147.

(172) DB 491v. Vgl. *Staats*, a.w. 168. Bonhoeffer verhaalt zelf over zijn verjaardag in 1936 op WEN 232 (4.2.44).

(173) Zie III. 1.4.6.

(174) *Wilhelm Rott*, Ihm fiel immer etwas ein, in: Begegnungen, 122-129, 128.

(175) DB 491.

(176) *idem*, 492.

(177) *Eberhard Bethge*, Nachwort, in: GL 106-113, 108.

(178) Gecit. door *Bethge*, DB 669 (brief van 2.2.39).

(179) Het citaat stamt uit voorjaar 1936 en is afkomstig uit een tekstfragment dat pas 24.11.1982 is gevonden en gepubliceerd is in: IBK - Bonhoeffer Rundbrief, Nr. 14, März 1983, 4. Bonhoeffer verwijst er naar Jes. Sirach 19, 27.

(180) GS IV, 292 ('Der Morgen', 1935 of 1936). Vgl. ook GL 60: "Aus der gewonnenen Einheit des Tages empfängt nun der ganzen Tag Ordnung und Zucht." Evenzo GS VI, 485 (1940).

(181) GL 66v.

(182) Vgl. III. 1.4.5.

(183) GL 90.

(184) GS II, 449 ('Antrag zur Einrichtung eines Bruderhauses', 6.9.35): "Nicht klösterliche Abgeschiedenheit, sondern innerste Konzentration für den Dienst nach aussen ist das Ziel." Vgl. *Karl Bonhoeffer*, Lebenserinnerungen, 39: "Es waren Jahren fast klösterlicher Zurückgezogenheit (...), eine Zeit, an die ich später oft mit einer gewissen Sehnsucht zurückgedacht habe."

(185) GL 75.

(186) Gecit. door *Bethge*, DB 668 (brief vanaf Sigurdshof, 14.2.40). Zie GS II, 562. Vgl. ook GS I, 312 (dagboek New York, 1939), na filmbezoek: "Schauderhaft. Aufdringlich, protzig, schwelgerisch in Farben, Musik und Fleisch. Solche Phantasie kann man nur in einer solchen Grossstadtatmosphäre aufbringen."

(187) GS III, 41.

(188) Vgl. *Renate en Eberhard Bethge*, Einleitung, in GT 7-20, 16: "'Die christliche Weltperspektive' (Ruth Zerner) brachte er nicht in die Familie hinein, sondern versuchte im Gegenteil diese in seinen kirchlich-theologischen Umkreis herauszubringen."

(189) *Ernst Lange*, Notizen zu Theodore A. Gill's "Memo for a Movie", in: *Ernst Feil* (hrsg.), Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus, 131-135, 134. Vgl. ook *Albert Altenähr*, Dietrich Bonhoeffer - Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer, Würzburg 1976, 26, noot 33, met de opmerking, "dass Bonhoeffer in 1935 'eine Elite in der Kirche', 1944 aber eine 'Elite in der Welt' fordert." Vgl. III.6. .

(190) Zie II. 7.

(191) GS IV, 132 (preek over Matth. 16, 13-18, 1933). Vgl. *idem*, 131. Vgl. DB 597 over de volkskerk: "Ihr gehörte jedenfalls nicht sein Herz." Zie ook de preek over Joh. 8, 32 (1932): "Es richtet sich darum nicht an die Massen, sondern es wird begriffen von den wenigen echten Revolutionären. Es ist ein exklusives Wort. Es bleibt der Menge ein Geheimnis, sie macht eine Phrase daraus." (GS IV, 79).

(192) GS IV, 252 ('Finkenwalder Homiletik', 1935-1939).

(193) DB 871.

(194) *idem*, 800.

(195) *idem*, 584vv.

(196) *idem*, 870v.

(197) GS II, 238 ('Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft', 1936).

(198) GS V, 571 (preek over Openb. 14, 6-13, 1935).

(199) Zie DB 323, 474, 559, 596, 603. Vgl. GS I, 42; GS II, 144; GS III, 323v.; N 231; E 120, 122.

(200) Vgl. DB 322: "Das kirchliche Bürgertum hatte vielleicht etwas gegen die Methode des Boykotts, aber nicht viel gegen den Antisemitismus selbst."

(201) Zie noot 164.

Noten bij pag. 203 - 205

(202) GS IV, 459.

(203) *van den Berk*, a.w. 148. Hij beroept zich hierbij op *Walter Harrelson*, Bonhoeffer and the Bible, in: The Place of Bonhoeffer, *Martin E. Marty* (ed.), Londen 1963, 115-142, waar we o.a. lezen: "Bonhoeffer's approach to the Old Testament did enable him to help preserve the Old Testament as Christian Scripture, against those who would have eliminated it. But he rescued it for the Church by denying it to Israel."; en: "His comments on the curse laid upon Israel (not without justification,to be sure, in the New Testament) should perhaps be mercifully forgotten." (*idem*, 132, resp. 141, noot 27).

(204) *Eberhard Bethge*, Nichts scheint mehr in Ordnung, in: *Wolfgang Huber/ Ilse Tödt* (hrsg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität. München 1982, 30-40, 36. Hij kan zich baseren op GS II, 50 ('Die Kirche vor der Judenfrage', 1933). Vgl. ook *idem*, Nachwort, in: N 283-304, 302: "Zudem finden sich in der 'Nachfolge' durchaus antijudaistische Klischees und Elemente einer noch unbedachten christlichen Beerbungstheologie." Vgl. ook *Ernst-Albert Scharffenorth*, Die Kirche vor der Bekenntnisfrage - Bonhoeffers Aufruf zur Solidarität mit den Juden, in: Ethik im Ernstfall, 184-234, 217, 219, 222.

(205) *Bethge*, Nichts scheint mehr in Ordnung, 36.

(206) N 233. Vgl. GS V, 560 (preek over 1 Cor. 13, 13, 1934): "... dass diese Welt reif ist zum Abbruch, überreif".

(207) N 188, 190, 233, 241.

(208) *idem*, 83.

(209) *idem*, 243v. resp. 177.

(210) *Reiner Strunk*, Im Kampf um die Kirche: Nachfolge bei Dietrich Bonhoeffer, in: *idem*, Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation, München 1981, 173-217, 173. Voor kerkelijke en politieke achtergronden bij N: *idem*, 190-201.

(211) N 19.

(212) *idem*, 240.

(213) *idem*, 278.

(214) *idem*, 24. Evenzo *idem*, 64. Het duitse woord 'Beruf' laat zich niet enkel vertalen met 'beroep', maar (stammend uit Luthers bijbelvertaling) evenzeer met 'roeping'. Het gaat er om "eine von Gott gestellte Aufgabe" (*Max Weber*, Die protestantische Ethik, 66).

(215) GS I, 24 (brief van 8.10.31).

(216) GS IV, 143 ('Andacht zum Semesterbeginn', 1932).

(217) Zie DB 213, 254, 523vv. Evenzo *idem*, Nachwort, in N, 289v. Vgl. ook *Glentøj*, Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, 148: "... dass das Jahr 1933 keinen Umschlag in seiner Theologie bedeutete".

(218) GS VI, 368 (brief januari 1936). Vgl. DB 525: "Aber das Jahr 1933 ist für die 'Nachfolge' nicht bedeutungslos."

(219) N 166.

(220) *idem*, 117.

(221) *idem*, 19.

(222) *idem*, 45

(223) Zie III 2 5 3 noot 254

(224) N 139

(225) *idem*, 63

(226) *idem*, 42 Vgl noot 117

(227) *idem*, 53 De christen staat zo tegenover de "Mächtigen Angesehenen die festgegründet auf der Erde stehen" (*idem* 82)

(228) Vgl II 2

(229) N 29, 281; vgl *idem*, 137

(230) *idem*, 135

(231) *idem*, 277v Vgl III 1 4 6

(232) *Weil*, a w 80 Zie II 2 7 en II 3

(233) *Weil*, 68

(234) N 28: de roep in de navolging geschiedt "ohne jede weitere Vermittlung" Vgl. III 4 7 noot 195 over Bonhoeffer's beïnvloeding door de levensfilosofie Over het Beeld Gods als "Ganzes" en "Ganzheit": *idem*, 276v

(235) N 70vv.

(236) *idem*, 277 resp 282

(237) *idem*, 165 Voor de Arkandisziplin in N: *idem*, 15 25 166

(238) *idem*, 279

(239) *idem*, 278

(240) *idem*, 275-279

(241) *idem*, 279, resp 275

(242) *idem*, 87

(243) *idem*, 281

(244) *idem*, 15v 28 43vv

(245) *idem*, 129

(246) *idem*, 29

(247) *idem*, 70

(248) *idem*, 93 Vgl *idem*, 129: "Die Leute müssen es sehen "

(249) *idem*, 57

(250) *idem*, 35 Vgl evenzo GS V 378 ('Seelsorge , 1935-1939)

(251) N 21, 64 109 232, 239

(252) Zie II 2 2

(253) N 21

(254) *idem*, 16

(255) GS II 158 (brief midden januari 1934) Zie III 4 2

(256) N 126

Noten bij pag. 207 - 209

(257) *idem*, 240.

(258) *idem*, 200.

(259) Aldus terecht *Lange*, Kirche für andere, 38.

(260) N 20vv.

(261) *idem*, 16vv.

(262) *idem*, 19.

(263) Zie *idem*, 177, 188, 233, 237, 240v., 243v., 53. We willen hier niet ontkennen, dat zowel Paulus' als Luther's theologie sterk eschatologisch van toon is geweest (integendeel!); wel dat deze toon zich in de werkingsgeschiedenis van beider theologieën heeft doorgezet.

(264) N 25.

(265) *Bethge*, Nachwort, in: N 299.

(266) N 232.

(267) *idem*, 155.

(268) *idem*, 93.

(269) *idem*, 128.

(270) *idem*, 12, 118. Vgl. *idem*, 123: "Keinen Zwiespalt kennt die Liebe auch in mir selbst, zwischen mir als Privatperson und als Amtsperson."

(271) *idem*, 118.

(272) *idem*.

(273) *idem*, 88.

(274) *idem*, 87vv., 116vv., 128.

(275) *idem*, 240. Zie over Bonhoeffer's 'pacifisme': noot 335.

(276) *idem*, 234.

(277) *idem*, 236.

(278) *idem*, 113.

(279) *idem*, 243.

(280) *idem*, 149.

(281) *idem*, 231.

(282) *idem*, 83. Vgl. III. 1.4.8.

(283) *idem*, 83, resp. 188.

(284) *idem*, 191.

(285) *idem*, 70

(286) *idem*, 109.

(287) *idem*, 181. Vgl. *Eberhard Bethge*, Freiheit und Gehorsam, 75: "Die Nationalsozialisten haben das Pfarramt als solches nie angegriffen. Sie wussten recht gut, wie versuchlich sein Status war, so dass der Inhaber es behalten solle, wenn er nur schwieg zu den brennenden Fragen des Tages." Zie ook noot 383.

(288) *Lange*, Chancen des Alltags, 35vv. (zie II. 2.5.3).

(289) N 146.

(290) *idem*, 254.

(291) *idem*, 245. Vgl. evenzo GS IV, 325 ('Der Wiederaufbau Jerusalems nach Esra und Nehemia', 1936).

(292) N 251.

(293) *idem*, 244. Vgl. *idem*, 253: "Wie ein versiegelter Zug im fremden Lande, so geht die Gemeinde durch die Welt." Zie ook GS III, 361v. (1936); GS IV, 322 (1936).

(294) N 226.

(295) *idem*, 226, resp. 227, resp. 228.

(296) *idem*, 228.

(297) *idem*, 239.

(298) Zo bijv. *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 274vv.

(299) N 129.

(300) *idem*, 130v. Vgl. ook GS II, 215 (brief van 25.1.36), waar Bonhoeffer zich tegen de opvatting van de Heilige Geest als "ein Gestaltungsprinzip eines christlichen Lebensideals" keert.

(301) N 131.

(302) *idem*, 37.

(303) *idem*, 117. Vgl. *idem*, 37.

(304) *idem*, 201.

(305) *idem*, 72, resp. 136.

(306) *idem*, 48, resp. 59.

(307) *idem*, 201v. Vgl. *idem*, 72.

(308) *idem*, 75.

(309) *idem*, 65.

(310) *idem*, 76.

(311) *idem*, 195.

(312) *idem*, 76v.

(313) *idem*, 77, 204. Vgl. Mc. 10, 28-31.

(314) *idem*, 56.

(315) *idem*.

(316) *idem*, 232.

(317) *idem*, 233.

(318) Zo concludeert *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 241.

(319) N 238.

(320) *idem*, 239. Vgl. *idem*, 19.

(321) *idem*, 230.

(322) *idem*, 19.

(323) *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 241, spreekt van het tweede ten opzichte van het eerste deel als een "Rückschritt".

(324) N 254.

(325) *idem*, 177.

(326) *idem*, 83 resp. 243.

(327) *idem*, 166.

(328) *idem*, 232. Vgl. ook *idem*, 233, over de "religiöse Verklärung der gegebenen Ordnungen".

(329) *idem*, 239.

(330) *idem*, 235.

(331) *idem*, 236.

(332) *idem*, 237v.

(333) *idem*, 128.

(334) *idem*, 119.

(335) Over Bonhoeffer's 'pacifisme' moeten we kort zijn. We sluiten ons aan bij *Larry L. Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, Nashvelle/New York 1972, die van 'Nachfolge' als "clearly a 'two-kingdom' document" spreekt (a.w. 36, 121), en zo een verklaring wil bieden voor het feit dat, terwijl Bonhoeffer aan het boek werkte, hij tegelijkertijd verontwaardigd reageerde toen Frankrijk en Engeland afzagen van militaire interventie nadat Hitler tot de bezetting van het Rijnland was overgegaan (a.w. 107. Bron: Otto Dudzus). Rasmussen benadrukt dan ook dat Bonhoeffers 'pacifisme' als 'kerkelijk' en 'christelijk' moet worden opgevat, en niet als 'politiek' (a.w. 115, 118. Vgl. GS VI, 368 (1936) over "Der christliche Pazifismus"). Bonhoeffers standpunt moet volgens hem gezien worden tegen de achtergrond van de duits-lutherse traditie, die doorgaans weinig irenische gezindheid ten toon heeft gespreid. Losgemaakt van deze achtergrond geldt dat "Bonhoeffer's self-acclaimed pacifism rarely meets the minimal requirements of any usefull definition of pacifism." (a.w. 95v.). Zo laat zich ook verklaren dat Bonhoeffer, toen hij in 1939 al op de hoogte was van het verzet tegen Hitler en instemde met een putsch, zich nog steeds 'pacifist' noemde (a.w. 118). Zijn pacifisme was "provisional" en "conditional" van aard (a.w. 101, resp. 108) en er laat zich - zo ook *Bethge* - niet van een "grundsätzliche" vorm spreken (DB 190. Vgl. ook *Winfried Maechler*, Von Pazifisten zum Widerstandskämpfer. Bonhoeffers Kampf für die Entrechteten, in: MW I, 89-96, 92, die in Bonhoeffer "zwar kein absoluter und prinzipieller, wohl aber ein kräftiger relativer", en *Christopher Frey*, Friede als Grundnorm der Ethik, in: *Hans Pfeifer* (hrsg.), Frieden - das unumgängliche Wagnis, 17-38, 26, die "nur ein nichtprinzipieller" pacifist in hem kan zien). Rasmussen concludeert zelfs tot een zeker 'parasitisme' in het pacifisme van 'Nachfolge'. Want terwijl Bonhoeffer de noodzaak van de mogelijkheid van geweld onderkent, moet de christen volgens hem zijn deelname er aan ontzeggen (a.w.121). Hoezeer de aarzelingen van *Rothuizen* ("De conclusie lijkt onontkoombaar: Bonhoeffer, inderdaad, is pacifist geweest, overtuigd pacifist."; "Als Bonhoeffer pacifist is geweest, dan is hij het toch ook gewéést."; "Is Bonhoeffer wel ooit helemaal pacifist geweest?"; "... laat Bonhoeffer nooit helemaal pacifist geweest zijn - is hij ooit het tegendeel geworden?" (Aristo -

cratisch christendom resp 113 119 120 122)) en diens conclusie (" hij is het tegendeel - niet van een pacifist maar - van een militarist gebleven " (a w 122)) ook de aarzelingen en de overtuiging van Bonhoeffer zelf zijn geweest blijkt tenslotte uit een vraag-en-antwoord uit zijn 'Zweiter Katechismus-Versuch van 1936 In dit ontwerp dat tot in zijn structuur toe door de theologie van Nachfolge is gestempeld (1 Hauptteil: Vom Gehorsam; 2 Hauptteil: Vom Glauben) lezen we: "Wie handelt der Christ im Kriege?" Zowel de vragen die in het manuscript zijn doorgestreept ("Darf ein Christ in den Krieg? Was sagt Gott zum Kriège?") als het antwoord op de vraag dat uiteindelijk mocht blijven staan wijzen op Bonhoeffer's onzekerheid "Es gibt hier kein offenbares Gebot Gottes" antwoordt hij "Niemals kann die Kirche Krieg und Waffen segnen Niemals kann der Christ an einem ungerechten Krieg teilhaben Nimmt der Christ das Schwert so wird er Gott täglich um Vergebung der Sünde und um Frieden anrufen " (GS III 342v) Zowel voor Bonhoeffer's fel anti-militarisme van Fanö (het eerste "niemals") àls voor zijn dienstweigering in Hitler's leger (het tweede "niemals"), àls voor zijn toestemming in gealliëerd geweld (een rechtvaardige oorlog) àls voor zijn latere bereidheid tot gewelddadig verzet (het door de christen opgenomen zwaard) kunnen we hier terecht

(336) N 234

(337) *idem*, 236

(338) *idem*, 142

(339) *idem*, 239

(340) *idem*, 151 Vgl over de verhouding van zegen en kruis : WEN 406vv (28 7 44)

(341) *idem*, 127

(342) *idem*, 74

(343) *idem*, 227v

(344) GS VI 298 (brief van 19 8 34) Zie III 5 4

(345) N 88

(346) De Bonhoeffer die in 1937 aan zijn broeders in een rondzendbrief schrijft: "Lasst uns an unserm Ort tun was uns vergönnt ist dass das Reich komme Das Zeugnis die martyria und das Gebet wenn es kräftig ist wird die letzte Zeit schnell herbeibringen "; en: "Lasst uns so leben beten und unsere Arbeit tun das Zeugnis auszurichten das wir den Tag Jesu beschleunigen", is dezelfde Bonhoeffer die aan dezelfde broeders in datzelfde jaar ook schrijft: " dass vielleicht noch eine lange Lebenszeit vor uns liegt ( ) Vielleicht werden wir also über diese Kampfzeit der Kirche noch grau werden und neue Geschlechter werden neue Lasten auf ihre Schultern tragen " (GS II 515v. resp 529) Vgl ook E 336: "Die apokalyptische Verkündigung kann die Flucht vor der primus usus sein " (zie ook *idem*, 361v 364v 373) en WEN 26 (Nach Zehn Jahren 1943): "Mag sein dass der Jüngste Tag morgen anbricht dann wollen wir gern die Arbeit für eine bessere Zukunft aus der Hand legen vorher aber nicht "

(347) N 84v

(348) *idem*, 27

Noten bij pag. 215 - 217

(349) *idem*, 79.

(350) *idem*, 83.

(351) *idem*, 174.

(352) *idem*, 244.

(353) *idem*, 92.

(354) *idem*, 254.

(355) *idem*, 243.

(356) *idem*, 91. Vgl. GS IV V, 581 (preekontwerp over 1 Cor. 15, 20-28, 1935): "Nicht unsere Seele geht zu Christus in den Himmel, er kommt zu uns auf die Erde, *er bleibt der Erde treu!* " (curs. fdl).

(357) N 86.

(358) *idem*, 279. Vgl. *idem*, 159: "... der Jünger sieht den anderen Menschen immer nur als einen, zu dem Jesus kommt."

(359) *idem*, 279.

(360) *idem*, 103.

(361) *idem*, 105.(Curs. in de tekst op pag. 215 fdl)

(362) *idem*, 105v.

(363) *idem*, 231: "... hüllt sich die Welt in Lüge, so wird er ~~sie~~ *seinen Mund für die Stummen auftun* und für die Wahrheit Zeugnis geben. Um des *Bruders* willen, sei es *Jude* oder Grieche..." (curs. fdl).

(364) *idem*, 93.

(365) *idem*, 80.

(366) *idem*, 79.

(367) *idem*, 11.

(368) Vgl. III. 5.5.3.

(369) N 239.

(370) *idem*, 239v. Vgl. *idem*, 224vv.

(371) *idem*, 240.

(372) *idem*.

(373) *idem*, 241.

(374) *idem*, 66.

(375) *idem*, 240. Vgl. GS II, 221 ('Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft', 1936): Nicht sie - d.i. de kerk (fdl) - setzt also die Grenzen, sondern sie stösst auf ihre Grenzen, die ihr von aussen gesetzt werden."

(376) N 66, resp. 64. Vgl. *idem*, 83: "... dass sie nicht in eigenwilliger Weltverachtung sich entzieht, sondern trägt, was ihr auferlegt ist".

(377) *idem*,89.

(378) GS IV, 377 ('Übung über die Pastoralbriefe'. 1938). Hoezeer hier *burgerlijke* ordeningen bedoeld zijn, blijkt uit het vervolg: "Man will sich nicht mehr beugen und unterwerfen. Die Unehrbietigkeit gegen den Eltern ist immer ein sicheres Zeichen für Gottlosigkeit."

(379) E 112.

(380) N 164vv.

(381) GS I, 358 ('Gedanken zu William Paton: The Church and the New Order', 1941).

(382) N 165.

(383) *idem*, 183, 216v. Vgl. *idem*, 64: "Den einen würdigt Gott grosser Leiden, er schenkt ihm die Gnade des Martyriums, den anderen lässt er nicht über seine Kraft versucht werden." Evenzo: *idem*, 280. Vgl. ook GS I, 335 ('Protestantismus ohne Reformation', 1939): "Gott ruft nicht jeden in das Martyrium", en: SF (Versuchung), 140: "Gott misst einem jeglichen das mass zu, das er tragen kann." Dat we hier allereerst aan de predikanten van de duitse evangelische kerk mogen denken, ligt voor de hand. "Es lag mir alles an der Erneuerung der Kirche *und des Pfarrerstandes*" (curs. fdl), schrijft Bonhoeffer in een terugblik op de jaren na 1933. (GS VI, 368 (1936)). En niet toevallig brengt hij in de 'Nachfolge' de privileges van de predikant, de geloofwaardigheid van het evangelie en de navolging met elkaar ter sprake (zie noot 287). Dat doet hij ook voor zijn studenten in 1935, als hij de oorzaak van de ongeloofwaardigheid van de kerk mede ziet liggen in het feit, dat "sich die Pfarrer-Existenz nicht von der des Bürgers unterscheidet." (GS III, 324 ('Vergegenwärtigung neutestamentlicher Tekste', 1935). Vgl. ook GS II, 448v. ('Antrag zur Einrichtung eines Bruderhauses', 1935): "Dass die Glaubwürdigkeit unserer Verkündigung Schaden leidet durch unser Leben und durch die Unklarheit über das, was christliches Leben sei, verpflichtet den Pfarrer zu neuer Besinnung und neuem praktischem Versuch." Duidelijk wordt hier dat vooral met het oog op deze 'Pfarrer' het experiment van Finkenwalde is ondernomen. Niet dat Bonhoeffer nu meteen een nieuwe leer van de 'consilia evangelica', de "verdienstliche Sonderleistung Einzelner" (N 18), wil opstellen. Maar hoewel niet uitsluitend, wilde 'Nachfolge' vooral een antwoord zijn op de ambtsvraag, en was zij vooral gericht tot dominee-lezers, die voorgehouden werd: "... erst aus einer erneuerten Existenzweise der Zeugen Christi - sprich: der evangelischen deutschen Pfarrer - kann eine Erneuerung der Gestalt der Kirche und ein Widerstand gegen die dramatischen Versuchungen der damaligen Zeit hervorgehen." (*Bethge*, in: *Raymond Mengus*, Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer, München 1978, 57).

(384) GS IV, 215 (preekontwerp over Gal. 6, 14, 1935).

(385) N 85.

(386) SF (Versuchung) 142. Vgl. eveneens *idem*, 143.

HOOFDSTUK 6 BONDGENOOTSCHAP (New York-Berlijn, 1939-1943)

(1) *Kühnl*, Formen bürgerlicher Herrschaft, 144.

(2) *idem*, 142v.

(3) III. 5.1., noot 51.

(4) DB 895.

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

(6) Zie voor de stadia in het verzet (Bethge onderscheidt er vijf): DB 890; *Eberhard Bethge*, Adam von Trott und der deutsche Widerstand, in:

idem, Ohnmacht und Mündigkeit, 26-42, 38vv.

(7) *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 10.

(8) Zie de paragraaf 'Das Rätsel der zwei Boten', in DB 851v.

(9) *Bisschop Bell van Chichester*, Memorandum of Conversation (Stockholm 1942), in: GS I, 372-377, 374.

(10) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 175. "The list of the victims of the July 20 debacle reads like a Prussian *Who's Who*." (*idem*).

(11) *Hans Mommsen*, Gesellschaftsbild und Verfassungspläne des deutschen Widerstandes, in: *Walter Schmitthenner* en *Hans Buchheim* (hrsg.), Der deutsche Widerstand gegen Hitler, 73-167, 76.

(12) *Bisschop Bell van Chichester*, GS I, 374.

(13) Vgl. *Bethge*, Adam von Trott und der deutsche Widerstand, 35v.: "Natürlich beflügelten viele Mitglieder ihre jeweilige Vorstellungen von der Freiheit, vom Recht, von der Menschenwürde, von einer neuen Gesellschaft aus christlichem, humanistischem, aus sozialistischem Nährboden - aber Trott hat darunter gelitten, wie unausgetragen diese Elemente unter den Verschwörern gewesen sind."

(14) *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 160.

(15) *idem*, 121.

(16) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 180.

(17) *Rauschning*, a.w. 215. Vgl. ook *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 188.

(18) *Rauschning*, a.w. 272.

(19) *idem*, 291v.

(20) *idem*, 280v.

(21) *idem*, 425. Ook Ludwig Beck brak in 1938 om 'burgerlijke' redenen met Hitler: "De militaire gehoorzaamheid kent daar een grens, waar kennis, geweten en verantwoordelijkheid de uitvoering van een bevel verbieden." gecit. door *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 120.

(22) *Rauschning*, a.w. 502.

(23) Zie WEN 274 (brief van Karl Bonhoeffer vanuit Pätzig aan zijn zoon in Tegel, 27.3.44): "... weil sich trotz des ganz anderen Interessenkreises die grundsätzliche Einstellung zum Leben und zu Erziehungsfragen kaum von der in unseren schwäbischen Familien geübten unterschied."

(24) *Rasmussen*, Deitrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 181, noot 15: "They saw in Hitler a barbarization of those traditions, as well as a complete irrationalist in matters of military prognosis and foreign affairs." Vgl. ook *Bethge*, Dietrich Bonhoeffer - Widerstand in preussischer Tradition?, 118vv.

(25) *Schmitthenner/Buchheim*, a.w. 12.

(26) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 200vv.

(27) *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 9, die dan ook kan schrijven "dat het nationaal-socialisme weliswaar niet als een logische ontwikkeling van de geschiedenis van Pruisen en van het Duitse denken kon

worden beschouwd, maar toch een voedingsbodem vond waarin het welig kon gedijen " (*idem*)

(28) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer Reality and resistance 187 Vgl *Hermann Graml*, Die aussenpolitische Vorstellungen des deutschen Widerstandes, in: *Schmitthenner/Buchheim*, a.w 15-72, 22

(29) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer Reality and Resistance, 203

(30) *Ulrich von Hassel*, Vom andern Deutschland Tagebücher 1938-1944 96 gecit door *Rasmussen*, Reality and Resistance 191

(31) *Rasmussen*, *idem*, 64 noot 143 (bron Winfried Maechler, interview 1969) Vgl. *idem*; "Bonhoeffer could be very angry at the generals failure to act "

(32) *Hans Mommsen*, a w 77v

(33) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer Reality and Resistance 187

(34) *Hans Mommsen*, a w 90 Vgl III 6 3 en III 6 4 4

(35) Vgl. *L J van Holk*, Elites: wat is er tegen? Een essay Kampen 1983 (2e druk), 20, over het nederlands verzet: "Dit was geen sociale elite: mensen uit alle kringen van de maatschappij en meest uiteenlopende beroepen en bezigheden (huisvrouwen) hebben zich ermee ingelaten Naar deze kant bezien was het verzet een algemene volkszaak, maar vergegeleken met de halfslachtigheid, de lafhartigheid, de troebelheid en de verachtelijkheid van het verraad, waren de mannen en vrouwen van het verzetswerk wel degelijk een elite van het nederlandse volk."

(36) Zie *Hans Mommsen*, a w 75v ; *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler 19v ; *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer Reality and Resistance 186 Vgl GS I 364 ('The Church and the New Order in Europe', 1941): "The only group which can take action against the regime is the army (revolutionary action from other quarters would be suppressed by the SS) " Evenzo GS I, 357 ('Gedanken zu William Paton: The Church and the New Order , 1941)

(37) Vgl. daartoe de omschrijving in *J. Berting e.a.*, Elites Een publikatie van het Nederlands Gesprek Centrum, Baarn 1978 12: "*Elite is een minderheid, die geacht wordt het beste idealen in een samenleving te vertegenwoordigen.*"

(38) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer Reality and Resistance, 186

(39) Zie II 2 7 en III 2 4

(40) *Schmitthenner/Buchheim*, a w 11 Vgl III 2 4

(41) *Rudolf Pechel*, Deutsche Widerstand 45 gecit door *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer Reality and Resistance 182

(42) Voor de term 'culturele elite' zie *Struve*, a.w. 13: " this cultural elitism reflected the anxieties of sectors of the middle class that were already finding the pressures of industrial suffocating Joined on occasion by Nietzsche the cultural elitists condemned the political and intellectual culture of big business while denouncing the working class as the champion of materialistic values similar to those of the big bourgeoisie."

(43) *Hans Mommsen*, a w 161

(44) *idem*, 112

(45) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 178.

(46) *Hans Mommsen*, a.w. 116.

(47) *Struve*, a.w. 3. Hij spreekt van een "democracy of personnel selection, but not of decision making." (*idem*). Vgl. ook *Hans Mommsen*, a.w. 116v: Gleichwohl dachten Moltke und York ausgeprägt aristokratisch, und es war bezeichnend, dass York zu Alexander Graf Stauffenberg von einer historischen Schuld der Elite sprach, die soziale Frage ignoriert zu haben. Sie waren Gegner erworbener Rechte und näherten sich die Idee einer 'offener Elite'."

(48) Geciteerd door *Hans Mommsen*, a.w. 161. Vgl. ook de verklaring van Moltke: "... dass das Kriegsende eine Chance zur günstigen Neugestalltung der Welt bietet, wie die Menschheit sie seit dem Zerfall der mittelalterlichen Kirche noch nicht gehabt hat." (gecit. door *Graml*, a.w. 15).

(49) *Hans Mommsen*, a.w. 123, resp. 89.

(50) *idem*, 81, 95.

(51) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 174.

(52) *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 158.

(53) *Hans Mommsen*, a.w. 109.

(54) Zie III.6.2..

(55) Zie DB 841vv; *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 137vv. Vgl. ook *Hans Mommsen*, a.w. 82 (voor de breuk), 142 (voor de continuïteit). Voor de Kreisauer Kreis: zie:*G. van Roon*, Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung, München 1967.

(56) *Hans Mommsen*, a.w. 163. Vgl. *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 177.

(57) *Zerner*, Regression und Kreativität, 185.

(58) *Hans Mommsen*, a.w. 96.

(59) *idem*, 86.

(60) *idem*, 111. "Es ist charakteristisch dass der Begriff 'Gesellschaft' nur vereinzelt, vor allem bei Trott, auftaucht." (*idem*). Vgl. III.2.4..

(61) *idem*, 112.

(62) *idem*, 103. M.n. de Kreisauer Kreis herkende zich in het personalisme, hetgeen niet wegneemt dat ook Goerdeler dit denken nader stond dan uit zijn terminologie mocht blijken. (Vgl. *idem*, 89).

(63) *Zerner*, Regression und Kreativität, 185v.

(64) *Bisschop Bell van Chicester*, Memorandum of Conversation (Stockholm 1942), GS I,375. Vgl. *idem*, The Background of the Hitler plot (1945), in: GS I, 390-398, 394, over Beck als "a Christian conservative" en von Hammerstein als "a convinced Christian". Oster was zoon van een predikant en (aldus *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 123) "een man van christelijke levensovertuiging".

(65) *Rauschning*, a.w. 285.

(66) *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 115.

(67) *Hans Mommsen*, a.w. 89. Vgl. *Zerner*, Regression und Kreativität, 186.

(68) *Hans Mommsen*, a.w. 118v.

(69) "Die durch Bonhoeffer, Schönfeld, Gerstenmaier und Trott vermittelten Kontakte zu den Weltkirchenorganisationen (...) stehen in diesem ideellen Zusammenhang." (*idem*). Vgl. ook 'Notes on the State of the Church in Europe', in 1941 door *W. Visser 't Hooft* op grond van Bonhoeffer's berichtgeving opgesteld: "The youth situation is characterized by an increasing nihilism. National Socialist ideology (...) is in any case lacking in sufficient substance to give direction to the life of boys and girls."(in:GS VI, 534).

(70) *Hans Mommsen*, a.w. 80, 96v, 123, 163.

(71) *Struve*, a.w. 42.

(72) *Hans Mommsen*, a.w. 107. Zie bijv. de verklaring van Hans Schönfeld (Kreisauer) in Stockholm, 1942 over de "Reconstruction of the economic order according to truly socialistic lines" (GS I, 379). Vgl. GS I, 368 ('The Church and the New Order in Europe', 1941): "In the economic domain there must be limitation of economic individualism, in other words, planning for economic security of the masses."

(73) *Hans Mommsen*, a.w. 103.

(74) *idem*, 97..

(75) *idem*, 126v. Vgl.*van Roon* , Het duitse verzet tegen Hitler, 123, over admiraal Canaris als "monarchist, die de republiek nu niet bepaald een goed hart had toegedragen."

(76) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 206. Vgl. *Hans Mommsen*, a.w. 126.

(77) *Hans Mommsen*, a.w. 122.

(78) *idem*, 134.

(79) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 204vv.

(80) *Hans Mommsen*, a.w. 76v.

(81) *idem*, 142, 162.

(82) *Graml*, a.w. 19, constateert dat het verzet "auch in ihrem aussenpolitischen Denken ursprünglich noch ganz von den Anschauungen des alten, sich als Zentrum der Erde verstehenden Europas geprägt" was, terwijl iemand als Goerdeler nog het "Herrengefühl der 'weissen Rasse'" tot uitdrukking bracht.

(83) Vgl. *Hans Mommsen*, a.w. 162: "Das gesellschaftspolitische Denken des Widerstandes trägt starke utopische und irrationale Züge und entspricht damit ganz der spezifischen Erscheinungsform des geistigen und wissenschaftlichen Lebens der Weimarer Zeit."

(84) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 184v.

(85) DB 892v. Vgl. *Strasser*, a.w. 71: "Burgerlijke deugden zijn noodzakelijk als men - na revolutie - een nieuw meer bewoonbaar huis wil optrekken."

(86) Zie DB 1047vv, over de vondst door de Gestapo van de zgn. 'Zossener Akten'.

(87) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 180.

(88) Zie II.2.7..

(89) Zie *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 21v, voor alle aanslagen

sinds 1939 op een rij

(90) *Rauschning* a w 293

(91) Voor de angst voor een tweede dolkstoot-legende zie *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler 20v Aanvankelijk werd een moordaanslag op Hitler niet overwogen maar rekende men hoogstens met zijn gevangenneming en eventueel een verklaring van geestesziekte, waarbij de hulp van Karl Bonhoeffer zou worden ingeroepen (DB 740) Ook toen anderen na lange aarzelingen hun afkeer van geweld hadden overwonnen, bleef Moltke tegenstander van een gewelddadige aanslag (*van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 157) Hier ligt misschien ook een meer principiële reden voor het feit dat Bonhoeffer nooit toenadering tot de Kreisauers gezocht heeft (zie III 6 2) Maar ook van Carl Goerdeler geldt dat zijn religieuze bezwaren tegen een aanslag zo groot waren, dat hij het mislukken ervan op 20 juli 1944 als een godsoordeel zag (*van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 142; vgl *Rothuizen*, Aristocratisch christendom, 149v) "Here a far reaching fact explaining the failure of the German resistance is exposed: all the scruples regarding the use of violence were lodged on the side of the conspirators, and none was present on the side in power " Aldus tenslotte *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer Reality and Resistance 143

(92) DB 843 Vgl *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance 195: "And in fact sabotage with explosives was rarely seriously considered Such action was utterly foreign to both the disposition and skills of these men." Vgl.*idem* 209

(93) "He resisted temptation" ironiseert Rasmussen, nadat hij vermeldt dat generaal Halder, die regelmatig in de gelegenheid en de verleiding is geweest Hitler om te brengen gezegd heeft dat een politieke moord onder alle omstandigheden in strijd is met de eer van een soldaat (*Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer Reality and Resistance, 188v)

(94) *idem*, 208

(95) WEN 27 (Nach Zehn Jahren 1943)

(96) *Rasmussen* Dietrich Bonhoeffer Reality and Resistance 210v

(97) WEN 219 (23 1 44)

(98) Zie noot 6

(99) DB 893

(100) *idem*, 702vv

(101) *idem*, 754

(102) *idem*, 704

(103) *Eberhard Bethge*, Nachwort, GL 110

(104) GL 9

(105) Vgl *Eberhard Bethge*, Zwischen Finkenwalde und Tirpitzufer Der Ort des Gebetes in Leben und Theologie von Dietrich Bonhoeffer Kampen 1984

(106) DB 673

(107) *idem*, 685 680, 746

(108) Vgl *Eberhard und Renate Bethge* (hg) Letzte Briefe im Widerstand Aus dem Kreis der Familie Bonhoeffer München 1984

(109) DB 488.

(110) *idem*, 618.

(111) Aldus Bethge over Ewald von Kleist, *idem*, 702.

(112) *idem*, 770, 885vv. Voor een sfeertekening van dit milieu, *idem*, 498vv, en voor Ruth von Kleist-Retzow, *idem*, 502v ("Sie besass ein genaues Empfinden für Qualität und Substanz ..."). Op de overeenkomsten tussen Bonhoeffer's milieu en dat van zijn verloofde zijn we inmiddels gewezen door Karl Bonhoeffer (zie noot 23). Voor de verschillen wijzen we op *Wolf-Dieter Zimmermann*, Neue Einblicke in das Leben von Dietrich Bonhoeffer. Ergebnisse und Mitteilungen aus der Forschung, in: Begegnungen, 208-220, 217: "Die einen offen und freimütig, alles aussprechend und Gefühle nicht verbergend; die anderen kühl, fast schroff, immer die Form wahrend, doch private Gedanken und Gefühle kaum zeigend." Overbodig te zeggen dat met deze laatsten de Bonhoeffers bedoeld zijn. Vgl. ook *Maria von Wedemeyer-Weller*, The Other Letters from Prison, 25.

(113) *W.D. Zimmermann*, Neue Einblicke in das Leben von Dietrich Bonhoeffer. Ergebnisse und Mitteilungen aus der Forschung, 214.

(114) DB 894: "An politischer Bedeutung ist Bonhoeffer's Stellung im Widerstandskreis nicht hoch einzuschätzen."

(115) DB 813vv. Vgl. *Rasmussen*, 131, noot 20.

(116) DB 850vv. Vgl. *Rothuizen*, Aristocratisch christendom, 139vv.

(117) *Bisschop Bell van Chichester*, Memorandum of Conversation (Stockholm 1942), GS I, 375.

(118) Zie noot 72.

(119) Zie DB 856v.

(120) *idem*, 703.

(121) Vgl. *idem*, 842, 873.

(122) Zo *Rothuizen*, Aristocratisch christendom, 362. Vgl. echter DB 868.

(123) DB 873.

(124) *idem*, 874. Vgl. noot 91.

(125) Gecit. door *bisschop Bell*, in: The Church and the Resistance Movement (1957), in: GS I, 399-413, 405.

(126) Zie *Jørgen Glenthøj*, in: MW V, 290vv; *idem*, Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, 194; *Graml*, a.w. 69: "... dass eine solche Haltung auch den einzig erfolgversprechenden aussenpolitischen Ansatzpunkt darstellte".

(127) III.5.2..

(128) III.5.4. en III.5.5.4..

(129) Zie III.2.5.3.

(130) Zie daarvoor bijv. GS II, 433-437 ('Beendigung des Kirchenkampfes', 1942), een stuk dat Bonhoeffer (via von Dohnanyi) op verzoek van generaal Beck heeft ontworpen als onderdeel van de 'Sofortmassnahmen nach einem Umsturz'. Waarschijnlijk zijn ook de stukken 'Staat und Kirche' en 'Über die Möglichkeit des Wortes an die Welt', nu in de 'Ethik' opgenomen (E 353-384), met het oog op Bonhoeffer's deelname aan de 'Freiburger Kreis' ontstaan (Zie DB 868-873).

(131) GS I, 356-360 ('Gedanken zu William Paton: The Church and the New Order', 1941). Over het ontstaan ervan: DB 829vv.

(132) GS I, 357.

(133) *idem*, 358.

(134) *idem*.

(135) *idem*, 360.

(136) GS I, 371 ('The Church and the New Order in Europe', 1941). (Door Visser 't Hooft geschreven, maar "in close collaboration with a friend" (zie brief van Visser 't Hooft, 12.9.1941, GS I, 361).)

(137) *idem*, 366.

(138) *idem*, 368 (zie noot 72).

(139) *idem*, 359 ('Gedanken zu William Paton: The Church and the New Order', 1941).

(140) *idem*.

(141) *idem*, 360.

(142) *idem*, 359.

(143) *idem*. Vgl. III.5.2..

(144) Voor de laatste interpretatie zie: *Sperna Weiland*, a.w. 189.

(145) GS I, 366 ('The Church and the New Order in Europe', 1941).

(146) Zie III.1.4.4..

(147) *Eberhard Bethge*, Was heisst: Kirche für andere? Uberlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis, in *idem*, Ohnmacht und Mündigkeit, 152-169, 166vv.

(148) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 174vv.

(149) DB 895.

(150) *idem*, 704.

(151) WEN 11-27 ('Nach Zehn Jahren. Rechenschaft an der Wende zum Jahr 1943'). *Rasmussen* acht het document "Fully in accord with the profile of the conspiracy in general." (Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 178).

(152) WEN 14.

(153) GS I, 205 (brief van 8.8.1934).

(154) Zie bijv. GS VI, 350v (brief van 7.4.34 aan Henriod) over "die Langsamkeit des ökumenischen Handelns"; terwijl hij een half jaar ervoor aan bisschop Bell had geschreven: "that the responsibility of the ecumenic work has perhaps never been so far-reaching as in the present moment." (GS I, 138 (brief van 16.11.33)).

(155) GS I, 306 (dagboek V.S., 1939).

(156) *idem*, 297, evenzo 298.

(157) WEN 196 (22.12.43). Vgl. GS II, 417 (brief van 18.6.42): "... die Zukunft Deutschlands ist mir erneut wichtig geworden".

(158) Gecit. door *Bethge*, DB 759.

Noten bij pag. 234 - 236

(159) WEN 12 ('Nach Zehn Jahren').

(160) WEN 412.

(161) *idem*, 414 ('Entwurf einer Arbeit').

(162) *idem*, 195 (21.2.44).

(163) *idem*, 379: "Starke Sünden: (...) beim Bürger die Scheu vor der freien Verantwortung" (8.7.44). Vgl. ook GS VI, 302 (brief van 15.11.34) over "bürgerlichen Sicherheitsgefühlen", en GS VI, 635 (dagboek mei 1942), over Zwitserland: "Die Angst, etwas zu verlieren, ist riessengross - schreckliche bourgeois."

(164) WEN 325 ('Taufbrief', mei 1944). Vgl. II.2.7., III.6.1., noot 88.

(165) Gecit. door *Maria von Wedemeyer-Weller*, a.w. 25.

(166) Zie II.1.3. (noot 105).

(167) WEN 14 ('Nach Zehn Jahren').

(168) *idem*.

(169) *idem*: "Es ist ein Stück berechtigten Misstrauens gegen das eigene Herz, aus dem die Bereitwilligkeit entsteht, lieber dem Befehl von 'oben' als dem eigenen Gutdünken zu folgen." Vgl. ook III.6.4.4..

(170) Gecit. door *Bethge*, DB 1044.

(171) WEN 15 ('Nach Zehn Jahren').

(172) E 69v. Vgl. ook GS I, 357 ('Gedanken zu William Paton: The Church and the New Order', 1941): "... die Tatsache, dass die höchste Ungerechtigkeit, wie sie im nationalsozialistischen Regime verkörpert ist, sich in das Gewand relativer historischer und sozialer Gerechtigkeit kleiden konnte."

(173) WEN 12vv; vgl. evenzo E 69vv.

(174) WEN 16.

(175) *idem*: "Kurz, es ist sehr viel leichter, eine Sache prinzipiell als in konkreter Verantwortung durchzuhalten." Vgl. *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 63, die vermeldt dat het essay geschreven is in de winter van 1942 "when the race between arrest and success was close.".

(176) WEN 12 ('Nach Zehn Jahren').

(177) *idem*. Vgl. GS II, 418 (brief van 18.7.42): "... man beginnt in grossen Zeitraumen und Aufgaben zu denken". Ook daar spreekt Bonhoeffer over "eine der grossen Wendungen in der Geschichte".

(178) WEN 12.

(179) *idem*.

(180) Vgl. *Karl Bonhoeffer*, Lebenserinnerungen, 97v, over zijn door hem bewonderde oude buurman Schöne in Grunewald: "Wir verehrten in ihm (...) einen Repräsentanten besten preussischen hohen Beamtentums von strenger Rechtlichkeit, Sachlichkeit, hohem Verantwortungsgefühl bei einer umfassenden Bildung."

(181) *Zutt*, Nekrolog, aus dem Jahre 1948, 4.

(182) WEN 22 ('Nach Zehn Jahren').

(183) *idem*, 17

Noten bij pag. 237 - 239

(184) *idem*, 18.

(185) *idem*, 17v.

(186) *idem*, 21v.

(187) *Hans Mommsen*, a.w. 123.

(188) WEN 21v ('Nach Zehn Jahren').

(189) *idem*, 22.

(190) *idem*, 23.

(191) GS II, 274 (brief van 26.8.40).

(192) *idem*, 417 (brief van 18.6.42).

(193) *idem*, 421 (brief van 25.6.42) (evenzo GS VI, 569).

(194) Vgl. het verslag van de huiszoeking doorde Gestapo bij de familie Leibholz, in: *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, 126. De nazis vonden het boek met de brieven van Rosa Luxemburg "und gaben ihre Kritik darüber ab, wie auch über 'diese Sorte von Aristokraten' die 'diese Sorte Bücher lesen' und denen sie schon auf dem Spur kommen würden!".

(195) Zie bijv. GS II, 414 (brief aan Christoph Bethge, 17.11.41); *idem*, 417v (18.6.42); zie ook de 'Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge', mei 1944, in: WEN 321-328. Vgl. III.7.3.2..

(196) GS II, 423 (brief van 10.10.42). Vgl. *idem*, 424: "... dass Du,gerade weil Du aus einer solchen Familie kommst, anders bist als die meisten anderen Menschen, anders bis in kleinste Äusserlichkeiten hinein."

(197) *idem*, 423.

(198) *idem*.

(199) WEN 27 ('Nach Zehn Jahren').

(200) *idem*, 25.

(201) GS II, 419 (brief van 18.6.42). Vgl. ook de brief van Bethge aan Bonhoeffer, WEN 249 (22.4.44): "Welche Aufgabe wieder Menschen zu erziehen."

(202) WEN 19, 21, 27 ('Nach Zehn Jahren').

(203) Vgl. III.5.3..

(204) *Maria von Wedemeyer-Weller*, The Other Letters from Prison.

(205) *idem*, 26. Vgl. ook WEN 68, 91, 121.

(206) GS II, 348 (brief van 14.12.38).

(207) GS I, 49 (brief van 18.9.38). Vgl. evenzo GS VI,451 (1938), 487 (1940).

(208) WEN 151 (18.11.43).

(209) *idem*, 183 (15.12.43).

(210) Zie III.5.3..

(211) *Maria von Wedemeyer-Weller*, a.w. 28. Vgl. WEN 95 (25.7.43).

(212) GS II, 397 (brief van 31.1.41).

(213) *idem*, 508 ('Jahresbericht', 1936).

(214) *idem*, 375 (brief van 26.8.40).

(215) *idem*, 420 (brief van 25.6.42) (evenzo GS VI, 568).

(216) Zie noot 193.

(217) WEN 14.

(218) *idem*, 15.

(219) *idem*, 16.

(220) *idem*, 18.

(221) *idem*, 20v.

(222) *idem*, 24.

(223) GS I, 320 (brief uit juni 1939).

(224) Vgl. *idem*: "Christians in Germany will face the terrible alternative of either willing the defeat of their nation in order that Christian civilisation may survive, or willing the victory of their nation and thereby destroying our civilisation. I know which of these alternatives I must choose".

(225) Gecit. door *Glentøj*, Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene, 174. Vgl. III.5.3..

(226) GS I, 346 ('Protestantismus ohne Reformation', 1939).

(227) Zie II.3..

(228) *Bisschop Bell van Chicester*, The Church and the Resistance Movement (1957), in: GS I, 399-413, 413.

(229) GS II, 419, resp. 418 (brief van 18.6.42 aan Christoph Bethge).

(230) *idem*, 423 (brief van 10.10.42). Vgl. ook het voorwoord van Joseph Ackermann bij *Sabine Leibholz-Bonhoeffer*, Vergangen, erlebt, überwunden, die er op wijst "wie alle Glieder ihrer Familie sich ihrer tiefen Verantwortung vor den ethisch-moralischen Werten der christlichen Kultur bewusst waren." (a.w. 8).

(231) *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 78.

(232) E 323-340, resp. 353-375.

(233) DB 790vv.

(234) E 117vv. Vgl. *Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die theologische Begründung seines politischen Widerstandes, 52.

(235) Gecit. door *Bethge*, DB 955.

(236) Vgl. *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 79v. Dat Bonhoeffer, wanneer hij de aanslag op Hitler zou moeten uitvoeren, eerst formeel en zwart op wit uit de kerk zou willen treden (DB 843), zegt meer over de kerk die hij niet wilde belasten, dan over zijn eigen schroom. Het zou een daad van de sterkere voor de zwakkere zijn geweest (zie Rom. 14).

(237) *Bethge*, Vorwort, in: E 11.

(238) WEN 147 (18.11.43). Vgl. *idem*, 182 (15.12.43).

(239) Vgl. bijv. *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 50 (evenzo 443, noot 126) die over de 'Ethik' als "Bindeglied" spreekt, en *van Hoogstraaten*, In-

terpretatie, 127, die het woord "overgangsfase" gebruikt.

(240) "... es tröstete mich etwas, dass ich das Wesentliche Dir gesagt hatte; und wenn Du es auch nicht mehr wüsstest, so würde es doch irgendwie indirekt wieder auftauchen." (WEN 147). Bonhoeffer doelt hier op de reeds geschreven fragmenten.

(241) Gecit. door *Bethge*, Vorwort, E 12.

(242) *van den Berk*, a.w. 215.

(243) E 62. Evenzo 59, 60, 61, 65.

(244) *idem*, 65.

(245) *idem*, 61.

(246) *idem*, 62.

(247) *idem*, 59.

(248) *idem*, 59.

(249) Zie *Hans-Walter Schleicher*, Mitteilungen, in: *Renate und Eberhard Bethge* (hrsg.), Letzte Briefe im Widerstand, 18v: "Im Staatsdienst sah Rüdiger Schleicher die ihm gemässe Möglichkeit, dem Recht zu dienen. Die Beziehung zum Recht, der Dienst am Recht hatte bei ihm einen fast religiösen Charakter."

(250) Zie III.1.3..

(251) Zie III.6.2..

(252) E 63. Voor deze "höhere Güter", zie ook: *idem*, 61, 70, 72, 103; FT 46v, 219. Ook voor Thomas Mann kreeg het goed-burgerlijke religieuze afmetingen, toen hij over "heiligste Güter" ging spreken die van de barbarij gered moesten worden (zie II.3.).

(253) E 63v.

(254) *idem*, 63.

(255) *idem*, 65. Vgl. *idem*, 77 over "die kleine Zahl der Aufrechten".

(256) *idem*, 60.

(257) *idem*.

(258) *idem*.

(259) III.6.1. en II.3..

(260) E 60.

(261) *idem*, 61: "Es ist eine Erfahrung unserer Tage dass allein der ausgesprochene Name Jesu eine ungeahnte Gewalt ausübt...".

(262) *idem*, 60.

(263) *idem*, 61.

(264) DB 70. Vgl. GS V, 202 (1931): "Apologetik ist stets ein Angstprodukt".

(265) E 65.

(266) *idem*, 66v. "... an Stelle der Idealisierung des Bürgerlichen gefiel man sich in der Idealisierung des Unbürgerlichen ..." (*idem*). Vgl. ook de notitie voor het niet verder voltooide gedeelte van het hoofdstuk: "Gefühlsmässig etwa so: auch der gute Bürger vor Gott demütig, aber der

Lasterhafte lebt wirklich nur aus Gnade." (*idem*, noot 2).

(267) Ook wanneer in het vervolg van de 'Ethik' over het 'Gute' gesproken wordt, moet dit "in seinem bürgerlichen Sinne" er bij gedacht worden (E 142vv, over "das Menschsein und das Gutsein").

(268) *idem*, 60.

(269) *idem*, 68-91.

(270) GS III, 455 ('Die Geschichte und das Gute' (eerste ontwerp van hfdst. 6 van de 'Ethik')).

(271) *idem*, 455v. Vgl. E 229.

(272) E 78.

(273) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 71; *Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 140. Na Hitler's nederlaag bij Stalingrad, eind 1942, waardeert Bonhoeffer het succes precies omgekeerd: "Der Erfolg macht schliesslich die Geschichte ..." (WEN 15 ('Nach Zehn Jahren')).

(274) E 82.

(275) Zie boven, III.6.4.1..

(276) E 83v.

(277) *idem*, 88.

(278) *idem*, 89.

(279) *idem*.

(280) *idem*.

(281) *idem*.

(283) *idem*, 89.

(283) *idem*, 93.

(284) *idem*, 92.

(285) *idem*, 94.

(286) *idem*,115, resp. 126v, resp. 116.

(287) *idem*, 98vv.

(288) *idem*, 100. Vgl. *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 290.

(289) Over de totale oorlog: E 98v.

(290) *idem*, 100v.

(291) *idem*, 102.

(292) Zie II.2.7..

(293) E 102v.

(294) *idem*, 103.

(295) *idem*.

(296) Gecit. door *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 278.

(297) E 103.

(298) *idem*, 94v.

Noten bij pag. 248 - 252

(299) *idem*, 103.

(300) *idem*, 104.

(301) Vgl. *idem*, 289v.

(302) *idem*, 105.

(303) *idem*, 104v.

(304) *idem*, 104. Bonhoeffer beweegt zich hier binnen de techniek-filosofie ten tijde van de republiek van Weimar: "... so ist die Technik selbst eine Sache starker, geistig überlegener Persönlichkeiten." (*idem*, 108). Vgl. III.2.4..

(305) E 105v.

(306) N 279. Vgl. III.5.5.1..

(307) E 106.

(308) *idem*.

(309) *idem*, 108. Vgl. noot 304.

(310) *idem*, 106vv.

(311) Gecit. door *Bethge*, Dietrich Bonhoeffer - Widerstand in preussischer Tradition?, 118.

(312) E 107. Vgl. *Bethge*, Dietrich Bonhoeffer - Widerstand in preussischer Tradition?, 120: "Das bedeutet: Kreise, die der Reichsgründung misstrauisch gesonnen waren."

(313) Vgl. *Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 182: "Nich zuletzt die konservative Grundstimmung im Widerstandskreis dürfte - wissensoziologisch gesehen - ihren Einfluss auf die Theoriebildung der 'Ethik' gehabt haben!".

(314) E 107.

(315) *idem*, 108.

(316) *idem*.

(317) *idem*, 94 (zie boven)

(318) *idem*, 112.

(319) *idem*, 113. Vgl. *idem*, 149.

(320) *idem*, 114. Vgl. FT 66.

(321) E 114.

(322) *idem*.

(323) *idem*, 112.

(324) *idem*.

(325) *idem*, 108.

(326) *idem*.

(327) *idem*, 109.

(328) *idem*, 110. Vgl. III.5.3..

(329) *idem*, 109.

(330) *idem.*

(331) *idem*, 112

(332) Zie III.6 4 4

(333) E 112, resp 115

(334) *idem*, 60

(335) *idem*, 116

(336) *idem*, 95 Vgl *idem*, 115v over de kerk: "Als Trägerin geschichtliches Erbe ist sie mitten im Warten auf den jüngsten Tag der geschichtlichen Zukunft verpflichtet "

(337) *idem*, 114v

(338) *idem*, 118

(339) *idem*, 118 122

(340) *idem*, 121. Vgl *Rauschning* a w 153: "Am eindruckvollsten zeigt sich die Zerstörung in der innersten Zelle des völkischen Lebens, in der Familie Die grossspurige Verherrlichung der kinderreichen Familien ist die Kulisse, hinter der sich die völlige Auflösung der sittlichen und geistigen Kräfte des Familienlebens vollzieht Der Nationalsozialismus vollendet auf diesem Gebiet die Auflösungstendenzen des 19 Jahrhunderts, so wie er die Proletarisierung und Vermassung der Nation vollendet " Vgl ook GS IV 228 (Entwurf zum vierten Gebot , 1936): "Unsere Kinder lernen heute, von ihren Eltern anders zu denken Ihnen wird gesagt dass sie die Hauptsache seien und dass es auf sie ankomme Sie müssten ihre Eltern belehren Gehorsam aber in erster Linie der Jugendorganisation und dem Staat So verlieren sie ihre Autorität die sie von Gott her haben " Men ziet: een autoritaire fascisme-kritiek, en dat in 1936

(341) E 122 Vgl III 5 4

(342) *idem*, 122

(343) *Werner Koch*, Ein Westfale in Pommern in: Begegnungen 102-113 111

(344) E 202

(345) *idem*, 201

(346) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer Reality and Resistance 169vv noemt deze verankering in de christologie die op haar beurt weer rust in de epistomologie van het gelovig kennen een van de onbeantwoorde vragen in Bonhoeffer s theologie, ook al omschrijft hij de christologie in de brieven uit Tegel in seculiere termen

(347) E 92

(348) *idem* 60 (zie boven)

(349) *idem* 124

(350) *idem*, 125

(351) *idem*

(352) *idem*, 115

(353) *idem* 112

Noten bij pag. 255 - 259

(354) Vgl. E 115: "Der 'Aufhaltende' ist staatliche Ordnungsmacht."

(355) *idem*.

(356) *idem*, 116.

(357) *idem*.

(358) *idem*.

(359) Voor de 'Anspruch' zie: *idem*, 61, 63, 64, 90, 151v, 217, 232, 270v, 273, 294, 303v, 315v, 344, 369; GS III, 463, 470 ('Die Geschichte und das Gute' (Erste Fassung)). Voor de 'Eigengesetzlichkeit': E 59, 102, 209, 245, 315, 347, 348, 384.

(360) E 316. Vgl. *idem*, 117: "Der Abfall des Menschen von Christus ist zugleich sein Abfall von seinem eigenen Wesen."

(361) *idem*, 314. Evenzo *idem*, 315, 338, 347, 349, 350.

(362) *idem*, 148. Vgl. *idem*, 138 over de "Verweigerung des Schöpfungsglaubens".

(363) *idem*, 151.

(364) *idem*.

(365) *idem*, 148v. Vgl. *idem*, 113, 121; FT 66.

(366) E 145.

(367) *idem*, 151.

(368) *idem*.

(369) *idem*, 151v.

(370) *idem*, 152.

(371) Zie *Lange*, Chancen des Alltags, 35vv. Vgl. II.2.5.3..

(372) E 304. Vgl. GS III, 459 ('Die Geschichte und das Gute' (Erste Fassung)): "Die vergehende Welt ist von Gott in Beschlag genommen".

(373) E 316, noot 5.

(374) *idem*, 152; *idem*, 155v, noot 2.

(375) *idem*, 138. Vgl. *idem*, 66v, 209, 271. Vgl. ook III.2.2. en III.4.5.2..

(376) E 136vv.

(377) *idem*, 140.

(378) *idem*, 141.

(379) *idem*.

(380) *idem*, 142.

(381) *idem*.

(382) GS II, 384 (brief van 27.11. 40). Vgl. de uitspraak van Alfred Delp (lid van de Kreisauer Kreis, afkomstig uit de katholieke jeugdbeweging): "We moeten aansturen op een ordening van het sociale, economische en technische leven, die de mens een betrekkelijk veilig bestaansminimum op elk gebied garandeert. (...) Of dat nu een opvoeding tot God is? Pas de eerste voorwaarde. Pas een poging tot een ordening en een structuur van het leven, waarin een blik op God voor de mens niet langer een bovenmenselijke inspanning betekent."(gecit. door *van Roon*, Het duitse

verzet tegen Hitler, 152)

(383) *Bethge*, Vorwort E 12

(384) E 66

(385) *idem*, 148

(386) *idem*.

(387) *idem*, 153

(388) *idem* 154

(389) Zie *idem*, 137 147v, 154, 161 Zonder dat dit overigens op kosten van de "Schöpferreichtum Gottes"zou gaan! (*idem*, 86)

(390) *idem*, 155

(391) *idem*, 156, noot 2

(392) *idem*. Vgl III 4 7

(393) *idem*, 155. Vgl *idem*, 300 over "dem Fluss des Lebens" (zie III 4 , noot 195)

(394) *idem*, 157 Op *idem*, 158 citeert Bonhoeffer instemmend de vader van de Gestalt -pscychologie, Fr Künkel

(395) Vgl bijv *idem*, 162 over de grenzen van het suum cuique'

(396) *idem*, 159

(397) *idem*, 164

(398) *idem*, 165.

(399) Vgl II 2 5 2

(400) E 159

(401) *idem*, 169

(402) *idem*, 163

(403) *idem*, 185

(404) *idem*, 186

(405) *idem*, 187, resp 191

(406) *idem*, 157

(407) *idem*, 196

(408) Al is bij Marx de ethiek (uitbuiting) koelbloedig verankerd in de economie (de leer van de meerwaarde) (zie II 2 4)

(409) E 198, noot 16

(410) Vgl II 2 6

(411) E 199 Vgl III 2

(412) *idem*, 168. We herinneren aan Bonhoeffer s savoir vivre (III 1.4 4)

(413) *idem* 199

(414) *idem*, 200-226

(415) *idem*, 208

Noten bij pag. 262 - 264

(416) *idem*, 209.

(417) *idem*, 209v.

(418) *idem*, 213.

(419) *idem*, 212. Over Bonhoeffer's twee rijken-leer zie III.4.6..

(420) *idem*, 217. Vgl. evenzo *idem*, 211.

(421) *idem*, 212.

(422) *idem*, 217.

(423) *idem*, 215.

(424) *idem*, 221: "Göttlich sind die Mandaten allerdings allein um ihrer ursprünglichen und endlichen Beziehung auf Christus willen."

(425) *idem*, 304.

(426) *idem*, 220. E 303 spreekt over kerk, huwelijk en gezin, cultuur en overheid.

(427) II.2.3.

(428) Zie III.1.3..

(429) E 350. Vgl. *Moltmann*, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, 46v; *idem*, Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer, in: MW III, 42-67, 65v; *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 317v; *Mayer*, a.w. 184.

(430) Zie boven, III.6.4.3..

(431) E 383.

(432) *idem*, 292, 305. Nadrukkelijk zegt hij er ook bij dat het mandaat van de overheid "keine bestimmte Form des Gemeinwesens, keine bestimmte Staatsform enthalten" wil (*idem*, 353).

(433) *idem*, 305v.

(434) *idem*, 300.

(435) *idem*, 297: "Das Gebot Gottes wird zu dem Element, in dem man lebt, ohne dass man sich dessen immer wieder bewusst würde."

(436) *idem*, 282.

(437) *idem*, 297.

(438) *idem*, 279v. Vgl. *Andreas Huyssen* (hrsg.), Bürgerlicher Realismus, Stuttgart 1974, 59vv. Vgl. ook WEN 102 (3.8.43), over de lectuur van Fontane, Gotthelf, Reuter, Keller: "Die starke Lektüre der letzten Monate wird auch meiner Arbeit sehr zugute kommen. Man lernt aus diesen Sachen oft mehr 'Ethik' als aus Lehrbüchern." Vgl. ook III.7.2.2..

(439) E 297. Vgl. *idem*, 301. Zie ook FT 224, noot 20, waar Bonhoeffer over de daar beschreven 'Bürgerfamilie' schrijft: "Ohne geschriebene Gesetze vollzieht sich ihr Leben in gewachsenen Ordnungen."

(440) E 350v.

(441) *idem*, 351.

(442) Vgl. *Moltmann*, Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer, 63.

(443) E 254.

(444) *van den Berk*, a.w. 221, noot . Ook *Mayer*, a.w. 185, vraagt zich af "ob bei der Auswahl von Arbeit, Ehe, Obrigkeit und Kirche nicht einen allzu enge protestantische Bürgerlichkeit Pate gestanden habe".

(445) E 308.

(446) *idem*, 390. Vgl. III.1.4.5. en III.1.4.8..

(447) E 271. We herkennen de driedeling 'citoyen', 'bourgeois' en 'homme' (zie II.2.3.). Vgl. *idem*, 304, noot 2 (is: WEN 216v (23.1.44).).

(448) E 223.

(449) *idem*. Vgl. ook III.6.2..

(450) *idem*, 367.

(451) *idem*, 224.

(452) *idem*, 316. Vgl. boven, III.6.4.3..

(453) *idem*, 308, 220v.

(454) *idem*, 314.

(455) *idem*, 315.

(456) *idem*, 359.

(457) *idem*, 344, 349, 357, 369.

(458) *idem*, 362.

(459) *idem*, 354. En ook het omgekeerde geldt: "Der Christ hört als Bürger nicht auf Christ zu sein, sondern er dient Christus in anderer Weise." (*idem*, 369).

(460) *idem*, 222, resp. 223.

(461) *idem*, 233. Bonhoeffer noemt het geloof in "die überall gute Welt" een pseudo-lutherse vergissing.

(462) Vgl. *Raymond Mengus*, Théorie et Pratique chez Dietrich Bonhoeffer, Paris 1978, 376: "La grande crise de 1929 n'a pas manqué d'affecter par quelque côté le jeune Bonhoeffer. (...) Mais cette ligne ne s'épanouira pas. (...) Il restera fixé à un niveau à peine conscient de libéralisme bien-pensant."

(463) E 196, resp. 266.

(464) Aldus ook *Yorick Spiegel*, Dietrich Bonhoeffer und die 'protestantisch-preussische Welt', in: *Ernst Feil* (hrsg.), Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus, München 1979, 58-93, 90, noot 2.

(465) E 378.

(466) Vgl. *Mengus*, Théorie et Pratique chez Dietrich Bonhoeffer, 376: "Le theologien porte peu d'attention aux conditions de sa propre production. Il ne s'intéresse guère à la nécessité subalterne du travail, ni à l'organisation du monde du travail. Sans doute y verrait-il un simple préalable à la vie intellectuelle et spirituelle." (In de paragraaf 'Critique d'une éthique des mandats' (a.w. 375vv)).

(467) E 366v.

(468) B 16.

(469) E 199.

(470) *idem*, 23.

(471) *idem*, 28.

(472) *idem*, 33.

(473) *idem*, 58.

(474) *idem*, 212, resp. 209, resp. 214.

(475) *idem*, 233.

(476) *idem*.

(477) *idem*, 271. Vgl. *idem* , 273.

(478) *idem*, 224.

(479) *idem*, 306.

(480) *idem*.

(481) *idem*, 290.

(482) *idem*, 307.

(483) Zie m.n. 'Staat und Kirche', *idem*, 353-375, en de kritische analyse hiervan door *Spiegel*, a.w. 59-67.

(484) E 283. Vgl. *idem*, 68: "Heute gibt es wieder Bösewichter und Heilige, und zwar in aller Öffentlichkeit. (...) Die Konturen sind überscharf."

(485) *idem*, 283.

(486) *idem*.

(487) Zie *Renate Bethge*, 'Elite' und 'Schweigen' in Bonhoeffers Gedanken und Persönlichkeit, 123: "Obwohl man sich einerseits mit der 'Oberschicht' identifizierte, war man andererseits sehr kritisch ihr gegenüber und in der Nazizeit völlig desillusioniert, ja oft voller aggressiver Wut."

(488) E 283.

(489) *idem*, 284.

(490) *Renate Bethge*, 'Elite' und 'Schweigen' in Bonhoeffers Gedanken und Persönlichkeit, 123.

(491) E 284.

(492) *idem*.

(493) *idem*, 307.

(494) *idem*, 82.

(495) *idem*, 307.

(496) *idem*, 307v.

(497) *idem*, 308.

(498) *idem*, 238-278.

(499) *idem*, 288.

(500) *idem*, 221.

(501) *idem*, 269.

(502) *idem*, 274, resp. 276.

(503) *idem*, 238. Vgl. ook GS III, 456 ('Die Geschichte und das Gute' (Erste Fassung)): "Der Familienvater z.B. kann nicht mehr handeln, als wäre er ein Einzelner. In seinem Ich ist das Ich seiner Familienglieder aufgenommen, für die er verantwortlich ist. Sein gesamtes Handeln ist durch diese Verantwortlichkeit bestimmt." Vgl. ook II.2.5.2..

(504) E 239. Vgl. *idem*, 268: "... Der letzte Grund ...".

(505) GS III, 459 ('Die Geschichte und das Gute' (Erste Fassung)).

(506) *idem*.

(507) E 261.

(508) *idem*, 275.

(509) *idem*, 262.

(510) *Bethge*, Vorwort, E 16.

(511) E 268.

(512) *idem*, 266. En dan benadrukken we nog niet eens het feit dat telkens alleen sprake is van "*der Mann* des freien Gewissens", "*der Mann* der freien Verantwortung" (*idem*, 263 (curs. fdl)).

(513) *idem*, 266v.

(514) *idem*, 267.

(515) *idem*. Vgl. II.2.3. en II.2.5.2..

(516) *idem*, 268.

(517) *idem*, 271.

(518) Vgl. *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 87: "*Ethics* is, in the end, a sophisticated, creative, modern version of a *Christendom* consciousness."

(519) Vgl. *Karl Barth*, Kirchliche Dogmatik, III/4, Zürich 1951, 23: "... man wird bei Bonhoeffers Lehre von den Mandaten einen kleinen Geschmack von norddeutschem Patriarchalismus nicht ganz los ...".

(520) Vgl. *Bethge*, Dietrich Bonhoeffer und die theologische Begründung seines politischen Widerstandes, 60: "Dennoch diese Ethik einfach als die partielle Ethik eines elitären Kreises deutscher Konservativer in ihrem letzten Aufbäumen vor ihrem Untergang zu interpretieren - eine Interpretation, durch die wir jetzt wohl hindurch müssen - , wird den unverzichtbaren Elementen nicht gerecht, die die theologische Verwantwortungsethik dieses politischen Täters noch unausgeschöpft bietet."

HOOFDSTUK 7 DE MONDIGE WERELD (Tegel, 1943-1945)

(1) Voor een beschrijving van de cel en het leven in de gevangenis van Tegel, zie: *Gremmels/Pfeifer*, Theologie und Biographie, 101vv.

(2) *Bibeb*, Breyten Breytenbach: Ik voel heel erg dat ik een verzinsel ben van de gevangenen die ik achterliet, in: Vrij Nederland, Jaargang 45,

nr. 13 (31.3.1984). De gevangeniservaringen heeft Breytenbach neergelegd in zijn: De ware bekentenissen van een witte terrorist, Amsterdam 1984.

(3) Vgl. WEN 244 (21.2.44): "Die Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung sind also prinzipiell nicht zu bestimmen; aber es muss beides da sein und beides mit Entschlossenheit ergriffen werden."

(4) *Bibeb*, a.w.

(5) WEN 136 (13.10.43). Vgl. III. 7.2.

(6) *Bibeb*, a.w.

(7) *Bethge*, Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk, 12, resp. *Gremmels/Pfeifer*, a.w. 83.

(8) WEN 31 (14.4.43). Vgl. *idem*, 40 (4.5.43): "Es geht mir gut und ich bin gesund."

(9) *idem*, 134 (3.10.43). Vgl. evenzo *idem*, 38 (28.4.43): "Wir bemühen uns ja mit unsern alten Begriffen von Schande einer Festnahme fertig zu werden, sie erschweren das Leben unnötig...".

(10) *idem*, 145 (17.11.43).

(11) *idem*, 50 (15.5.43).

(12) *idem*, 31 (14.4.43). Vgl. *idem*, 131 (25.9.43): "... dass der Brief etwas unzufrieden klingt. Das soll er nicht und das entspräche auch nicht die Wirklichkeit."

(13) *idem*, 40 (5.4.43), resp. *idem*, 278v.('Haftbericht nach einem Jahr in Tegel').

(14) *idem*, 47. Vgl. ook FT 51, 55.

(15) WEN 88 (24.6.43).

(16) *idem*, 87 (24.6.43).

(17) *idem*, 91 (3.7.43); 103 (3.8.43) (in de brief geschrapt); 130 (25.9.43); 133 (3.10.43); 142 (31.10.43).

(18) *idem*, 101 (3.8.43), 137 (13.10.43), resp. *idem*, 109 (17.8.43), 280v. ('Haftbericht nach einem Jahr in Tegel').

(19) *idem*, 32 (14.4.43).

(20) E 199. Vgl. III. 1.3.

(21) WEN 217 (23.1.44).

(22) *idem*, 88 (24.6.43).

(23) *idem*, 144 (9.11.43). Vgl. *idem*, 111 (24.8.43): "... der ganze Widersinn meiner gegenwärtigen Lage...".

(24) *idem*, 181 (15.12.43), resp. 184 (16.12.43).

(25) Zie *idem*, 121, 246, 304, 325, 402.

(26) *idem*, 188 (18.12.43).

(27) Zie *idem*, 137 (13.10.43) voor Bonhoeffer's dagindeling.

(28) E 199 (Het 'Bildungs'-fragment).

(29) WEN 301 (22.4.44).

(30) *idem*, 326 ('Gedanken zum Tauftag', mei 1944): "Differenziertes Empfinden, intensives Erleben des eigenen und des fremden Schmerzes sind die Stärke und zugleich die Schwäche unserer Lebensform." Vgl. evenzo *idem*, 215 (23.1.44) over"...die Schwäche und Empfindsamkeit der bürgerlichen Existenz...".

(31) *idem*, 215 (23.1.44).

(32) *idem*, 241 (20.2.44). Vgl. *idem*, 342 (30.5.44): "Wenn man so lange jedes Begehren ganz bewusst in sich niedergeknuppelt hat...".

(33) *idem*, 251 (1.3.44).

(34) *idem*, 88 (24.6.43): "... sonst gerät man aus dem Gleichgewicht...". Vgl. *idem*, 237 (12.2.44): "Das Mittelgebirge ist für mich die Natur, die zu mir gehört (...) und so ist vielleicht 'mein' Mittelgebirge, das 'bürgerliche' (im Sinne des Natürlichen, nicht Exaltierten, der Selbstbescheidung und Selbstgenügsamkeit (?), des Nichtweltanschaulichen, der Zufriedenheit mit dem Konkreten und vor allem des Nach-aussen-hinsich-nicht-zu-erkennen-Gebens." Vgl. ook *idem*, 408 (losse notities): "Ich bin wohl in jeder Richtung für das mittlere, gemässigte Klima."

(35) *idem*,267 (24.3.44).

(36) *idem*, 262 (19.3.44).

(37) *idem*, 323, 331vv., 340v., 348. Voor het beeld van de muzikale polyfonie, zie *Schellong*, Bürgertum und christliche Religion, 31, die de meerstemmige muziek de kunstsoort noemt "die wie keine andere geeignet war, das Lebensgefühl des modernen Bürgertums zu repräsentieren." Immers: "Sie ist das zutreffende Medium für Aktivität und Dynamik sowie für das Ineinander von Harmonie und Subjektivität".

(38) WEN 277 (10.4.44).

(39) *idem*, 224 (29/30.1.44).

(40) *idem*, 225 (29/30.1.44).

(41) Zie *idem*, 56, 187v., 225, 270, 417, 420.

(42) *idem*, 295 (11.4.44).

(43) *idem*. Vgl. evenzo *idem*, 200: "... jedes Gerede und Geschwätz ist mir ein Greuel."

(44) *idem*, 187v. (18.12.43).

(45) *idem*, 56 ('Traupredigt aus der Zelle', mei 1943).

(46) *idem*, 224 (29/30.1.44).

(47) *idem*, 270 (27.3.44).

(48) *idem*, 417 (10.8.44).

(49) *idem*, 420 (14.8.44).

(50) *Bibeb*, a.w.

(51) WEN 155 (22.11.43).

(52) Zie *idem*, 192, 218, 230.

(53) *idem*, 284-292.

(54) *idem*, 152 (20.11.43).

Noten bij pag 277 - 281

(55) *idem*, 224 (29/30 1 44)

(56) *idem*, 44 (notitie 8 5 43)

(57) *idem*, 45 Vgl evenzo *idem*, 51 (15 5 43)

(58) *idem*, 349 resp *idem*, 351-355

(59) *idem*, 352 Vgl *idem*, 50 (15 5 43): "Für wen das Elternhaus so sehr ein Teil des eigenen Selbst geworden ist wie für mich. "

(60) *idem*, 37 (25 4 43)

(61) *idem*, 353 ('Vergangenheit)

(62) *idem*, 185 (17 12 43) Vgl *idem*, 264 (23 3 44): "Man darf sich durch eine vorübergehend trübere Gegenwart den inneren Besitz einer schönen Vergangenheit nicht räuben lassen "

(63) Het is terecht opgenomen als lied 398 in het Liedboek voor de kerken (1973)

(64) DB 1018 Zie ook *Wolf-Dieter Zimmermann*, Neue Einblicke in das Leben von Dietrich Bonhoeffer 219, met het citaat uit de laatste brief van Bonhoeffer aan zijn verloofde, waar zijzelf, zijn ouders, vrienden en studenten, maar ook gebeden goede gedachten, woorden uit de bijbel gesprekken van lang geleden, muziekstukken en boeken als "Bewahrung durch gute unsichtbare Mächte" mogen gelden

(65) WEN 90 (3 7.43)

(66) Vgl. *idem*, 36 (25 4 43): " dass Ihr immer an mich und für mich denkt (...) dass ist etwas so Beglückendes, dass es durch den ganzen Tag hindurchträgt."

(67) *idem*, 136 (13.10.43)

(68) *idem*, 40 (5 4 43)

(69) FT 224, noot 20.

(70) WEN 216 (23.1 44) Vgl evenzo E 303v

(71) WEN 419 (14.8.44)

(72) *idem*, 419v

(73) *idem*, 87v (24.6 43)

(74) *idem*, 53-59 (geschreven in mei 1943).

(75) *idem*, 55

(76) *idem*, 56.

(77) *idem*.

(78) *idem*, 56vv

(79) Zie *idem*, 166 (28.11 43) waar Bonhoeffer het Maria niet toestaat met hem van literaire voorkeur te verschillen

(80) *idem*, 164 (27.11 43)

(81) *idem*, 296 (11 4 44)

(82) *idem*, 331 (20 5 44) Vgl noot 37

(83) *idem*, 340 (29 5 44)

(84) *idem.*

(85) *idem*, 224 (29/30.1.44).

(86) *idem*, 217 (23.1.44).

(87) *idem*, 148 (18.11.43).

(88) Vgl. *idem*, 68 (14.6.43).

(89) *idem*, 412. Vgl. III. 6.3.

(90) *idem*, 194v. (22.12.43).

(91) *idem*, 243 (21.2.44).

(92) *idem.*

(93) *idem.*

(94) *idem*, 244 (mondelinge mededeling Bethge, 17.10.1983). Vgl. ook evenzo *idem*, 67 (14.6.43).

(95) *idem*, 261 (9.3.44).

(96) *idem*, 95 (25.7.43). Vgl. *idem*, 139 (22.10.43).

(97) Mondelinge mededeling Bethge, 17.10.83.

(98) WEN 102 (3.8.43): "Die starke Lektüre der letzten Monate wird auch meiner Arbeit sehr zugute kommen. Man lernt aus diesen Sachen oft mehr für die 'Ethik' als aus Lehrbüchern." Vgl. III. 6.4.4.

(99) *idem*, 37 (25.4.43).

(100) *idem*, 147 (18.11.43) "Persönlich mache ich mir Vorwürfe die Ethik nicht abgeschlossen zu haben (...) es tröstete mich etwas dass ich das Wesentliche Dir gesagt hatte;". Helemaal afgeschreven heeft hij het werk nog niet: "... ich (...) musste nur noch meine Ethik fertig machen", schrijft hij op 15.12.43 (*idem*, 182).

(101) *idem*, 136 (13.10.43).

(102) Karl Bonhoeffer leest 's avonds zijn vrouw Gotthelf voor en laat zich door Dietrich Stifters 'Nachsommer' aanbevelen (*idem*, 64 (8.6.43) resp. 92 (11.7.43)). Vgl. ook het advies op *idem*, 88 (24.6.43).

(103) *Wolf-Dieter Zimmermann*, Treffen in Werder, in: Begegnungen, 181-184, 181.

(104) WEN 126 (5.9.43): "Was hier an Brauchbarem ist, habe ich fast alles gelesen." Vgl. ook DB 946; B 105.

(105) DB 804.

(106) WEN 166v. (28.11.43). Vgl. noot 79. Zie ook *idem*, 212 (rond 18.1.43) en *idem*, 378 (8.7.44).

(107) *idem*, 95 (24.7.43), Vgl. *idem*, 40 (4.5.43), over Gotthelf "in seiner klaren, gesunden, stillen Stil."

(108) *idem*, 63 (4.6.43).

(109) *idem*, 51v. (15.5.43).

(110) *idem*, 177 (5.12.43).

(111) Vgl. ook DB 947v.: "Gerade die kräftige Breite, das Ausruhen auf den selbstverständlichen Vorgängen eines Ganges durch den Garten, das hatte eine verwandelnde und aufbauende Wirkung in der Haft wie nichts dane-

ben".

(112) Zoals *Andreas Huyssen*, Bürgerlicher Realismus.

(113) *idem*, 13.

(114) *idem*, 17v. Vgl. ook *idem*, 85.

(115) WEN 95 (11.7.43).

(116) FT 116. Vgl. *Bethge*, Einleitung, in: FT 8.

(117) *Huyssen*, a.w. 43v.: "Der Begriff Realismus, verstanden als historischer Zeitstil, erweist im Gegensatz zur Romantik die Intention der Dichtung, in Stoffen und Formen, Themen und Problemstellungen die Grenzen zu berücksichtigen, die dem Menschen im Rahmen einer pragmatisch gesehenen Erfahrungswelt gesetzt sind. (...) Soziologisch gesehen bestätigt der Begriff poetischer Realismus das bürgerliche Bedürfnis nach einem Ausgleich zwischen Realität und Idealität."

(118) *idem*, 20.

(119) WEN 147 (18.11.43).

(120) *Huyssen*, a.w. 46vv. Vgl. bijv. E 158 over het "im Natürlichen begründeter Optimismus", en WEN 19 ('Nach Zehn Jahren') over de "Immanente Gerechtigkeit".

(121) WEN 225 (29/30.1.44): "Bei dem jungen Witiko heisst es einmal er ziehe in die Welt um das *Ganze* zu tun...".

(122) *Huyssen*, a.w. 194.

(123) *idem*, 193.

(124) WEN 258, resp. 116.

(125) Blijkens de gebruikte papiersoorten concludeert *Bethge* dat drama en roman in de periode vanaf 24.6.1943 tot 13.9.1943 zijn geschreven. Bonhoeffer begint er aan na zijn studie over het tijdgevoel te hebben afgerond. (die is, zo schrijft hij op 14.6.1943, "ungefähr fertig" (WEN 68)) (Einleitung, in: FT 19).

(126) WEN 148 (18.11.43).

(127) Mondelinge mededeling, 17.10.1983.

(128) Vgl. WEN 131 (25.9.43): "Im übrigen schreibe ich, und merke, dass mir auch das freie, nicht-theologische Schriftstellern Spass macht." Over het portrettekenen van von Dohnanyi, zie *Eberhard und Renate Bethge*, (hrsg.), Letzte Briefe im Widerstand, 65. (mededelingen van *Christine von Dohnanyi*). Een zelfportret staat afgedrukt op *idem*, 57.

(129) WEN 255 (2.3.44). Dat hij dan ook aan Karl von Hase denkt, wiens autobiografie 'Ideale und Irrtümer' hij "mit grosser Freude" (*idem*, 88 (24.6.43)) heeft gelezen, ligt voor de hand.

(130) Gecit. door *Bethge*, Einleitung, in: FT 10. Vgl. ook *Rothuizen*, Aristocratisch Christendom, 12 en 328, noot 712, over de fragmenten: "Juist daarom kan men ze ook als mislukt beschouwen, tenminste voorzover literatuur: zij zijn ethiek."

(131) WEN 109 (17.8.43).

(132) *Bethge*, Einleitung, in FT 12: "Die Vielfalt des Materials aus Bonhoeffers eigener Herkunft ist tatsächlich erstaunlich."

Noten bij pag 286 - 289

(133) WEN 420 (14 8 44)

(134) *idem*, 136 (13 10 43)

(135) *idem*, 198v (25 12 43)

(136) *Bibeb*, a w

(137) *Zerner*, Regression und Kreativität 198

(138) Voor Christoph s leeftijd: FT 35

(139) Zie *Erik H Erikson*, Identiteit, jeugd en crisis Utrecht/Antwerpen 1971, 170vv

(140) Zie III 2 1 Bonhoeffer spreekt over 4 jaren oorlog en laat die zich afspelen in loopgraven; reden genoeg te veronderstellen dat het hier 1914-1918 betreft (zie FT 38 41 60)

(141) *idem*, 25

(142) *idem*, 41

(143) *idem*, 28.

(144) *idem*, 21, 34

(145) *idem*, 45 Vgl ook *idem*, 61v

(146) *idem*, 22

(147) *idem*, 29

(148) *idem*, 54

(149) *idem*, 34; *idem*, 218 noot 7

(150) *idem*, 27v

(151) *idem*, 28

(152) *idem*, 26

(153) *idem*, 56

(154) *idem*, 57 Vgl *Zerner*, Regression und Kreativität, 204

(155) FT 56vv

(156) *idem*, 57v

(157) *idem*, 27v Vgl ook de vertelling 'Gefreiter Berg WEN 284vv

(158) *idem*, 30

(159) *idem*, 58

(160) *idem*, 56v

(161) *idem*, 31

(162) *idem*, 32

(163) *idem*, 27

(164) Zie *idem*, 218vv

(165) *idem*, 47 Vgl *idem*, 162, waar het woord gelijkheid , nadat het na vrijheid genoemd was is doorgestreept (zie onder noot 284)

(166) *idem*, 47

(167) *idem*. Vgl ook *idem*, 32

Noten bij pag. 289 - 293

(168) *idem*, 168.

(169) *Zerner*, Regression und Kreativität, 210, spreekt van een theologisch thema.

(170) GS IV, 595.

(171) FT 47. Vgl. N 15, 25, 161, 166. Zie III. 5.4.

(172) Zie II. 3.

(173) FT 47.

(174) Men onderscheidde wel 'Gebildeten' van 'Ungebildeten', aldus *Renate Bethge*, 'Elite' und 'Schweigen' in Bonhoeffers Gedanken und Persönlichkeit, 124.

(175) Zo *Gremmels/Pfeifer*, a.w. 87.

(176) FT 58.

(177) "Wieder einmal schwermütig?", vraagt Ulrich bijvoorbeeld aan de 'grote blonde', 'jonge aristocraat', die zichzelf verwijt nogal "herrisch" te zijn (*idem*, 34, 35, 42; vgl. 59). Vgl. III. 1.5.

(178) *idem*, 32.

(179) *idem*, 35v.

(180) *idem*, 42v.

(181) *idem*, 43.

(182) *idem*.

(183) *idem*, 21, resp. 64.

(184) *idem*, 30.

(185) *idem*, 37.

(186) *idem*, 39.

(187) WEN 414 ('Entwurf einer Arbeit'). Vgl. III. 5.4.

(188) Zie III. 4.2.

(189) WEN 21 ('Nach Zehn Jahren').

(190) *Jacobi*, Zum Leiden hingezogen, 63.

(191) FT 59.

(192) *idem*, 60. Vgl. WEN 378 (8.7.44): "Das Misstrauen und der Argwohn als Grundverhalten gegen die Menschen ist der Aufruhr der Minderwertigen." Vgl. ook E 307v.

(193) FT 60. Vgl. WEN 19 ('Nach Zehn Jahren') en *idem*, 230: "... dies ist mir wirklich nur verächtlich."

(194) FT 60. Vgl. III. 6.4.4.

(195) *idem*, 60v.

(196) *idem*, 61.

(197) SC 278. Vgl. III. 2.5.4.

(198) FT 61.

(199) *idem*.

(200) *idem*, 62.

(201) *idem*, 63.

(202) *idem*.

(203) *idem*, 63v. Vgl. GS V, 117 ('Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart', 1928). Vgl. III.3.2.

(204) FT 63v.

(205) *idem*, 64.

(206) Zie *Bethge*, Einleitung, in: FT 13, voor overeenkomsten.

(207) Bijv. FT 117: "... wo er irgendeine Verantwortung für einen anderen Menschen übernehmen konnte, dort war in er in seinem Element ...".

(208) Bijv. *idem*, 118: "'... dass uns von Natur das Innere des andern Menschen nicht zugänglich ist und dass niemand uns in unser Inneres hineinsehen kann. Also sollen wir es doch offenbar für uns behalten und mit keinem anderen teilen.' Nach langer Besinnung hat Ulrich geantwortet: 'Ausser mit Gott - oder mit einem Menschen, den uns Gott schenkt und der so schweigen kann wie Gott.'" Vgl. ook *idem*, 122.

(209) Bijv. *idem*, 128, over Renate: "... denn sie empfand jede Art von Schaustellung innerer Vorgänge als verächtlich und übte äusserste Selbstbeherrschung."

(210) Bijv. *idem*, 80: "... das ausgesprochene Gefühl für Qualität, das in ihm lebte und das ihn mit seinem Vater verband...".

(211) Zie *idem*, 124vv. De roman verhaalt van Klara die na haar schooltijd de huiselijke taken ("die Welt im kleinen") met vreugde vervult. Haar binding met de cultuur onderhoudt ze via haar 'Klavierstudien', maar haar beroep zou ze daar niet van willen maken. "Ich bleibe zu Hause und möchte später einmal heiraten und eine Familie haben." Anders dan in "jener emanzipierten Halbmänner" kon men in haar dan ook "eine geborene Mutter, die das Glück eines guten Familienlebens von klein auf erfahren hatte und nun als unverlierbaren Besitz in sich trug" zien. Vgl. ook *idem*, 130 en 231, noot 37.

(212) *idem*, 158.

(213) *idem*, 151.

(214) WEN 305. Vgl. DB 959.

(215) WEN 148.

(216) Zie *idem*, 241v. (20.2.44): "... ein Leben, das sich im Beruflichen und Persönlichen voll entfalten kann und so zu einem ausgeglichenen und erfüllten Ganzen wird, wie es in Euer Generation noch möglich war...".

(217) FT 77, resp. 83, resp. 79vv.

(218) *idem*, 65, 134.

(219) *idem*, 94vv.

(220) WEN 322 ('Gedanken zum Tauftag', mei 1944). Zie III. 7.3.2.

(221) *idem*, 116 (31.8.43).

(222) *idem*.

(223) *idem*.

(224) *idem*, 302v. (26.4.44)

(225) *idem*, 148 (18.11.43).

(226) *idem*.

(227) FT 96. Vgl. *idem*, 95: "Was kommt denn dabei heraus, wenn jeder Stiesel durchs Gymnasium und dann durch die Universität gehetzt und gepresst wird. (...) Dann wäre es doch hundertmal besser, wenn so einer wie Meyer ein Handwerk recht und schlecht gelernt hätte."

(228) *idem*, 96.

(229) *idem*, 97.

(230) *idem*, 66.

(231) *idem*, 112.

(232) *idem*, 66.

(233) *idem*, 69.

(234) *Karl Bonhoeffer*, Lebenserinnerungen, 84. Zie III. 1.3.

(235) FT 69.

(236) *idem*, 151v.

(237) *idem*, 96.

(238) WEN 148 (18.11.43). Vgl. *idem*, 168 (29.11.43): "... wie Ihr immer gleich an alles denkt und es auch in die Tat umsetzt. Ich glaube, in dieser Hinsicht ist unsere Familie wirklich etwas ganz Besonderes, glaubst Du nicht auch?" (vgl. III. 1.4.4. (noot 185)).

(239) FT 96.

(240) *idem*.

(241) *idem*.

(242) *idem*, 97. Vgl. III. 6.3. Alleen de oude koster - en niet de 'gebildete' kerkganger - ontmaskert dan ook de lege en goedkope taal van de predikant, en van een vroegere collega die in de sloppenwijken van de stad is gaan werken (een reminiscentie aan Siegmund-Schulze) heet het, dat hij daar ondanks de ruwheid en het vuil "viel Hilfsbereitschaft und Güte" gevonden heeft (*idem*, 70, resp. 110v.).

(243) *idem*, 97.

(244) Zie III. 6.4.4.

(245) FT 97.

(246) Vgl. III. 5.1.

(247) FT 101.

(248) *idem*, 102.

(249) *idem*, 120.

(250) *idem*.

(251) *idem*, 106. Vgl. WEN 16vv. ('Nach Zehn Jahren') over de domheid en III. 6.3. voor ons commentaar.

(252) FT 94.

(253) *idem*, 112. Evenzo WEN 155 (22.11.43).

(254) FT 112. Vgl. WEN 357 (8.6.44), over de existentiefilosofen en de psychotherapeuten: "Wo Gesundheit, Kraft, Sicherheit, Einfachkeit ist, dort wittern sie eine süsse Frucht, an der sie nagen oder in die sie ihre verderblichen Eier legen."

(255) FT 140.

(256) Voor het beeld van insecten en bacillen in hallucinaties, zie *Elias Canetti*, Masse und Macht, Frankfurt am Main 1980 (Düsseldorf 1960), 405v.: "Einem grösseren und isolierten *Menschen* stand eine grössere Masse von verschwindend *kleinen Geschöpfen* gegenüber. Die Bedeutung dieser Vorstellung ist schwerlich zu überschätzen. Ihre Ausbildung gehört zu den zentralen Mythen der Geistesgeschichte. Sie ist das eigentliche Modell für die Dynamik der *Macht*. Alles, was sich ihm entgegenstellte, entschloss sich der Mensch als *Ungeziefer* zu sehen."

(257) FT 113.

(258) *idem*, 140.

(259) Aldus *Sperna Weiland*, a.w. 190.

(260) FT 100.

(261) Denkt Bonhoeffer hier misschien aan Helmuth von Moltke, wiens moeder Zuid-Afrikaanse van engelse oorsprong was? (Zie *van Roon*, Het duitse verzet tegen Hitler, 147).

(262) FT 121.

(263) *idem*.

(264) WEN 324. Vgl. III. 7.3.2.

(265) FT 121.

(266) *idem*.

(267) *idem*, 136.

(268) *idem*, 135. Vgl. III. 5.2.

(269) *idem*, 139.

(270) GS V, 183 ('Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts', 1931/32).

(271) FT 143.

(272) *idem*, 148.

(273) *idem*, 158.

(274) *idem*.

(275) *idem*.

(276) Zie m.n. *idem*, 161v.

(277) *idem*, 133.

(278) *idem*, 150v.

(279) Zie noot 236.

(280) FT 150. Nog korter: *idem*, 151: "Das Miteinanderauskommen ohne sich gegenseitig den Schädel einzuschlagen, ist die eigentliche Aufgabe des

Lebens."

(281) *idem*, 159.

(282) *idem*, 156.

(283) *idem*, 160.

(284) *idem*, 162. Het woord 'Gleichheit' is, nadat het eerst naast 'Freiheit' en 'Brüderlichkeit' genoemd werd, later toch door Bonhoeffer geschrapt. De majoor blijft aristocraat! (vgl. noot 165).

(285) *idem*, 161.

(286) Vgl. WEN 380 (8.7.44): "Der Roman ist stecken geblieben...".

(287) FT 66vv.

(288) *idem*, 69.

(289) *idem*. Vgl. III. 6.4.2.

(290) *idem*, 66. Vgl. E 149: "Es muss zunächst für die äussere Ermöglichung Sorge getragen werden, dass der Ruf zur Predigt vernommen und befolgt werden kann."

(291) FT 123v.

(292) *idem*, 99. Vgl. WEN 405, 412, 429.

(293) FT 99. Vgl. E 275, III. 6.4.3.; GS V, 165 ('Grundfragen einer christlichen Ethik', 19, 1929), III. 3.4.

(294) FT 99.

(295) Vgl. III. 6.4. Voor het Lutherwoord: E 110.

(296) FT 99.

(297) *idem*, 100v.

(298) WEN 380. Vgl. *idem*, 356 (8.6.44): "Es ist eben noch alles sehr im Anfang und es leitet mich, wie meist, mehr der Instinkt für kommende Fragen, als dass ich über sie schon Klarheit hatte."

(299) FT 151.

(300) Vgl. III. 4.7.

(301) WEN 153.

(302) *idem*, 303.

(303) *idem*, 340 (29.5.44).

(304) *idem*, 164v.

(305) *idem*, 297 (11.4.44).

(306) *Gremmels/Pfeifer*, a.w. 109v., doen dat en spreken van een "akute situationsbezogene Beobachtungsinteresse".

(307) WEN 238 (13.2.44). Vgl. ook *idem*, 101, 116, 149, 251, 259, 340.

(308) *idem*, 276 (2.4.44).

(309) *idem*, 418 (11.8.44).

(310) *idem*, 305 (30.4.44).

(311) *idem*, 301 (22.4.44).

(312) *idem.*

(313) *idem.*

(314) *idem.* Voor het eerste: *idem*, 154 (21 11.43) Vgl *idem*, 316 (9 5 44): "Ich sehe in meinem gegenwärtigen Dasein eine Aufgabe und hoffe nur, dass ich sie erfülle "

(315) *idem*, 437 (17 1 45)

(316) *idem*, 139 (22 10.43)

(317) Zo bijv *Ebeling*, Die Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe , 44 noot 14

(318) WEN 306 (30.4 44) Vgl ook *idem*, 374 (30 6 44) over "der Menschen überhaupt", die door Jezus wordt aangenomen

(319) *idem*, 387 (Nächtliche Stimmen in Tegel juni 1944)

(320) *idem*, 358 (8 6 44)

(321) *idem*, 305 (30 4 44)

(322) *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer Reality and Resistance 85, spreekt over "a dramatic break in his thought" "The break occurs with the abandonment of his conception of the postwar order as christian civilisation "

(323) WEN 305 (30.4.44)

(324) *idem*, 358 (8 6 44)

(325) Aldus omschrijft *Ebeling*, a w 60, het religie-begrip bij Bonhoeffer

(326) WEN 358 (8.6 44), resp 379 (8 7.44)

(327) *idem*, 305 (30.4 44)

(328) *idem.* Vgl *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers 346 349; *Sperna Weiland*, a w 115v

(329) Vgl *Lange*, Kirche für andere 51: "Bonhoeffer registriert an seinem Haftgenossen, was an Restbeständen christlich-religiöser Welterfahrung noch bei ihnen vorhanden, in ihnen flüssig sei und kommt zu einem erschütternden Ergebnis " Zie voor het volgende ook: *Gremmels/Pfeifer*, a.w 110vv

(330) WEN 309 (5 5 44)

(331) *idem*, 260 (9 3 44) Vgl ook *idem*, 268 (25 3 44)

(332) *idem*, 228 (1 2 44)

(333) *idem.*

(334) *idem*, 340 (29 5 44)

(335) E 149

(336) WEN 340 (29 5 44)

(337) *idem*, 262 (19 3.44)

(338) *idem*, 164 (27 11 43)

(339) *idem*, 228 (1 2.44)

(340) Vgl *Wolfgang Huber*, Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer

Theorie der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer, in: *Ernst Feil und Ilse Tödt* (hrsg.), Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, München 1980, 87-139, 119: "Er bindet die Religion an denjenigen bürgerlichen Charakter, den sie in der Neuzeit gewonnen hat und der Bonhoeffer auch aus eigener biographischer Erfahrung vor Augen stand." Huber wijst m.n. op het partiële karakter van de religie bij Bonhoeffer: het onttrekken van beslissende sectoren van het maatschappelijk leven aan het beslag van de religie, zodat het christelijk geloof geen zorg meer kan dragen voor integratie (de 'Ganzheit', die bij Bonhoeffer zo'n belangrijke rol speelt). Vgl. WEN 396 (18.7.44), II. 2.2. en II. 2.5.3.

(341) *Thomas I. Day*, Conviviality and Common Sense: The Meaning of Christian Community for Dietrich Bonhoeffer, in: *A.J. Klassen* (ed.), A Bonhoeffer Legacy. Essays in Understanding, Grand Rapids 1981, 213-236, 230.

(342) Zie WEN 296 (11.4.44).

(343) Zie het gedicht 'Der Tod des Mose' dat Bonhoeffer in september 1944 schrijft, GS IV, 613-620.

(344) WEN 182.

(345) *idem*, 251 (1.3.44).

(346) *idem*, 334 (21.5.44).

(347) *idem*, 296 (11.4.44).

(348) *idem*, 268 (25.3.44). Vgl. *von Weizsäcker*, Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers, 44: "In geheimnisvoller Weise trägt sie die Merkmale eines Alterswerk: Sichtöffnung durch die Nähe des Todes, deren Ausdruck in Worten Schritte andeutet, die der Redende gleichsam ahnend getan hat, obwohl man sie in der Welt, in den er gelebt hat, nicht tun kann."

(349) WEN 138.

(350) *idem*, 212 (omstreeks 18.1.44).

(351) GS II, 423. Vgl. III. 6.2.

(352) *idem*, 424.

(353) WEN 344.

(354) *idem*, 321v. ('Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge', mei 1944).

(355) Vgl. de mededelingen van *Hans-Walter Schleicher*, in: *Eberhard und Renate Bethge* (hrsg.), Letzte Briefe im Widerstand, 18: "Rüdiger Schleicher war Jurist und Beamter von grosser Hingabe und hohem Verantwortungsbewusstsein. Er wollte seinem Staat dienen und nicht Privatinteressen."

(356) WEN 323 ('Gedanken zum Tauftag').

(357) *idem*, 325v.

(358) *idem*, 322.

(359) GS IV, 458v. Vgl. III. 1.1. en III. 5.4.

(360) WEN 322 ('Gedanken zum Tauftag').

(361) *idem*, 325. Vgl. *idem* 242 (20.2.44): "Wenn auch die Gewalt der äusseren Ereignisse unser Leben in Bruchstücke schlägt, wie die Bomben unsere

Haüser...".

(362) *idem*, 323 ('Gedanken zum Tauftag').

(363) *idem*, 327.

(364) *idem*, 324.

(365) *idem*, 325, resp. 327.

(366) *idem*, 327 (Jes. 26, 20).

(367) *idem*, 322, resp. 324.

(368) *idem*, 327.

(369) Vgl. ook *idem*, 437 (17.1.45) over "das starke Bedürfnis, das in den engen Grenzen Mögliche für das *allgemeine Ganze* zu tun." (curs. fdl).

(370) *idem*, 416 ('Entwurf einer Arbeit'), over "die Bedeutung des Menschlichen 'Vorbildes'": "Der Gedanke ist uns fast ganz abhanden gekommen!".

(371) *idem*, 414 ('Entwurf einer Arbeit').

(372) FT 151. Zie boven, III. 7.2.6.

(373) WEN 395 (18.7.44).

(374) Vgl. *Wiersinga*, Een nieuw alfabet. Lijden bij Dietrich Bonhoeffer, 111, 113v.

(375) WEN 351vv. ('Vergangenheit').

(376) *idem*, 378 (8.7.44). Vgl. *idem*, 348 (8.6.44), 379 (8.7.44).

(377) *idem*, 340 (29.5.44), 420 (14.8.44).

(378) *idem*, 295 (11.4.44).

(379) GS IV, 595 (meditatie over Ps. 34, 20; 8.7.44).

(380) WEN 27. Zie het voorwoord van *Bethge*, WEN 8. Vgl. I. 1.

(381) 'Stationen auf dem Weg zur Freiheit', in: E 5v., evenzo WEN 403.

(382) Vgl. *Wiersinga*, a.w. 104v.

(383) FT 168. Vgl. III. 7.2.5. (noot 169).

(384) Voor *C.J. Dippel*, De ontmoeting van christelijk en exact-wetenschappelijk ethos in een profaniserende cultuur, in: *idem e.a.* (red.), Geloof en natuurwetenschap. Studies over de verhouding van christelijk geloof en moderne natuurwetenschap, Deel II, Wijsgerige en ethische aspecten der natuurwetenschap, 's Gravenhage 1967, 246-343, 263, een reden te meer om aan de term 'mondigheid' beschrijvende waarde te ontzeggen.

(385) GS IV, 595 (meditatie over Ps. 34, 20; 8.7.1944).

(386) Zo terecht *Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 79.

(387) Over de kerk-voor-anderen schrijft hij in het 'Entwurf einer Arbeit': "Sie muss an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend." (WEN 415).

(388) *Bethge*, in een interview van 11.10.1968, veronderstelde: "If he had lived I suspect he would have joined the CDU..." (gecit. door *Rasmussen*, Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, 113, noot 92).

(389) E 310.

(390) WEN 327 ('Gedanken zum Tauftag').

(391) *idem*, 328. Vgl. evenzo *idem*, 414 ('Entwurf einer Arbeit').

(392) *idem*, 328.

(393) *idem*, 322, resp. 328.

(394) *idem*, 328.

(395) *idem*, 323, resp. 328.

(396) *idem*.

(397) *idem*, 327, resp. 322.

(398) *idem*.

(399) Zoals *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 532, noot 1026, wel doet: "Er nimmt mit einer gewissen Wehmut von dem Vergehenden Abschied, ist aber nicht bereit, das offenkundig Untergehende zu verteidigen."

(400) WEN 324v. ('Gedanken zum Tauftag').

(401) *idem*, 322.

(402) WEN 148 (18.11.43).

(403) Vgl. III. 7.3.1.

(404) WEN 305 (30.4.44). Vgl. ook *idem*, 357 (8.6.44): "'Gott' (...) verliert an Boden."

(405) *idem*, 305.

(406) *idem*, 393 (16.7.44).

(407) *idem*, 379 (8.7.44).

(408) *idem*. Vgl. evenzo *idem*, 348, 357, 374.

(409) *idem*, 374 (30.6.44).

(410) *idem*, 420 (14.8.44).

(411) Vgl. II. 2.5.3.

(412) WEN 305, resp. 307.

(413) Voor een 'neen', zie *Gremmels/Pfeifer*, 119vv. Voor een 'ja', zie *Rothuizen*, Aristocratisch christendom, 19v.: "Kan het ook Bonhoeffer's uitgesproken fatsoenlijkheid zijn geweest, die een (on)behoorlijk grote rol speelt (...) in zijn theologie van de mondige mens?"

(414) WEN 306 (30.4.44).

(415) Zie III. 5.2. en III. 6.4.4.

(416) Zo *Rothuizen*, Aristocratisch christendom, 132.

(417) Zo bijv. WEN 358 (8.6.44) en *idem*, 413 ('Entwurf einer Arbeit').

(418) Zie WEN 229 (2.2.44): "Eigentlich wollte ich das 19. Jahrhundert in Deutschland möglichst gründlich kunnen lernen. Dazu fehlt mir jetzt vor allem noch eine gute Kenntnis von Dilthey." Voor de ingrijpende invloed van deze filosoof op Bonhoeffer's analyse van de autonomie van de moderne wereld, zie DB 973, noot 175; *Sperna Weiland*, a.w. 104, *Peters*, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 166v., maar vooral *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 355-368.

(419) *Hans Schmidt*, a.w. 98, spreekt van een "verhängnisvolle Illusion", en

Dippel, a.w. 260, suggereert in dit verband een 'domineesnaïviteit'. *Casalis*, a.w. 68, tenslotte, schrijft: "Er ist weitgehend und merkwürdigerweise an diesem Punkte in Kategorien des Aufklärungsoptimismus befangen geblieben und hat wie Bultmann mit seinem 'modernen Menschen' eine bürgerliche Illusion gehegt und verbreitet."

(420) Het duidelijkst verwoord door *Müller*, Von der Kirche zur Welt, 355, die Bonhoeffer hier tot "einem klaren Optimismus in seiner Weltanschauung" ziet komen.

(421) Voor wat het eerste betreft, zie III. 6.4.2.

(422) *K.H. Miskotte*, Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament, Haarlem 1965, 73.

(423) Wen 356 (8.6.44).

(424) GS IV, 604.

(425) WEN 413 ('Entwurf einer Arbeit').

(426) *idem*, 326v. ('Gedanken zum Tauftag').

(427) WEN 413 ('Entwurf einer Arbeit').

(428) *idem*.

(429) *idem*, 392v. (16.7.44). We keren hiermee de these van *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 355, om: "Ist der Begriff 'Religionslosigkeit' wenigstens negativ schon lange vorbereitet, so ist der Begriff 'Mündigkeit'tatsächlich in dieser Ausprägung und in diesem Gewicht neu." Het feit dan Bonhoeffer zijn hoofdvraag eerst formuleert als: "Wie kann Christus der Herr auch der Religionslosen werden?" (WEN 306 (30.4.44)) en pas later op de noemer brengt van: "Christus und die mündig gewordene Welt" (*idem*, 358 (8.6.44)) wordt tegen de achtergrond van het feit dat hij, na de religieus in te lossen apologetische aanspraken van de 'Ethik' te hebben losgelaten, pas goed oog kan krijgen voor de zelfstandige ontwikkeling van de westerse cultuur, begrijpelijk. De nieuwe 'ontdekking' van de religieloosheid plaatst het oude inzicht in de mondigheid van de westerse cultuur (of, zoals het in de 'Ethik' heette: de 'Eigengesetzlichkeit' van het avondland) in een nieuw, uitdagend theologisch daglicht.

(430) E 102. Vgl. III. 6.4.2.

(431) WEN 257v.

(432) *idem*.

(433) *idem*, 51 (15.5.43).

(434) *idem*, 258 (9.3.44).

(435) *idem*, 141 (31.10.43).

(436) *idem*.

(437) *idem*, 258 (9.3.44).

(438) *idem*, 356 (8.6.44).

(439) *idem*, 394 (16.7.44).

(440) Tübingen 1969/70. Gecit. door *Feil*, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, 355, 370, 374v.

(441) WEN 413 ('Entwurf einer Arbeit').

Noten bij pag. 323 - 326

(442) *idem*. Vgl. II. 2.5.2.

(443) *Moltmann*, Die Wirklichkeit der Welt und Gottes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer, 55, wees al op de parallel.

(444) Dat doet *Wiersinga*, a.w. 100 dan ook.

(445) GS VI, 542. Bonhoeffer voegt er aan toe: "I, personally, do believe it...".

(446) WEN 394 (16.7.44).

(447) *idem*, 375 (30.6.44). Vgl. *idem*: "Jesus nimmt das ganze menschliche Leben in allen seinen Erscheinungen für sich und das Reich Gottes in Anspruch."

(448) *idem*, 360 (8.6.44)

(449) *idem*, 406 (28.7.44).

(450) GS IV, 596 (over Ps. 34, 20).

(451) WEN 394 (16.7.44).

(452) *idem*. Vgl. SF 110.

(453) GS IV, 595v. (meditatie over Ps. 34, 20 (8.6.44)):"Das war die Antwort Gottes auf die Welt, die Christus am Kreuz schlug: Segen. (...) So tun wir es mit der Welt, die uns solches Leiden zufügt. Wir verlassen sie nicht, wir verwerfen, verachten, verdammen sie nicht, sondern wir rufen sie zur Gott, wir geben ihr Hoffnung, wir legen die Hand auf sie und sagen: Gottes Segen komme über dich, sei gesegnet, du von Gott geschaffene Welt, die du deinem Schöpfer und Erlöser gehörst."

(454) Vgl. *Rothuizen*, Aristocratisch christendom, 312vv.

(455) WEN 237 (12.2.44). Zie noot 34.

(456) *idem*, 401 (21.7.44).

(457) FT 96.

(458) WEN 401 (21.7.44). Vgl. FT 97.

(459) Zie voor het 'arcanum': WEN 306, 312, 328.

(460) *idem*, 414vv. ('Entwurf einer Arbeit').

(461) Zie Vgl. III. 1.4.4., III. 2.5.4., III. 4.4.3., III. 6.4.4.

(462) Zie III. 1.1.

(463) DB 1038.

GERAADPLEEGDE LITERATUUR

Achterhuis, A., Wisselvallige beschouwingen over het begrip burgerlijkheid, in: de Volkskrant, 27-3-1982.

Adorno, Theodor W. en Horkheimer, Max, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main 1969.

Altenähr, Albert, Dietrich Bonhoeffer - Lehrer des Gebets. Grundlagen für eine Theologie des Gebets bei Dietrich Bonhoeffer, Würzburg 1976.

Baas, A.G./Bethge, E./Roon, G. van/Rothuizen, G.Th./Schuurman, L./Sperna Weiland, J./ Wiersinga, H., Werken met Bonhoeffer, Baarn 1979.

Baden, Hans Jürgen, Rechtfertigung des Bürgers. Probleme eines verkannten Standes, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1977.

Barth, Karl, Kirchliche Dogmatik, II/1 (Zürich 1940); III/4 (Zürich 1951); IV/2 (Zürich 1964).

idem, Nachwort, in: Schleiermacher-Auswahl (besorgt von Heinz Bolli), München und Hamburg 1968, 290 - 312.

idem, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Hamburg 1975 (Zürich 1946).

idem, Der Römerbrief, Zürich 1947 (1921; 2e druk).

Bauer, Arnold, Thomas Mann und die Krise der bürgerlichen Kultur, Berlin 1946.

Beerling, R.F., Crisis van den mensch. Beschouwingen over de existentie-philosophie, Haarlem 1938.

Benjamin, Walter, Kommentar zu Briefen aus dem bürgerlichen Jahrhundert, in: idem, Illumination, Frankfurt am Main 1977, 264 - 276.

Berdiaeff, N., De l'esprit bourgeois, Neuchâtel 1949.

Berg, J.H. van den, Leven in meervoud. Een metabletisch onderzoek, Nijkerk 1967 (5e druk).

Berger, Peter, Sociology and Ecclesiology, in: Martin E. Marty (ed.), The Place of Bonhoeffer, London 1963, 51 - 80.

idem/Luckmann, Thomas, The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, Norwich 1979 (1966; 1e druk).

Berk, M.F.M. van den, Bonhoeffer, boeiend en geboeid; de theologie van Dietrich Bonhoeffer in het licht van zijn persoonlijkheid, Meppel 1974.

Berkouwer, G.C., Een halve eeuw theologie. Motieven en stromingen van 1920 tot heden, Kampen 1974.

Berting, J. e.a., Elites. Een publikatie van het Nederlands Gesprek Centrum. Met bijdragen van o.a. Prof.Dr. J. Berting, Prof.Dr. H.W. von der Dunk, Dr. Ph.A. Idenburg, Prof.Dr. H.M. Kuitert, Dr. J.H. Roes, Baarn 1978.

Bethge, Eberhard, Dietrich Bonhoeffer. Theologe. Christ. Zeitgenosse, 1983 (5e druk) (1967).

idem, Dietrich Bonhoeffer; in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, Reinbek bei Hamburg 1976.

idem, Dietrich Bonhoeffer - Der Mensch und sein Zeugnis, in: MW II, 92 - 103.

idem, Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk, in: MW I, 7 - 25.

idem, Dietrich Bonhoeffer und die theologische Begründung seines politischen Widerstandes, in: idem, Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden, 1970-1979, München 1979, 48 - 62.

idem, Dietrich Bonhoeffer - Widerstand in preussischer tradition?, in: Manfred Richter (hrsg.), Kirche in Preussen. Gestalten und Geschichte, Stuttgart. Berlin. Köln. Mainz 1983, 107 - 125.

idem, Adam von Trott und der deutsche Widerstand, in: idem, Ohnmacht und Mündigkeit. Beiträge zur Zeitgeschichte und Theologie nach Dietrich Bonhoeffer, München 1969, 26 - 42.

idem, Christologie und 'Religionsloses Christentum' bei Dietrich Bonhoeffer, in: idem, Ohnmacht und Mündigkeit, 56 - 80.

idem, Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter wie Bonhoeffer ihn verstand, in: idem, Ohnmacht und Mündigkeit, 114 - 134.

idem, Was heisst: Kirche für Andere? Uberlegungen zu Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis in: idem, Ohnmacht und Mündigkeit 152 - 169
idem, Freiheit und Gehorsam, in: idem, Am gegebenen Ort 63 - 82
idem, Nichts scheint mehr in Ordnung in: Wolfgang Huber/Ilse Tödt (hrsg) Ethik im Ernstfall, 30 - 40
idem, Umstrittenes Erbe Zum Selbstverständnis der Bekennenden Kirche und seine Auswirkungen heute, in: idem, Am gegebenen Ort, 103 - 116
idem, Zwischen Finkenwalde und Tirpitzufer Der Ort des Gebetes in Leben und Theologie von Dietrich Bonhoeffer, Kampen 1984
Bethge, Eberhard und Renate Einleitung, in: FT 7 - 20
idem, (hrsg), Letzte Briefe im Widerstand Aus dem Kreis der Familie Bonhoeffer München 1984
Bethge Renate, 'Elite und Schweigen in Bonhoeffers Gedanken und Persönlichkeit (referaat Oxford 1980 epd Dokumentation 2-3-1981 123 127
Bibeb Breyten Breytenbach: Ik voel heel erg dat ik een verzinsel ben van de gevangenen die ik achterliet, in: Vrij Nederland, Jaargang 45 nr. 13, 31-3-1984
Bloch Ernst Erbschaft dieser Zeit (erw Ausgabe), Frankfurt 1962
Bonhoeffer Emmi Das Haus in der Wangenheimstrasse Mama zum ersten Geburtstag im neuen Haus in: FT 174 - 180
idem, Nachbarskinder im Professorenviertel in: Begegnungen 27 - 31.
Bonhoeffer, Karl Führerpersönlichkeit und Massenwahn, in: Karl Bonhoeffer zum Hundertsten Geburtstag am 31 März 1968 Herausgegeben von J Zutt, E. Straus, H Scheller Berlin Heidelberg New York 1969, 108 - 114
idem, Lebenserinnerungen. Geschrieben für die Familie, in: Karl Bonhoeffer zum HundertstenGeburtstag am 31 März 1968 8 - 107
Bonsen Jan, Politieke lezing van de bijbel, een werkboek Zeist 1978
idem, Verworpenen der aarde en gods materialiteit, in: Politieke lezing van de bijbel III Zeist 1981 53 - 72
Bosanquet Mary, Leven en dood van Dietrich Bonhoeffer Utrecht 1969 (vert van: Life and Death of Dietrich Bonhoeffer, London 1968)
Bouman P.J., Cultuurgeschiedenis van de twintigste eeuw Utrecht-Antwerpen 1964
Braak Menno ter, Carnaval der Burgers in: idem Verzameld Werk, deel 1, Amsterdam 1980 (2e druk) 1 - 158 (1934)
idem, Hitler, Ebenbild des Herrn, in: idem, Verzameld Werk deel 3 Amsterdam 1980 (2e druk) 485 - 489 (1933).
idem, Van Oude en Nieuwe Christenen in: idem, Verzameld Werk, deel 3, Amsterdam 1980 (2e druk), 193 - 378 (1937)
Bracher, Karl Dietrich, Die Auflösung der Weimarer Republik, Villingen 1964 (4e druk).
Brinkman Martien E Karl Barths socialistische stellingname; over de betekenis van het socialisme voor de ontwikkeling van zijn theologie Baarn 1982
Brolsma, Simona en Ulke De dagboeken van Thomas Mann, in: MAATSTAF 1983, nr. 9 1 15.
Bronkhorst A.J Kroniek in: Kerk en Theologie Jg 35 nr 1 januari 1984, 49 - 54
--- art Burger, in: De Grote Winkler Prins Amsterdam 1967 (7e druk), s v
Busch, Eberhard, Karl Barth s Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten, München 1975
Canetti, Elias Die Fackel im Ohr Lebensgeschichte 1921 - 1931 Frankfurt am Main 1982
idem, Masse und Macht Frankfurt am Main 1980 (Düsseldorf 1960)
Casalis Georges Nichtreligiöser Glaube heute Die Politische Aktualität einer theologischen Intuition Dietrich Bonhoeffers, in: Ernst Feil/Ilse Tödt (hrsg.) Konsequenzen 58 - 83

Claessens, Dieter und Karin, Kapitalismus als Kulter. Entstehung und Grundlagen der burgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1979.
Conway, John S., Friedrich Siegmund-Schultze (1885-1969), in: Evangelische Theologie, 43. Jahrgang, Mai/Juni 1983, 221 - 250.
Courvoisier, Jacques, Theologische Existenz, in: Begegnungen, 164 - 167.
Day, Thomas I. Conviviality and Common Sense; The Meaning of Christian Community for Dietrich Bonhoeffer, in: A.J. Klassen (ed.), A Bonhoeffer Legacy, 213 - 236.
Dekker, Gerard, Oude wijn in nieuwe zakken; over de christelijke godsdienst in de moderne samenleving, Baarn 1983.
Derksen, Karl, God weer een rol laten spelen. Interview met J.B. Metz, in: Wending. Maandblad voor evangelie , cultuur en samenleving, 1982/1, 41 - 48.
Derndarsky, M., art. Bürgertum, in: Katholisches Soziallexikon, A. Klose u.a. (hrsg.), Innsbruck. Graz. Wien. Köln 1980 (2e druk), s.v.
Dippel, C.J., De ontmoeting van christelijk en exact-wetenschappelijk ethos in een profaniserende cultuur, in: idem e.a. (red.), Geloof en natuurwetenschap. Studies over de verhouding van christelijk geloof en moderne natuurwetenschap. Deel II, wijsgerige en ethische aspecten der natuurwetenschap, 's Gravenhage 1967, 246 - 343.
Dress, Suzanne, Begegnungen in Tegel, in: Begegnungen, 188 - 194.
Duchrow, Ulrich, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematischer Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970.
idem, Dem Rad in die Spechen fallen - aber wo und wie? Luthers und Bonhoeffers Ethik der Institutionen im Kontext des heutigen Weltwirtschaftssystems, in: Christian Gremmels (hrsg.), Bonhoeffer und Luther, 16 - 58.
idem, Kann Bonhoeffers gelebte Lehre von der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland rezipiert werden?, in: Schöpferische Nachfolge. Festschrift für Heinz Eduard Tödt. Herausgegeben von Christofer Frey und Wolfgang Huber, Heidelberg 1978, 389 - 418.
Dudzus, Otto, Dem Rad in die Speichen fallen, in: Begegnungen, 75 - 84.
Dumas, André, Une Théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer, Genève 1968.
Ebeling, Gerhard, Die 'Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe', in: MW II, 12 - 73.
Elias, Norbert, Uber den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band: Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Frankfurt am Main 1980 (7e druk).
Engelhardt, Klaus, Glauben, Denken und Erfahrung am Beispiel Dietrich Bonhoeffers, in: Ethik und Lebenswirklichkeit. Theologische und philosophische Beitrage zur ethischen Dimension von Gegenwartsproblemen. Festschrift für Heinz-Horst Schrey zum 70. Geburtstag. Herausgegeben von Claus Günzler, Darmstadt 1982, 28 - 36.
Erikson, Erik H., Identiteit, jeugd en crisis, Utrecht/Antwerpen 1971 (vert. van Identity, Youth and Crisis, New York 1968).
Everett, Suzanne, Lost Berlin, Chicago 1979.
Feil, Ernst, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, Hermeneutik. Christologie. Weltverständnis, München-Mainz 1971 (3e druk).
idem (hrsg.), Verspieltes Erbe? Dietrich Bonhoeffer und der deutsche Nachkriegsprotestantismus, München 1979.
idem/Ilse Tödt (hrsg.), Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, München 1980.
Fetscher, Iring, Het burgerdom (bourgeoisie, middle class): bijdragen tot de historisch-politieke semantiek van het begrip, in: Concilium, 15e jaargang, nr. 5, 1979, 5 - 17.

Frey, Christoffer, Friede als Grundnorm der Ethik, in: Hans Pfeifer (hrsg.), Frieden - das unumgängliche Wagnis, 17 - 38.
Fromm, Erich, De angst voor vrijheid, Utrecht 1972 (2e druk) (vert. van: Escape for Freedom, New York 1941).
idem, De gezonde samenleving. Psychopathologie van demokratie en kapitalisme, Utrecht 1972 (4e druk) (vert. van: The Sane Society, New York 1955).
Frostin, Per, Materialismus, Ideologie, Religion; die materialistische Religionskritik bei Karl Marx, München 1978.
Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik; 2. Aufl. durch einen Nachtrag erweitert, Tübingen 1965.
Gay, Peter, The Bourgeois Experience. Victoria to Freud. Volume I. Education of the Senses, New York-Oxford 1984.
idem, Weimar Culture. The Outsider as Insider, Middlesex 1968.
Geiger, Theodor, Die soziale Schichtung des deutschen Volkes. Soziographischer Versuch auf statistischer Grundlage, Stuttgart 1932.
Glentøj, Jørgen, Dietrich Bonhoeffer und die Okumene, in: MW II, 116 - 203.
idem (hrsg.), Die Mündige Welt V, Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928-1945, München 1969.
Goes, Helmut, Der Sichere und der Suchende, in: Begegnungen, 34 - 37.
Goethe, J.W. von, Wilhelm Meisters Lehrjahre, Halle a.d.S., z.j. (1786).
Goldmann, Lucien, Der christliche Bürger und die Aufklärung, Neuwied-Berlin 1968.
Graml, Hermann, Die aussenpolitischen Vorstellungen des deutschen Widerstandes, in: Schmitthenner/Buchheim (hrsg.), Der deutsche Widerstand gegen Hitler, 15 - 72.
Grass, H., art. Theologischer und kirchlicher Liberalismus, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von Kurt Galling, Vierter Band, Tübingen 1960, s.v.
Green, Clifford, The Sociality of Christ and Humanity. Dietrich Bonhoeffers Early Theology 1927-1933, Missoula, Montana 1972.
idem, Soteriologie und Sozialethik bei Bonhoeffer und Luther, in: Christian Gremmels (hrsg.) Bonhoeffer und Luther, 93 - 128.
idem, Two Bonhoeffers on Psychoanalysis, in: A.J. Klassen (ed.), A Bonhoeffer Legacy, 58 - 75.
Gremmels, Christian (hrsg.), Bonhoeffer und Luther. Zur Sozialgestalt des Luthertums in der Moderne, München 1983.
idem/Pfeifer Hans, Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer, München 1983.
Groethuysen, Bernard, Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich. Band I: Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung. Band II: Die Soziallehren der katholischen Kirche und das Bürgertum, Halle 1927/1930.
Grunow, Richard, Dietrich Bonhoeffers Schriftauslegung, in: MW I, 62 - 76.
Gutiérrez, Gustavo, De grenzen van de moderne theologie; een tekst van Bonhoeffer, in: Concilium 15e jaargang, nr. 5, 1979, 44 - 56.
Habermas, Jürgen, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt und Neuwied 1981 (12e druk) (1962).
Härle, Wilfried, Der Aufruf der 93 Intellektuellen und Karl Barths Bruch mit der liberalen Theologie, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 72. Jahrgang, 1975, 207 - 224.
Harrelson, Walter, Bonhoeffer and the Bible, in: Martin E. Marty (ed.), The Place of Bonhoeffer, London 1963, 115 - 142.
Hartvelt, G.P., Omgaan met het verleden. Tussen ja-zeggers en nee-zeggers, Kampen 1981.
Hase, Hans Christoph von, Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, in: MW I, 26 - 46.

Hase, Karl Alfred von, Unsre Hauschronik. Geschichte der Familie Hase in vier Jahrhunderten, Leipzig 1898.
Heering, H.J., Burgerlijk is een woord voor het vuilnisvat geworden, in: Hervormd Nederland 12-6-1982, 22.
Hegel, G.W.F., Grundlinien der Philosophie der Rechts (:idem, Sämtliche Werke, 7. Band (ed. H. Glockner), Stuttgart-Bad Canstatt 1964) (1821).
Heidegger, Martin, Sein und Zeit. Erste Hälfte, Halle a.d. S. 1927.
Heine, Heinrich, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, in: idem, Sämtliche Schriften. Herausgegeben von Klaus Briegleb, Frankfurt am Main. Berlin. Wien 1981, 505 - 641 (1834).
Heitink, Gerben, Ademhalen in een academisch klimaat; over de beoefening van de theologie en het welzijn van haar beoefenaars, Kampen 1981.
Henning, Hansjoachim, Das Westdeutsche Bürgertum in der Epoche der Hochindustrialisierung 1860-1914. Soziales Verhalten und soziale Strukturen. Teil I: Das Bildungsbürgertum in den Preussischen Westprovinzen, Wiesbaden 1972.
Hildebrandt, Franz, Eine Oase der Freiheit, in: Begegnungen, 31 - 33.
Holk, L.J. van, Elites: wat is er tegen? Een essay, Kampen 1983 (2e druk).
Hoogstraten, Hans Dirk van, Interpretatie; een onderzoek naar de veranderingen in het denken van Dietrich Bonhoeffer en naar de consequenties daarvan voor de vertolking van de bijbel, Assen 1973.
idem, Openbaringspositivisme voor en na. Bonhoeffer en de politieke interpretatie van Barth's theologie, in: Tijdschrift voor Theologie, 20e jaargang 1980, nr. 1, 40 - 60.
Horkheimer, Max, Autorität und Familie, in: idem, Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze, Frankfurt am Main 1968, 162 - 230.
idem, Geschichte und Psychologie, in: Zeitschrift für Sozialforschung. Herausgegeben von Max Horkheimer, 1. Jahrgang, 1932, München 1980 (herdruk), 125 - 144.
idem, Traditionelle und kritische Theorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, 6. Jahrgang, 1937, München 1980, 245 - 294.
idem, Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, in: Zeitschrift für Sozialforschung, 3. Jahrgang, 1934, München 1980, 1 - 53.
Huber, Wolfgang, Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer, in Ernst Feil/Ilse Tödt (hrsg.), Konsequenzen, 87 - 139.
idem/Tödt, Heinz-Eduard, Menschenrechte; Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977.
idem/Tödt, Ilse (hrsg.), Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität, München 1982.
Huizinga, J., Geschonden Wereld. Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving, Haarlem 1935 (2e druk).
idem, Nederland's Geestesmerk. Herziene Uitgave, Leiden 1935.
Huyssen, Andreas (hrsg.), Bürgerlicher Realismus, Stuttgart 1974.
Hijmans, P., Over de fatale effecten van metonymisch woordgebruik, in: In de Waagschaal, jaargang 11/13, 408 - 413.
Jacobi, Gerhard, Zum Leiden hingezogen, in: Begegnungen, 63 - 66.
Jager, O., Theologie en geloof. Analyse van een onbehagen, in: Voortgang. Een bundel opstellen ter gelegenheid van het 125-jarig bestaan van de Theologische Hogeschool der Gereformeerde Kerken in Kampen, Kampen z.j. (1979), 128 - 151.
Jensen, Hans-Werner, Gemeinsames Leben, in: Begegnungen, 143 - 147.
Jong, J.M. de, KERYGMA. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van RUDOLF BULTMANN, Assen 1958.
Jünger, Ernst, Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt, Hamburg 1932.
Kaltenborn, Carl-Jürgen, Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers, Berlin 1973.

Kanitz, Joachim, Lehrer und Bruder in: Begegnungen, 113 - 115.
Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: idem, Kritik der praktischen Vernunft Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1978 (4e druk) 7 - 102 (1785)
Kitchen Martin Fascisme, Baarn 1977 (vert van: Fascism, London 1976)
Kerstholt, F , De traditie van klassieke klassenanalyse, in: Sociologische Gids, 1982/1, 40 - 59
Klassen, A.J (ed), A Bonhoeffer Legacy Essays in Understanding Grand Rapids Michigan 1981
Koch, Werner, Ein Westfale in Pommern in: Begegnungen 102 - 113.
Kühnl Reinhard Der deutsche Faschismus in Quellen und Dokumenten, Köln 1980 (5e druk)
idem, Formen bürgerlicher Herrschaft. Liberalismus-Faschismus, Reinbek bei Hamburg 1971
Kuitert H M., Zonder geloof vaart niemand wel Een plaatsbepaling van christendom en kerk, Baarn 1974
Kupisch, Karl Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland von 1815-1945, Berlin 1955
Kuske, Martin Das Alte Testament als Buch von Christus Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments, Göttingen 1971
Lange, Ernst, Chancen des Alltags Uberlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in der Gegenwart Herausgegeben und mit einem Nachwort von Peter Cornehl, München 1984
idem, Kirche für andere Dietrich Bonhoeffers Beitrag zur Frage einer verantwortbaren Gestalt der Kirche in der Gegenwart, in: idem, Kirche für die Welt Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, Hrsg und eingeleitet von Rüdiger Scholz mit einem Beitrag von Alfred Butenuth, München-Gelnhausen 1981, 19 - 62.
idem, Notizen zu Theodore A. Gill's "Memo for a Movie" in: Ernst Feil (hrsg.), Verspieltes Erbe?, 131 - 135
Lehmann Paul L , Vom Paradox der Nachfolge, in: Begegnungen, 40 - 45.
Leibholz, Sabine, Kindheit und Elternhaus in: Begegnungen, 12 - 27
Leibholz-Bonhoeffer Sabine Vergangen erlebt überwunden Schicksale der Familie Bonhoeffer, Gütersloh 1976
Lemaire, Ton, Over de waarde van kulturen. Een inleiding in de kultuurfilosofie; tussen europacentrisme en relativisme Baarn 1976
Löwith, Karl Von Hegel zu Nietzsche Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts Stuttgart 1958 (4e druk)
Lucardie, A.P M., Het probleem van de nieuwe middenklasse in de marxistische sociologie, in: Sociologische Gids 1982/2, 129 - 146
Lukács, Georg, Thomas Mann in: idem, Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten Neuwied und Berlin 1964 501 - 619 (in: idem, Werke Band 7)
idem, Die Zerstörung der Vernunft (2e druk 1964) in: idem, Werke, Band 9 Neuwied und Berlin 1974
Maechler, Winfried, Von Pazifisten zum Widerstandskämpfer Bonhoeffers Kampf für die Entrechteten, in: MW I 89 - 96.
Manenschijn, G , Eigenbelang en christelijke ethiek; rechtvaardigheid in een door belangen bepaalde samenleving Baarn 1982
Mann, Katia, Herinneringen aan de tovenaar, Amsterdam 1975 (vert van: Meine ungeschriebenen Memoiren, Frankfurt am Main 1974)
Mann Thomas, Ausgewählte Essays in drei Bänden Essays Band 1: Ausgewählte Schriften zur Literatur; Begegnungen mit Dichtern und Dichtung. In Zusammenarbeit mit Hunter Hannum herausgegeben von Michael Mann Frankfurt am Main 1977; Essays Band 2: Politische Reden und Schriften Ausgewählt eingeleitet und erläutert von Hermann Kurzke Frankfurt am Main 1977; Essays Band 3: Schriften über Musik und Philosiphie. Ausgewählt, eingeleitet und

erläutert von Hermann Kurzke, Frankfurt am Main 1978.
idem, Betrachtungen eines Unpolitischen, Berlin 1918.
idem, Buddenbrooks; Verfall einer Familie, Frankfurt am Main (1901).
idem, Doktor Faustus; Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkuhn erzählt von einem Freunde, Frankfurt am Main 1971 (1947).
idem, Der Zauberberg, Frankfurt am Main 1967 (1924).
Mann, Viktor, Wir waren fünf. Bildnis der Familie Mann, Frankfurt am Main 1976.
Marcuse, Herbert, Über den affirmativen Charakter der Kultur, in: Zeitschrift für Sozialforschung, 6. Jahrgang, 1937, München 1980 (herdruk), 54 - 94.
Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Exegese und Dogmatik in Karl Barths Theologie. Was meint: "Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!"?, in: Helmut Krause (hrsg.), Registerband (bij Karl Barth's Kirchliche Dogmatik), Zürich 1970, 649 - 676.
Marsch, Wolf-Dieter, Institution im Übergang. Evangelische Kirche zwischen Tradition und Reform. Göttingen 1970.
Marty, Martin E., The Place of Bonhoeffer, London 1963.
Marx, Karl, Het kapitaal. Een kritische beschouwing over de economie Deel I. Het productieproces van het kapitaal, Haarlem 1980 (11e druk) (vert. I. Lipschits).
idem, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: idem/Friedrich Engels, Werke Band 1, Berlin 1974, 201 - 337.
idem/Engels, Friedrich, Manifest der Kommunistischen Partei, idem, Werke Band 4, Berlin 1972, 459 - 494.
Maurer, Emil H., Der Spätburger. Das Phänomen des Spätburgers in soziologischer und geschichtlicher Perspektive und im Hinblick auf die allgemeine Situation der Gegenwart, Bern und München 1963.
Mayer, Rainer, Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Deitrich Bonhoeffers, Stuttgart 1969.
Mengus, Raymond, Théorie et pratique chez Dietrich Bonhoeffer, Paris 1978.
idem, Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer mit Eberhard Bethge, Gerhard Ebeling, Helmut Gollwitzer, und Willem A. Visser 't Hooft, München 1978.
Metz, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977.
idem, Jenseits bürgerlicher Relidion; Reden über die Zukunft des Christentums, München-Mainz 1980.
Meuss, Gesela, Arkandisziplin und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer, in: MW III, 68 - 115.
Middell, Eike, Thomas Mann: Versuch einer Einführung in Leben und Werk, Leipzig 1975.
Miskotte, K.H., Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament, Haarlem 1965.
idem, Herstel van het moreel, in: In de Waagschaal, jaargang 1, 1945-1946, nr. 11, nu in: idem, Verzameld Werk deel I, Kampen 1982, 78 - 83.
idem, Om de waarheid te zeggen. Opstellen over het kerkelijk belijden, Kampen 1971.
Mittelstädt, G., art. Lebensform, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter/K. Gründer, Basel 1980, s.v.
Moltmann, Jürgen, Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, München 1959.
idem, Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer, in: MW III, 42 - 67.
Mommsen, Hans, Gesellschaftsbild und Verfassungspläne des deutschen Widerstandes, in: Schmitthenner/Buchheim, Der deutsche Widerstand gegen Hitler, 73 - 167.

Mommsen Wilhelm, Grösse und Versagen des deutschen Bürgertums Ein Beitrag zur Geschichte der Jahre 1848/1849, Stuttgart 1949
Mönnich, C.W , Vreemdelingen en bijwoners; hoofdlijnen uit de geschiedenis van het protestantisme Baarn 1980
Mulert, Hermann (hrsg.), Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an Lücke, neu herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen, Giessen 1908
Müller, Hanfried, Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Hamburg-Bergstédt 1961
Müller, Werner, Bürgertum und Christentum, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hrsg von Franz Böckle u a , Teilband 18, Freiburg Basel Wien 1982, 5 - 59.
Naumann, Friedrich Briefe über Religion Mit Nachwort 'Nach 13 Jahren', Berlin 1916 (6e druk) (1903).
Neven, G.W , Theologisch vakmanschap Hypothese over de methode van Noordmans theologie, in: Voortgang. Een bundel opstellen ter gelegenheid van het 125-jarig bestaan van de Theologische Hogeschool der Gereformeerde Kerken te Kampen Kampen z j (1979), 44 - 65.
Nietzsche, Friedrich, Werke in drei Bände, Herausgegeben von Karl Schlechta, München 1966.
Noller, Gerhard (hrsg.), Heidegger und die Theologie Beginn und Fortgang der Diskussion, München 1967
Nolte, E Was ist bürgerlich?, Stuttgart 1981
Ortega y Gasset, José, De Opstand der Horden, 's Gravenhage 1933 (vert. van: La Rebelion de las Masas, 1930)
Ott, Heinrich, Wirklichkeit und Glaube, Erster Band, Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers, Zürich 1966
Palmade, Guy (hrsg.), Das bürgerliche Zeitalter Frankfurt am Main 1974 (Fischer Weltgeschichte Band 27).
Pascal, Pensées Preface et introduction de Leon Brunschicg Paris 1972.
Peters, Tiemo Rainer, Jenseits von Radikalismus und Kompromis. Die politische Verantwortung der Christen nach Dietrich Bonhoeffer, in: Ernst Feil (hrsg), Verspieltes Erbe?, 94 - 115.
idem, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht, München/Mainz 1976
Pfeifer, Hans (hrsg.), Frieden - das unumgängliche Wagnis Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers München 1982.
idem (hrsg), Genf 1976 Ein Bonhoeffer-Symposion, München 1976
Phillips, John A., The Form of Christ in the World A Study of Bonhoeffers Christology, London 1967
Plessner, Helmuth, Die verspätete Nation Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Frankfurt am Main 1974 (1959).
Popma, S.J , art. Burger, burgerlijk, burgerlijkheid, in: Christelijke Encyclopedie, F.W Grosheide/G.P. van Itterzon (red.), tweede geheel herziene druk, 1956, s v
idem, Modern Levensgevoel, Aalten 1950 (2e druk)
Rad, Gerhard von, Begegnungen in frühen und späten Jahren, in: Begegnungen 167 - 169.
Rasmussen, Larry L., Dietrich Bonhoeffer Reality and Resistance, Nashville/New York 1972
idem, Ethik des Kreuzes am gegebenen Ort, in: Christian Gremmels (hrsg), Bonhoeffer und Luther, 129 - 166.
Rauschning, Hermann, Die Revolution des Nihilismus Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich Zürich/New York 1938
Riedel, Manfred art Bürger, bourgeois, citoyen in: Historisches Wörterbuch der Philosophie hrsg. von J Ritter/K Gründer Basel 1980 s.v

idem, art. Bürger, Staatsbürger, Bürgertum, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Herausgegeben von O. Brunner, W. Conze, R. Kosseleck, Stuttgart 1972, Band 1, 672 - 725.
Riehl, W.H., Die bürgerliche Gesellschaft, Stuttgart und Berlin 1907 (10e druk) (1851).
Ringer, Fritz K., The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933, Cambridge, Massachusetts 1969.
Romein, Jan, Historische lijnen en patronen. Een keuze uit de essays, Amsterdam 1976.
idem, Op het breukvlak van twee eeuwen. Geïllustreerd met 72 afbeeldingen, Amsterdam 1976 (2e druk).
Romein, Jan en Annie, De lage landen bij de zee. Een geschiedenis van het Nederlandse volk. Geïllustreerd met 130 afbeeldingen. Met bijdragen van Dr. P.J. Bouman, Dr. O. Noordenbosch, en Dr. Richter Roetholt, Amsterdam 1977 (7e druk).
Romein-Verschoor, Annie, Drielandenpunt. Essays, Amsterdam 1975.
Roon, G. van, Het duitse verzet tegen Hitler, Utrecht/Antwerpen 1968.
idem, Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung, München 1967.
idem, Een strijder. Kerkstrijd en verzet bij Dietrich Bonhoeffer, in: A.G. Baas e.a., Werken met Bonhoeffer, 18 - 38.
Rothuizen, G.Th., Aristocratisch christendom. Over Dietrich Bonhoeffer. Leven- Verzet-Ecumene-Theologie, Kampen 1969.
idem, Kornblume und Ährenfeld. Freundschaft und Ethik, in: FP 70 - 88.
idem, De Speers blijven. Politieke meditaties, Kampen 1974.
idem, Let op de leliën... een theologische verhandeling over ETHIEK EN SCEPSIS, Kampen 1982.
idem, Primus usus legis. Studie over het burgerlijk gebruik van de wet, Kampen 1962.
idem, Scherven brengen geluk; over het ethos van Prediker, Baarn 1983.
Rott, Wilhelm, Ihm fiel immer etwas ein, in: Begegnungen, 122 - 129.
Ruler, A.A. van, Religie en Politiek, Nijkerk 1945.
idem, Vragen door Bonhoeffer aan de orde gesteld, in: idem, Theologisch Werk, deel V, Nijkerk 1972, 171 - 187.
Rijnsdorp, C., In het spanningsveld van de Geest, Kampen 1968.
Scharffenorth, Ernst-Albert, Die Kirche vor der Bekenntnisfrage - Bonhoeffers Aufruf zur Solitarität mit den Juden, in: Wolfgang Huber/Ilse Tödt (hrsg.), Ethik im Ernstfall, 184 - 234.
Schegget, G.H. ter, Theologie en ideologie; een aanzet tot verantwoordelijk theologiseren onder vervreemdende maatschappelijke verhoudingen, Baarn 1981.
Schellong, Dieter, Bürgertum und christliche Religion: Anpassungsprobleme der Theologie seit Schleiermacher, München 1975.
Schillebeeckx, Edward, Op zoek naar de heilswaarde van politieke vredespraxis, in: Tijdschrift voor Theologie, 21e jaargang 1981, nr. 3, 232 - 244.
Schmidt, Hans, Das Kreuz der Wirklichkeit? Einige Fragen zur Bonhoeffer-Interpretation, in: MW IV, 79 - 108.
Schmitthenner, Walter/Buchheim, Hans, Der deutsche Widerstand gegen Hitler. Vier historisch-kritische Studien von Hermann Graml, Hans Mommsen, Hans-Joachim Reinhardt und Ernst Wolf, Köln. Berlin 1966.
Schneemelcher, W. art. Adolf Harnack, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von Kurt Galling, Dritter Band, Tübingen 1959, s.v.
idem, art. Christliche Welt und Freunde der Christlichen Welt, in: Die Re-

ligion in Geschichte und Gegenwart, Erster Band, Tübingen 1957, s.v.
Schönherr, Albrecht, Die Einfalt des Provozierten, in: Begegnungen, 118 - 122.
Schröter, Klaus, Thomas Mann; in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek bei Hamburg 1964.
Schuurman, L., Bonhoeffer en de 'periferie'. Iets over het lezen van Dietrich Bonhoeffer in Latijns Amerika, in: A.G. Baas e.a., Werken met Bonhoeffer, 128 - 157.
idem, Wat is fascisme? Artikelenserie in: Gereformeerd Weekblad. Opinieblad voor het gereformeerde leven, jaargang 33, nr. 16 - 21 (2-12-1977 - 12-1-1978).
Schijndel, H.J.J. van, Religie, geloof, disciplina arcani. Bonhoeffers disciplina arcani en de religie van het geloof, Kampen 1978.
Sloterdijk, Peter, Kritik der zynischen Vernunft, 2. Bände, Frankfurt am Main, 1983.
Smits, Pieter, Kerk en stad; een godsdienst-sociologisch onderzoek met inbegrip van een religiografie van de industriestad Enschede, 's Gravenhage 1952.
Sölle, Dorothee, Plaatsbekleding. Een hoofdstuk theologie na de 'dood van God', Amsterdam z.j. (vert. van: Stellvertretung, Stuttgart 1965).
Sombart, Werner, Der Bourgois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen, München und Leipzig 1913.
Sontheimer, Kurt, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politische Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933, München 1962.
Sperna Weiland, J., Het einde van de religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer, Baarn 1970.
Spiegel, Yorick, Dietrich Bonhoeffer und die 'protestantisch-preussische Welt', in: Ernst Feil (hrsg.), Verspieltes Erbe?, 58 - 93.
Staats, Reinhart, Adolf von Harnack im Leben Dietrich Bonhoeffers, in: Theologische Zeitschrift, Basel, 37. Jahrgang, 1981, 94 - 121.
Strasser, Stephan, De burger voorbij. Ethisch-politieke overwegingen, Baarn 1981.
Strunk, Reiner, Im Kampf um die Kirche: Nachfolge bei Dietrich Bonhoeffer, in: idem, Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation, München 1981, 173 - 217.
Struve, Walter, Elites against Democracy. Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933, Princeton, New Yersey 1973.
Thier, E., art. Friedrich Naumann, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von Kurt Galling, Vierter Band, Tübingen 1960, s.v.
Tillich, Paul, Die religiöse Lage der Gegenwart, in: idem, Gesammelte Werke, Band X, Stuttgart 1968 (1926).
Tödt, Heinz-Eduard, Dietrich Bonhoeffers ökumenische Friedensethik, in: Hans Pfeifer (hrsg.), Frieden - das unumgängliche Wagnis, 85 - 117.
idem (hrsg.) Wie eine Flaschenpost. Okumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge. Herausgegeben von Heinz-Eduard Tödt in Zusammenarbeit mit Hans Pfeifer, Ferdinand Schlingensiepen und Ilse Tödt, München 1979.
Touw, H.C., De burgerlijkheid der kerk, Amsterdam z.j. (2e druk) (1938).
Ussel, J.M.W. van, Geschiedenis van het sexuele probleem, Meppel 1970 (3e druk).
Vanzan, Piersandro, Bonhoeffer in Italien, in: FP 206 - 211.
Vondung, Klaus (hrsg.), Das Wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen, Göttingen 1976.
Weber, Max, Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher Erkenntnis, in: idem, Soziologie, Universalgeschichtliche Analysen, Politik. Mit einer Einlei-

tung von Eduard Baumgarten; Herausgegeben und erläutert von Johannes Winckelmann; fünfte, überarbeitete Auflage, Stuttgart 1975, 186-263.
idem, Die Protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. Herausgegeben von Johannes Winckelmann, Gütersloh 1981 (6e druk) (Tübingen 1920).
idem, Wirtschaft und Gesellschaft; Grundriss der verstehenden Soziologie; 5e rev. Aufl. besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen 1972.
Wedemeyer-Weller, Maria von, The Other Letters from Prison, in: Union Quarterly Review, Vol. XXIII, No. 1, Fall 1967, 23 - 29.
Weil, Hans, Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips, Bonn 1967 (2e druk.
Weizsäcker, Carl Friedrich von, Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers, in: Hans Pfeifer (hrsg.), Ein Bonhoeffer-Symposion, Genf 1976, 29-50.
Wiedeman, L., art. Bürgertum, in: Evangelisches Soziallexikon, hrsg. von Theodor Schobere u.a., Suttgart/Berlin 1980, s.v..
Wiersinga, Herman, Een nieuw alfabet. Lijden bij Dietrich Bonhoeffer, in: A.G. Baas e.a., Werken met Bonhoeffer, 98 - 127.
Windelband, Wilhelm, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie; herausgegeben von Heinz Heimsoeth, Tübingen 1935.
Wolf, Ernst, Zum Verhältnis der politischen und moralischen Motive in der deutschen Widerstandsbewegung, in: Schmitthenner/Buchheim, Der deutsche Widerstand gegen Hitler, 215 - 255.
Wunder, Gerd, Bonhoeffer-Gedenkstätten in Schwäbisch Hall, in: Der Hallquell. Blätter für Heimatkunde des Haller Landes, 25. Jahrgang, Juli 1973, Nr. 10, 37 - 40.
idem, Die Bürger von Hall. Sozialgeschichte einer Reichsstadt 1216 - 1802, Sigmaringen 1980.
Zeller, G., Nachwort zur Autobiographie von Karl Bonhoeffer, in: Karl Bonhoeffer zum Hundertsten Geburtstag am 31. März 1968. Herausgegeben von J. Zutt, E. Straus, H. Scheller, Berlin. Heidelberg. New York 1969, 115 - 143.
Zerner, Ruth, Dietrich Bonhoeffer's Views on the State and History, in: A.J. Klassen (ed.), A Bonhoeffer Legacy, 131 - 157.
idem, Regression und Kreativität. Ein Nachwort, in: FT 181 - 217.
Zimmermann, Wolf-Dieter (hrsg.), Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, 1969 (4e druk).
idem, Berliner Jahre, in: Begegnungen, 51 - 60.
idem, Neue Einblicke in das Leben von Dietrich Bonhoeffer. Ergebnisse und Mitteilungen aus der Forschung, in: Begegnungen, 208 - 220.
idem, Treffen in Werder, in: Begegnungen, 181 - 184.
Zutt, J., Nekrolog, aus dem Jahre 1948, in: Karl Bonhoeffer zum Hundertsten Geburtstag am 31. März. Herausgegeben von J. Zutt, E. Straus, H. Scheller, Berlin. Heidelberg. New York 1969, 1 - 7.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Thema 'Bürgerlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer' umfasst zwei Problemfelder. Zunächst die 'Bürgerlichkeit', insofern mit diesem Ausdruck der historische Horizont beschrieben wird, in dem die Theologie Dietrich Bonhoeffers entstanden ist und auf dessen Hintergrund sie interpretiert werden muss. An zweiter Stelle 'Bürgerlichkeit' als Voraussetzung der Theologie Bonhoeffers und als Thema innerhalb dieser. Wir schreiben, indem wir uns in diese beiden Felder vertiefen, eine theologische Studie, weil wir uns mit dem Thema 'Bürgerlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer' in den fortdauernden Dialog mit der christlichen Tradition über die Frage, wer Gott für uns heute ist, einreihen.

Wir beginnen mit einer Situationsbeschreibung des Themas innerhalb des Ganzen der Theologie (I.1). Über die Bonhoeffer-Interpreten Heinrich Ott und Gustavo Guttierrez stossen wir auf den Begriff 'Horizont', und vor allem der zuletzt genannte Theologe macht, wenn er Bonhoeffer auf der Grenze der modernen Zeit ansiedelt, dabei Gebrauch vom Begriff 'bürgerlich'. Darin steht er nicht alleine; das Wort ist in der heutigen Theologie Allgemeingut geworden, und zwar meistens mit negativer Ladung. Dieses im Gegensatz zu Bonhoeffer selbst, der sich ausser kritisch auch lobend über das Bürgerliche ausgesprochen hat.

Weiter suchen wir, über eine hermeneutische Verantwortung des Themas mit Hilfe der Verstehenslehre H.G. Gadamers (innerhalb derer der Begriff 'Horizont', neben dem des 'Vorurteils' und des 'Gesprächs', eine fundamentale Rolle spielt), Zugang zur Problemstellung, wie diese oben beschrieben ist (I.2).

In II.1 versuchen wir dann, einen möglichst klaren Gebrauch vom Wort 'bürgerlich' zu machen. Wir beschreiben dort Bürgerlichkeit idealtypisch als Lebensform, die seit dem späten Mittelalter allmählich in Westeuropa dominant geworden ist, und den Bürger als Menschentypen, der sowohl seinen Stempel auf diese Lebensform gedrückt hat, als auch den Stempel dieser Lebensform trägt. Die Beschreibung des Bürgerlichen im folgenden Kapitel versucht sowohl die Geschichte des Bürgers (seine Geburt und seine Krise), die soziale Struktur der bürgerlichen Gesellschaft, als auch den Bürger selbst (seine Philosophie, seine Psychologie, seine Theologie) zu skizzieren.

Diese globale Skizzierung verengt und konkretisiert sich allmählich zu Bonhoeffers spezifischem Horizont: das deutsche 'Bildungsbürgertum' von 1870-1914. Mit einem Exkurs über Thomas Mann versuchen wir, das Typische dieser Klasse und ihrer Kultur etwas näher zu umschreiben (II.3). Besonders im Leben und Werk dieses Schriftstellers kommt das deutsch-bürgerliche Verstehen von Humanität zum Leben, das in der Familie Bonhoeffer kultiviert wurde.

Teil III, das Herzstück unserer Studie, wendet sich dann auch zunächst dieser Familie zu, in der Bonhoeffer 1906 geboren wurde. Es ergibt sich, dass sie in einer jahrhundertealten Tradition steht, die bis ins Schwäbisch-Hall des 15. Jahrhundert zurückreicht. Die Geschichte der Familie Bonhoeffer darf exemplarisch für die der bürgerlichen Emanzipation genannt werden.

Über den Vater, Karl Bonhoeffer (1868-1948), bekommen wir dann ein Bild vom akademischen 'Bildungsbürgertum' der zweiten Hälfte des

19. Jahrhunderts. Der zentrale Begriff aus der bürgerlichen Emanzipation bildete zugleich das Ziel der Erziehung in der Familie Bonhoeffer: 'Bildung' verstanden als Humanität. Werte wie Zucht, Freiheit und Verantwortlichkeit standen in einer Pädagogik zentral, die sich relativ frei vom gesellschaftlichen Druck des sich entwickelnden Hochkapitalismus und in der Flaute der deutschen Staatspolitiek entwickeln konnte. Humanität galt als Höhepunkt der Kultur, so sehr, dass sie (ohne dass man dabei noch besonders 'christlich' oder 'kirchlich' dachte) religiöse Ladung bekam.

In einer solchen bürgerlichen Familie übte sich Dietrich Bonhoeffer in die Menschlichkeit ein. Können wir also vom *Bürger* Bonhoeffer sprechen? Ja, aber ohne ihn dabei auf seine Bürgerlichkeit festzulegen; er war mehr als das - Christ zum Beispiel (III.1).

Das zeigt sich im Laufe seiner Biographie, der wir danach auf dem Fusse folgen. Das Inferno des Ersten Weltkrieges, in dem Bonhoeffer aufwuchs, bedeutete, wenn nicht das Ende, so doch die Krise des bürgerlichen Zeitalters. Mit dem Tode seines Bruders Walter und dem Kummer seiner Mutter darüber sah auch Dietrich Bonhoeffer den bürgerlichen Traum sichtbar einstürzen. Seine Entscheidung für die Theologie is u.a. durch diese Erfahrung beeinflusst.

Bonhoeffer studierte Theologie auf der Bruchlinie der bürgerlichen Epoche: Er ging sowohl beim bürgerlich-liberalen Theologen Adolf von Harnack wie bei dessen antibürgerlichen Gegenpohl Karl Barth in die Lehre. Als Angehöriger der ersten Nachkriegsgeneration stand er vor einem 'Neubeginn', aber als Schicksalsgenosse einer in ihrer Hegemonie bedrohten Klasse trug er das Erbe der deutsch-akademischen Tradition in sich. Seine Dissertation aus 1927, 'Sanctorum Communio', trägt die Spuren dieser doppelten Position, sowohl in ihrem Thema, als auch in ihrer Methode und ihrem Inhalt in sich. Bonhoeffer sucht hier im Kirchenbegriff eine Antwort auf die Vereinsamung des Menschen, die in der Weimarer Republik vor allem in seiner eigenen Bildungsklasse erfahren und thematisiert wurde. Ist SC also lauter bürgerliche Krisenideologie? Nein, seine Ekklesiologie ist auch christliche Theologie, genauer: Christologie. Der zentrale Begriff der Stellvertretung, der später bei Bonhoeffer eine entscheidene Rolle spielen sollte, ist eindringlich vorhanden - so dass er auch die bürgerliche Co-Humanität übersteigt (III.2).

In Barcelona steht Bonhoeffer zum ersten Mal auf eigenen Beinen und wird desto eindringlicher von der Krise der bürgerlichen Kultur durchdrungen. Er muss nach dem Echec von 1918 'neu beginnen', und seine Theologie aus diesen Jahren (1928/1929) legt von der Tatsache, dass vor allem das Denken Karl Barths und Friedrich Nietzsches ihm dabei behilflich sind, Verantwortung ab. Ein Bürger *in der Krise* also, aber trotzdem immer noch: ein *Bürger* in der Krise, der an seinem bürgerlichen Erbe teil*hat* und teilhaben *will* (III.3).

Der jedoch immer mehr bedroht wird. Denn das New York von 1930 und das Berlin von 1931 ziehen Bonhoeffer immer mehr aus seinem ruhenden Mittelpunkt und entziehen ihm immer mehr 'Boden unter den Füssen' (III.4). Er entdeckt den anderen: den Schwarzen, den Armen. Das heisst zugleich: den konkreten Menschen, der *extra nos* für uns da ist: Christus. Bonhoeffer bekundet seine Solidarität mit diesem Menschen. In 'Akt und Sein' (1931) lesen wir, wie er den modernen, in seiner Identität bedrohten Menschen ernst nehmen will und wie er

ihm (wie in SC) mit dem Kirchenbegriff dienen will. Bonhoeffer erwartet viel von der Kirche. Zu viel?

Inzwischen bröckelt das idealistische Menschenbild, gemeinsam mit der Ethik von Bonhoeffers akademischer Tradition, in der er aufwuchs, immer mehr ab. Die Schöpfung ist eine gefallene Schöpfung, lehrt Bonhoeffer in 1932/1933 ganz nachdrücklich ('Schöpfung und Fall'), die Welt ein verfluchter Acker.

Der 31. Januar 1933 unterstrich das nur noch. Der Faschismus, der mit Hitler damals die Macht übernahm, bedeutete das Ende der bürgerlichen Utopie, der entwickelten Humanität, gerade deshalb, weil der *Bürger* (in politischer Ohnmacht und wirtschaftlichem Machtstreben) versagt hatte. Diese Kultur zu *warnen* schien schon vergeblich und zu spät zu sein; Bonhoeffer *bricht* mit ihr, indem er mit seiner Familie, mit der akademischen Theologie, mit der kollaborierenden Kirche, mit dem Staat bricht.

Aber wir setzen hier ein Fragezeichen. Denn obwohl Bonhoeffers Interesse am Bürgerlichen sich zweifellos in dieser Periode (1933-1938) an den Rand seiner Theologie verschiebt, so verschwindet es damit doch nicht ganz. Weder in seiner Biographie, noch in seiner Theologie. Wir erläutern das an Hand des Buches 'Nachfolge'. Darin fundiert Bonhoeffer seine Theologie in der Eschatologie: aus der Uberzeugung heraus, dass ein entscheidender Endkonflikt zwischen dem kommende Gott und des Teufels Macht über alles Bestehende im Gang ist, hält er diese Welt für abbruchreif und das Verbleiben innerhalb ihrer Ordnungen nur für geboten, auf dass man so einen Frontalangriff auf ihre Fundamente unternehmen kann. Bonhoeffer würdigt in 'Nachfolge' das Bürgerliche jedoch nicht nur dessen ungeachtet. Wenn auch am Rande, wir finden darin doch immer noch eine Lehre von den 'Erhaltungsordnungen' wieder, in der dem Gutbürgerlichen in Familie, Wirtschaft und Politik theologisch Obdach gewährt wird Und ausserdem, wird der Bruch mit der Kultur nicht durch diese Kultur selbst auferlegt? Der Christ ist also in 'Nachfolge' ein vertriebener Bürger, vor die Tore der Stadt verbannen. Aber sogar dort ist er noch solidarisch, auf Christi Weise: durch ein stellvertretendes Leiden (III.5).

Der gute Bürger ist also nie ganz aus Bonhoeffers Theologie verschwunden. Aber ab 1939 tritt er sogar deutlich in den Vordergrund (III.6). Bonhoeffer wird in den politisch-militärischen Widerstand gegen Hitler verwickelt, wofür ganz und gar die Bezeichnung 'bürgerlich (neben 'elitär', 'konservativ', und 'christlich') zutrifft. Wiederum verdeutlicht die Biographie die Theologie. Diese kann nämlich in der Periode 1939-1943 in hohem Masse als Widerstandsideologie umschrieben werden. Wir illustrieren das an dem Essay 'Nach Zehn Jahren und entdecken, dass der Horizont der Theologie Bonhoeffers sich von der Kirche zur Kultur, vom eschatologischen Abbruch zum Nachkriegswiederaufbau verschoben hat. Das wird im Fragment gebliebenden Hauptwerk aus dieser Periode, der 'Ethik', deutlich. Die Bundesgenossenschaft zwischen 'Christus und den Guten', die dort als gegeben vorausgesetzt wird, ruht - wie Bonhoeffer selbst sagt - in der Erfahrung. Den guten Bürger gibt es also noch, und er orientiert sich ausserdem, mehr als er je getan hat, am christlichen Glauben. Eine Tatsache, die nach Bonhoeffers Meinung die westliche Kultur vor eine ganz neue Situation stellt: der Christ und der Bürger, die Kir-

che und die Bildungskultur finden einander am Abgrund des Nichts, nach einer jahrhundertelangen Säkularisations- und Emanzipationsgeschichte, im Schoss der christlichen Kirche wieder Ausser Widerstandsideologie wird die Ethik so auch Apologetik: Bonhoeffer lässt darin den Westen theologisch in Beschlag nehmen durch Christus, ohne dass diese auf Kosten der Mündigkeit des Bürgers geht Im Gegenteil, gerade unter dem Anspruch Christi entwickelt die Kultur ihre Eigengesetzlichkeit in hervorragender Weise.

In der mandatenlehre skizziert Bonhoeffer dan die Umrisse einer solchen Kultur unter der Herrschaft Christi So scheint jedoch mehr (deutsche)Vergangenheit (aus dem 19 Jahrhundert) zu enthalten als (europäische) Zukunft (des 20. Jahrhunderts)

Jedenfalls ist die Nachkriegsgeschichte andere Wege gegangen Bonhoeffer hat das vermuten können: der bürgerliche Widerstand wurde aufgerollt, er selbst wurde verhaftet und der Anschlag vom 20. Juli 1944 auf Hitler misslang Bonhoeffers Gefangenschaft in Tegel (der wir unser letztes Kapitel, III.7, widmen) steht zu allererst im Zeichen des Uberlebens. Und Bonhoeffer überlebt - als Bürger, als Gebildeter Er mobilisiert dazu seine bürgerliche Vergangenheit, evaluiert sie und konserviert sie u.a in dem Drama und in dem Roman die er im Gefängnis zu schrieben begann ('Fragmente aus Tegel'), nachdem er sie in der Literatur der bürgerlichen Realisten des 19. Jahrhunderts wiedergefunden hatte

Wir bemerken jedoch im Drama und im Roman Entwicklung Diese durchläuft einen Weg vom elitären Isoliertsein zur solidarischen Offenheit, von der Konservierung der Vergangenheit zur Orientierung an der Zukunft Sie mündet schliesslich in die theologische Wende (*und* ermöglicht diese), die Bonhoeffer in der letzten Periode seiner Gefangenschaft unternimmt Der Echec des bürgerlichen Widerstandes *und* die Wahrnehmung und Verarbeitung seiner Gefängniserfahrung resultieren in der Erkenntnis einer nachbürgerlichen, 'religionslosen' Welt Aber aufgepasst, das ist eine bürgerliche Erkenntnis: Bonhoeffer verpflichtet diese Welt, deren Umrisse er nur vermuten kann, auf ihre Mündigkeit. Er bleibt bis zuletzt seiner Tradition treu: sie stirbt, aber auf biblische Weise: wie ein Samenkorn, das in die Erde fällt (Gedanken zum Tauftag) In Bonhoeffers Theologie des arcanum', des 'Sein-für-andere von Jesus und der Diesseitigkeit des christlichen Glaubens trägt es schon ein wenig Frucht.

SUMMARY

The subject 'The bourgeois (tradition) in Dietrich Bonhoeffer' involves two extensive problems. First of all the 'bourgeois' (tradition) in so far as this term describes the historical horizon within which Dietrich Bonhoeffer's theology originated and against the background of which it should be interpreted. Secondly the 'bourgeois' (tradition) as an explicit presupposition of and a theme within Bonhoeffer's theology. When studying in depth these two problems, we write a theological study because with the subject 'The bourgeois (tradition) in Dietrich Bonhoeffer' we place ourselves within the continuing dialogue with the Christian tradition on the question what God means to us nowadays.

We start with setting the theme within the whole of theology (I.1). Through Heinrich Ott en Gustavo Gutierrez, who interpreted Bonhoeffer's theology, we encounter the conception 'Horizon' and Gutierrez particularly uses the word 'bourgeois' when placing Bonhoeffer on the borderline of modern times. He is not alone in this; the word has become common coin in contemporary theology and is moreover mostly used contemptuously. This unlike Bonhoeffer himself, who spoke besides critically highly of the 'bourgeois'.

Next we seek an approach to the problem set above, through a hermeneutical justification of the theme by means of the hermeneutics of H.G. Gadamer (within which the conception 'horizon' next to that of 'presupposition' and 'dialogue' plays a fundamental part) (I.2).

We then try (II.1) to make the clearest possible use of the word 'bourgeois'. We define the 'bourgeois' (tradition) ideal-typically as the way of life which has gradually become dominant in Western Europe since the late Middle Ages. We also define the 'bourgeois' as the type of man that left his mark upon this way of life and was marked by it at the same time. The description of the 'bourgeois' (tradition) in the following chapter tries to portray the history of the 'bourgeois' (his birth and crisis), the social structure of the 'bourgeois' society, as well as the 'bourgeois' himself (his philosophy, his psychology and his theology) (II.2).

This rough outline narrows and gradually gives a concrete form to Bonhoeffer's specific historical horizon: the German 'Bildungsbürgertum' of 1870-1914. Through an excurs about Thomas Mann we try to bring the characteristics of this class and its culture to life (II.3). The life and works of this literary man are an outstanding example of the German-'bourgeois' interpretation of humanity, which was cultivated in the Bonhoeffer family.

Part III, the heart of our studies, is therefore first of all applied to this family in which Dietrich Bonhoeffer was born in 1906. It appears to be part of an age-long tradition which goes back to the Schwäbisch Hall of the 15th century. Since then the history of the Bonhoeffer family may be called exemplary for that of the 'bourgeois' emancipation. Through the father, Karl Bonhoeffer (1868-1948), we are then given an idea of the academical 'Bildungsbürgertum' of the second half of the 19th century. The central idea of the 'bourgeois' emancipation constituted at the same time the object of the education in the Bonhoeffer family: 'Bildung' interpreted as

humanity. Values like discipline, freedom and responsibility were the pivots of a pedagogy which could develop comparatively free from the social pressures of the developing advanced capitalism and in the shelter of German state-politics. Humanity was to be considered to be the culmination of culture, so much so that it acquired a religious implication (with hardly any christian or ecclesiastical thoughts attached.).

In such a 'bourgeois' family Dietrich Bonhoeffer practised humanity. Can we therefore speak of the 'bourgeois' Bonhoeffer? Yes, but without tieing him down to his 'bourgeois' values; he was more - a Christian for one (III.1).

This is apparent from the course of his life which we will next follow closely. The inferno of the First World War, in which Dietrich Bonhoeffer grew up, meant if not the end, then the crisis of the 'bourgeois' period. With the death of his brother Walter and the subsequent grief of his mother the 'bourgeois' dream visibly collapsed for Dietrich Bonhoeffer. His choice for theology was coloured by this experience too.

Bonhoeffer studied theology on the breaking-point of the 'bourgeois' epoch: he served his apprenticeship with both the 'bourgeois'-liberal theologian Adolf von Harnack and with the latter's anti-'bourgeois' antithesis Karl Barth. As a member of the first post-war generation he stood for a fresh start, but as a member of a class, threatened in its hegemony, he bore the heritage of German-academical tradition. His thesis in 1927, Sanctorum Communio, bears the marks of this dual stance in its theme, its method as well as in its contents. In the church-conception Bonhoeffer seeks an answer to the growing loneliness of man, which was experienced and given thematic form to in the Weimar Republic and particularly in his own 'Bildungs' class. Is SC then no more than 'bourgeois' crisis-ideology? No, his ecclesiology is christian theology too, better: christology. The central conception of the (vicarious) substitution, which will later play an important part with Bonhoeffer, is very much present so that it even exceeds the 'bourgeois' co-humanity (III.2).

In Barcelona Bonhoeffer is on his own for the first time and the crisis of the 'bourgeois' culture is impressed on him even more. He has to start afresh the set-back of 1918 and his theology of these years (1928/1929) reflects the fact that particularly the way of thinking of Karl Barth and Friedrich Nietzsche help him in this. A 'bourgeois' *in crisis* therefore, but nevertheless still: a *bourgeois* in crisis, who takes part in and wants to take part in his bourgeois heritage (III.3).

A heritage however, which is threatened more and more. For the New York of 1930 and the Berlin of 1931 increasingly upset his inner calm and more and more shook his foundations, the ground lost the familiar firmness (III.4). He discovers the other: the black, the poor. That is at the same time: the concrete man, who is there for us *extra nos*: Christ. Bonhoeffer advocates his solidarity with this man. In Act and Being (Akt und Sein, 1931) we read how seriously he wants to take modern man, threatened in his identity, and how he wants to serve him (like in SC) with the church-conception. Bonhoeffer expects much of the church. Too much?

Meanwhile the idealistic image of man crumbles more and more,

together with the ethos of Bonhoeffer's academical tradition in which he was brought up. The Creation is a fallen Creation, thus in 1932 Bonhoeffer teaches very emphatically (Creation and Fall, Schöpfung und Fall) and the world a cursed acre.

The 31st of January, 1933 only underlined this. Fascism, that with Hitler took over power, meant the end of 'bourgeois' utopia, of a developed humanity, for the very reason that the 'bourgeois' had failed (resulting in political impotence and economical craving for power). It appeared to be of no use and too late to warn this culture; Bonhoeffer breaks with this, in breaking with his family, the academical theology, the collaborating church as well as with the state.

But we query this. For undoubtedly Bonhoeffer's attention for the 'bourgeois' (tradition) shifts to the verge of his theology in this period (1933-1939), but it doesn't completely disappear with that. Neither in his biography, nor in his theology. We illustrate this with the help of The Cost of Discipleship (Nachfolge, 1937). In this book Bonhoeffer lays the foundation of his theology in the eschatology. From the conviction that a decisive final conflict is going on between the coming God and the power of the devil over all that is, he thinks the world ripe for demolition and staying with its orders is only imperative to make a frontal attack on its foundations. However, Bonhoeffer doesn't appreciate the 'bourgeois' (tradition) in The Cost of Discipleship solely against his will. Though marginal, we still recognize the theory of the orders of preservation ("Erhaltungsordnungen") in which the best 'bourgeois' qualities are present in the family, the economy as well as in politics theologically. Besides, is not the break with culture imposed by that very culture? Thus the Christian in the Cost of Discipleship is an expelled 'bourgeois', banished from the town. But even in exile he is solidary, in the way of Christ: through a substitute suffering (III.5).

The 'good bourgeois' therefore never completely disappeared from Bonhoeffer's theology. But from 1939 onwards he even comes to the front in full (III.6). Bonhoeffer becomes involved in the political-military resistance against Hitler, upon which the qualification 'bourgeois' very much applies (in addition to 'elitist', 'conservative' and 'Christian'). Again the biography clarifies the theology. For in the period 1939-1943 the latter can be easily defined as resistance ideology. We illustrate this with the help of the essay After Ten Years (Nach Zehn Jahren, 1942) and we find that the horizon of Bonhoeffer's theology has shifted from church to culture and from eschatological demolition to post-war reconstruction. This becomes clear in his principal work from this period, Ethics (Ethik), which remained a fragment. The alliance, which is posited between 'Christ and the good' is based - and Bonhoeffer himself says so - on experience. Hence the 'good bourgeois' is still there and moreover he orientates himself more than ever towards the Christian faith. A datum which according to Bonhoeffer presents Western culture with a complete new situation: at the abyss of nothingness Christian and 'bourgeois', church and 'Bildungs'-culture, find another again in the bosom of the church, after an age-long history of secularisation and emancipation. In

this way Ethics becomes, apart from resistance ideology, apologetics: Bonhoeffer has the West taken up theologically by Christ, without the coming of age of the bourgeois suffering. On the contrary, under the very claim ('Anspruch') of Christ culture develops its autonomy (Eigengesetzlichkeit') preeminently. In the mandate-theory Bonhoeffer then describes the outlines of such a culture under the authority of Christ It seems however to contain more (19th century German) history than (20th century European) future

In any case post-war history followed other paths. Bonhoeffer could have surmised this: the 'bourgeois resistance was rolled up, he himself was arrested and the attempt on Hitler's life of July 20, 1944 failed Bonhoeffer s imprisonment in Tegel (to which our last chapter, III.7 is devoted) is primarily dominated by surviving And Bonhoeffer does survive - as 'bourgeois , as 'Gebildete' To do this he mobilizes his bourgeois past, he evaluates and preserves it amongst other things in his drama and in the novel he started to write in prison (Fiction from Prison, Gathering Up the Past) (Fragmente aus Tegel), after he had recovered it in the 19th century literature of the 'bourgeois' realists

However, we perceive development in drama and novel. This development completes a course from elite isolation to solidary openness, from preservation of the past to orientation on the future It finally results (and allows for) the theological turn Bonhoeffer took in the final stage of his imprisonment The failure of bourgeois' resistance and the observation and the digestion of his prison experience result in the acknowledgement of a post-bourgeois religionless' world But mark, this is a bourgeois' acknowledgment: Bonhoeffer commits this world, of which he could only surmise the outlines, to its coming of age He remains true to his tradition to the last It dies but in a biblical way: as a grain of wheat, that falls into the ground (Thoughts on Baptism) (Gedanken zum Tauftag) In Bonhoeffer's theology of the 'arcanum', the being-there-for-others' of Jesus and the this-worldliness ('Diesseitigkeit') of the Christian faith, it is a little fruitful already.

GROND ONDER DE VOETEN
BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER

F. de Lange

- Wat is burgerlijk? Een plaatje, een patroon (niet op dinnnagel!).
  idealtype . 22.
  ('typisch burgerlijk')

GROND ONDER DE VOETEN

- Wat wil ik met dit woord? → 1. B. zelf (MONOGRAFIE) brengt het te spreken.
  Dubbele agenda: → 2. Ik beschrijf er (voordeel gesprek)
  historische horizon
- Barth 101 W. / 144 / 122 (SC) — B. INTERPRETATIE.
  (studie Rechten) (Barthus)
  - contra Feil '21 → '19.
  [B. als barthianen].
- Fenomenologie
  * intuïtie
  * samenhang geheel-delen ('Gestalt')

- biografie- + theologie
  Kritiek op B. interpretatie:
  1. teveel man/theologie uit één stuk ⟷ salami-methode
     (→ reifs regressie)

  2. teveel verenging tot individuele biografie
     ⟷ cultuurgesch.

  → tegen religiocentrisme/hagiografie

In object (DB) en methode (Feil):

S.T.	[chr. 176] christologie	–	fenomenologie
	theologie	–	biografie
	openbering	–	ervaring
K.G. →	God	–	geschiedenis [Jelsma: Schuilhoeken v. God; Heilsgeschiedenis]
P.T. →	[SC, 131] Kerk	–	cultuur [avant-garde proprium]
B.V. →	[ESF, 1980/1] Bijbel	–	wereld.

* Was über diese Welt hinaus geht, will für diese Welt dasein" = extra nos/pro nobis.

- Burgerlijk-christelijk
  ⟷ secularisatie-theorie.

[ihzelf: pneuma-tologie]
Systeem.
(i.p.v. hermeneutische studie).

- Tweerijken-leer: 79; 397[281]; 413[235] (N)

Foto omslag: Dietrich Bonhoeffer in Londen na zijn terugkeer uit de Verenigde Staten, juni 1939.

ISBN 90.6651.040.4

Uitgeverij Van den Berg, Kampen - 1985

THEOLOGISCHE ACADEMIE
UITGAANDE VAN DE JOHANNES CALVIJN-STICHTING
TE KAMPEN

GROND ONDER DE VOETEN
BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER
EEN THEOLOGISCHE STUDIE

PROEFSCHRIFT
ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid,
aan de Theologische Academie,
uitgaande van de Johannes Calvijn-stichting te Kampen,
op gezag van de rector drs. K.A. Schippers,
hoogleraar in de Praktische Theologie,
in het openbaar te verdedigen
op vrijdag 31 mei 1985 des namiddags te drie uur
in de aula van de Theologische Hogeschool,
Oudestraat 6 te Kampen

door

Frederik de Lange

geboren te Vriezenveen, 15 april 1955

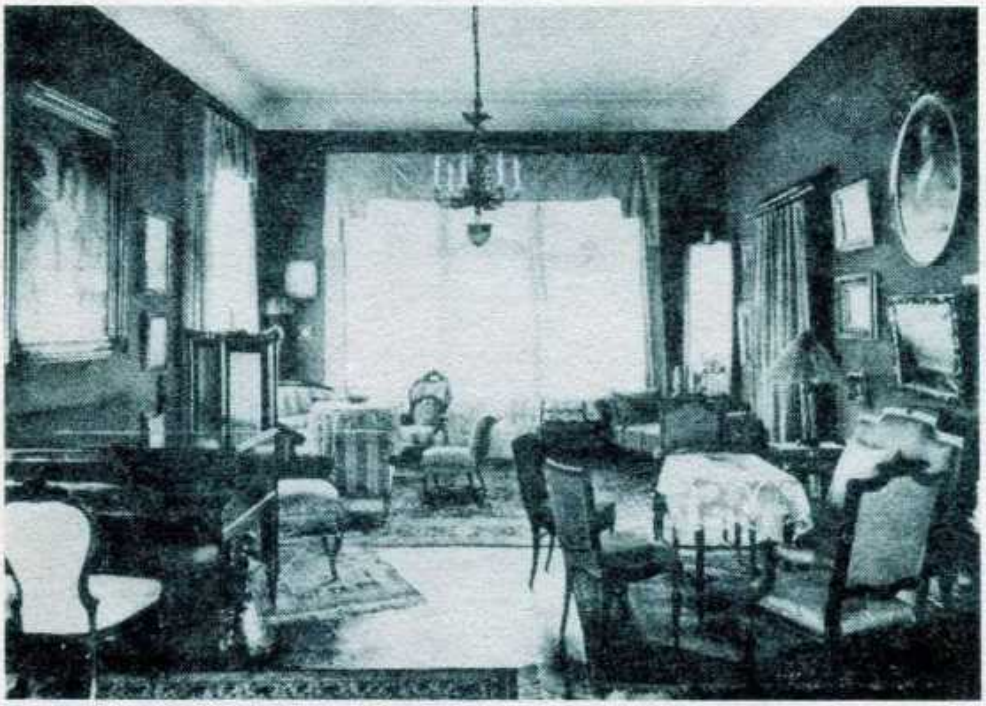
Promotor: prof. dr. G.Th. Rothuizen
Coreferent: dr. O. Jager

"Es ist uns einmal rücksichtslos der Boden unter den Füssen weggezogen worden - sagen wir besser das bürgerliche Parkett ."

Dietrich Bonhoeffer (1928)

"Ich stamme aus einem sogenannten guten Haus, d h aus einer alten angesehenen Bürgerfamilie, und ich gehöre nicht zu denen, die sich schämen, das auszusprechen Im Gegenteil "

Dietrich Bonhoeffer (1943)



Woonkamer familie Bonhoeffer, Wangenheimstrasse

WOORD VOORAF

Nu ik met dit proefschrift mijn 'reguliere' theologische studie heb beëindigd, past mij een woord van dank.

Allereerst aan het curatorium van de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen, dat mij in de gelegenheid gesteld heeft om als wetenschappelijk assistent aan deze instelling aan deze dissertatie te werken. Ik heb er, ook als student, een fijne tijd gehad. Daar hebben docenten en studenten voor gezorgd, maar ook de geleding die ten onrechte 'onderwijs ondersteunend' heet, maar beter 'onderwijs dragend' genoemd kan worden; en dan denk alleen nog maar aan de bibliotheek en de pedellerie.

Deze studie houdt zich bezig met Dietrich Bonhoeffer. Een fascinerend man, een intrigerend theoloog. Zo veelzijdig en veelkleurig, dat men er wel eens aan wanhoopt. Het is mijn promotor, prof. dr. Gerard Th. Rothuizen geweest, die mij op het spoor van Bonhoeffer gezet èn gehouden heeft. Nu, na een aantal jaren intensief contact in de sectie Ethiek, Evangelistiek, Encyclopedie en Massacommunicatie aan de Theologische Hogeschool begrijp ik beter wat hem in deze 'honnête homme' fascineert: hij is er zelf één. Ik ben hem veel schuldig - evenals ook aan dr. Okke Jager. Wat Bonhoeffer over zijn leermeester Harnack schreef, geldt ook voor de mijne: dat er in hem een christelijke "Selbstbescheidung in Theologie und Leben" te bespeuren valt, die anderen wellicht eerder zou moeten sieren. Van beiden heb ik veel geleerd, en dat ook theologisch. Vooral dit: dat wij vaak midden in de theologie belanden, wanneer wij haar grenzen overschrijden.

Prof.dr. Eberhard Bethge en zijn echtgenote, Renate Bethge-Schleicher, dank ik voor de hartelijke en altijd bereidwillige wijze waarop zij mij, hetzij in gesprek of briefwisseling, hetzij door het ter beschikking stellen van bronnen, van dienst zijn geweest bij het onderzoek. Zij, wier leven zo nauw met dat van Dietrich Bonhoeffer verweven is, hebben mij, lid van een generatie voor wie hij 'geschiedenis' is, tot diens erfenis verplicht.

Zeer erkentelijk ben ik drs. Gerrit Douma, studiecoördinator aan de Theologische Hogeschool. Hij heeft met zijn intensieve en gewetensvol uitgevoerde correctie en coördinatie een grote rol gespeeld bij de afronding van dit proefschrift. Over 'plaatsbekleding' gesproken. De afstand Parijs-Kampen liet zich met hem gemakkelijk overbruggen. Klaas-Willem de Jong dank ik voor zijn typewerk. Behalve op zijn vingervlugheid heb ik ook vaak een beroep op zijn geduld moeten doen.

Aan de deskundigheid en welwillendheid van Bernhard Ensink en Jacqueline (alsook, opnieuw Gerard) Rothuizen dank ik de Zusammenfassung resp. Summary. Waarvan van harte acte.

Ik eindig met een woord van dank aan hen zonder wie mijn leven ondenkbaar zou zijn. Allereerst noem ik mijn vader en moeder. Zij zullen trots zijn op hun zoon. Welnu, ik ben dat op hen en draag daarom dit boek aan hen op. Dan mijn reisgenoten en metgezellen door dik en dun: Nettie, Stefan en Mirjan, Zij zijn het, die mij van het leven doen houden.

Tenslotte een woord aan de lezer. Van Nietzsche stamt de uitspraak: "Die Wissenschaft gibt dem, welcher in ihrer arbeitet und sucht, viel Vergnügen, dem, welcher ihre Ergebnisse *lernt*, sehr wenig." Wat het eerste betreft, heb ik hem gelijk moeten geven. Ten aanzien van het laatste gun ik hem dat niet.

Sceaux, april 1985.

I N H O U D S O P G A V E

GEBRUIKTE AFKORTINGEN		XIII
DEEL I	I N L E I D I N G	
HOOFDSTUK 1	DE THEOLOGIE EN 'BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER	1
1 1	Een wijkende horizon?	1
1 2	Burgerlijkheid in de hedendaagse theologie	3
1 3	Bonhoeffer's Lof der Burgerlijkheid	4
HOOFDSTUK 2	THEOLOGIE IN GESPREK	7
2.1	Interpretatie als gesprek	7
2 2	Het haperende gesprek en het verschil in horizon	8
2 3	Probleemstelling	10
DEEL II	W A T I S B U R G E R L I J K ?	
HOOFDSTUK 1	METHODISCHE OVERWEGINGEN	15
1 1	Het gebruik van een woord	15
1 2	Burgerlijkheid als levensvorm	18
1.3.	De burger als menstype	19
1 4	Een ideaaltypische beschrijving	21
HOOFDSTUK 2	DE BURGER IN BEELD	24
2 1	Het woord burger'	24
2 2	De moderne burger	26
2 3	De burgerlijke samenleving	28
2 4	Burgerlijke klassen	31
2 5	De burgerlijke levenshouding	33
2 5 1	Een wankel evenwicht (psychologie van de burger)	33
2 5 2	Ik temidden van mijn wereld (filosofie van de burger)	36
2 5 3	God, voor het niet-zeker-weten (theologie van de burger)	39
2 6	Het burgerlijk tijdvak en de crisis van de burgerlijke cultuur	41
2 7	Het duitse Bildungsbürgertum	43
EXCURS HOOFDSTUK 3	BIJVOORBEELD THOMAS MANN	49
DEEL III	B U R G E R L I J K H E I D B I J B O N H O E F F E R	
HOOFDSTUK 1	GROND ONDER DE VOETEN (DE FAMILIE BONHOEFFER)	65
1 1	Burgerlijkheid en traditie	65
1 2	Burgers van Hall	66
1 3	De vader (Karl Bonhoeffer 1868-1948)	68
1 4	Opvoeden tot mondigheid	77
1 4 1	Een wereld op zich	77

1.4.2.	Het huis	78
1.4.3.	'Besitz und Bildung'	79
1.4.4.	Tucht, vrijheid en verantwoordelijkheid	80
1.4.5.	Zwijgen voor het geheim	84
1.4.6.	Een beeld, een broeder	87
1.4.7.	Kerk en christendom	90
1.4.8.	Het gezin: oefenplaats van menselijkheid	92
1.5.	Een paar lijnen in het portret (de burger Bonhoeffer?)	94
HOOFDSTUK 2	GOD EN HET GELUK (BERLIJN, 1906-1927)	98
2.1.	De eerste wereldoorlog en de keuze voor de theologie	98
2.2.	Harnack en Barth - de crisis van de theologie en de theologie van de crisis	101
2.3.	De jonge generatie	107
2.4.	Bedreigde 'Bildung'	111
2.5.	De vereenzaamde mens ('Sanctorum Communio')	117
2.5.1.	De keuze van het thema	117
2.5.2.	De methode	119
2.5.3.	De redding van het 'persoonlijke'	122
2.5.4.	Een nieuwe gemeenschap?	128
HOOFDSTUK 3	HET BURGERLIJK PARKET (BARCELONA, 1928-1929)	137
3.1.	Op eigen benen	137
3.2.	Crisisbewustzijn	139
3.3.	Een liberale barthiaan	144
3.4.	Een burgerlijk nietzscheaan	147
HOOFDSTUK 4	DE VERVLOEKTE AKKER (NEW YORK-BERLIJN, 1930-1933)	150
4.1.	Duizeling	150
4.2.	De ontdekking van de ander	153
4.3.	Solidariteit	159
4.4.	De concrete mens ('Akt und Sein')	163
4.4.1.	Het thema: de antropologie	163
4.4.2.	Het 'ik'? 'Een zorgwekkend geval'	165
4.4.3.	Dragen en gedragen worden	168
4.5.	Er op of er onder (of: de ene mens is de andere niet)	170
4.5.1.	Zelfhandhaving	170
4.5.2.	Een vrome illusie (afscheid van een mensbeeld)	173
4.5.3.	De arme Lazarus	175
4.6.	'Wij weten niet wat wij doen moeten' (2 Kron. 20,12)	177
4.7.	De mens-als-God ('Schöpfung und Fall')	180
HOOFDSTUK 5	RIJP VOOR AFBRAAK (BERLIJN-LONDEN-FINKENWALDE, 1933-1939)	184
5.1.	Fascisme en burgerlijkheid (of: ondergang en apotheose)	184
5.2.	Een laatste waarschuwing ('Der Führer und der Einzelne')	190
5.3.	De breuk met de cultuur	193
5.4.	Afscheid van de burger?	199
5.5.	Burger van twee werelden ('Nachfolge')	203

5 5 1	Het beeld van Christus	204
5 5 2	Wereldvreemd	206
5 5 3	Een frontale aanval	210
5 5 4	De onderhouden schepping	212
5 5 5	Buiten de poorten van de stad (nog steeds: solidariteit)	214
HOOFDSTUK 6	BONDGENOOTSCHAP (NEW YORK-BERLIJN, 1939-1943)	219
6 1	Burgerlijk verzet	220
6 2	Bonhoeffer als deelgenoot	229
6 3	Wij duitsers (Nach Zehn Jahren)	233
6 4	Inbeslagneming (Ethik)	241
6 4 1	Christus en de goeden	242
6 4 2	Het weggelopen kind	245
6 4 3	Het voorlaatste en het natuurlijke	255
6 4 4	Oben und Unten (de mens in de mandaten)	263
HOOFDSTUK 7	DE MONDIGE WERELD (TEGEL, 1943-1945)	272
7 1	Overleven	272
7 1 1	Bonhoeffer en Breytenbach	272
7 1 2	Bildung , gevaar en dood	273
7 2	Mijn eigenlijke wereld' (Fragmente aus Tegel)	277
7 2 1	Dankbaarheid en berouw	277
7 2 2	Een eilandje menselijkheid	282
7 2 3	De dominee als dichter (het literaire medium)	284
7 2 4	Een monoloog (het drama)	286
7 2 5	Het werkelijke leven (de roman)	294
7 3	De burger voorbij?	305
7 3 1	De mensen, zoals zij zijn	305
7 3 2	Een graankorrel in de aarde ('Gedanken zum Tauftag')	309
7 3 3	Tenslotte komt het op de mens aan	318
	E P I L O O G	327
NOTEN		329
GERAADPLEEGDE LITERATUUR		455
ZUSAMMENFASSUNG		467
SUMMARY		471

GEBRUIKTE AFKORTINGEN

1 Werken van Bonhoeffer

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

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

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

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

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

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

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

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

GS Gesammelte Schriften Herausgegeben von Eberhard Bethge

I Erster Band OKUMENE Briefe Aufsätze Dokumente 1928 bis 1942, Dritte Auflage, München 1978 (1958)

II Zweiter Band KIRCHENKAMPF UND FINKENWALDE Resolutionen Aufsätze Rundbriefe 1933 bis 1943, Zweite Auflage, München 1965 (1959)

III Dritter Band THEOLOGIE - GEMEINDE Vorlesungen Briefe Gespräche 1927 bis 1944, Zweite Auflage München 1966 (1960)

IV Vierter Band AUSLEGUNGEN - PREDIGTEN 1931 bis 1944, Dritte Auflage, München 1975 (1961)

V Fünfter Band SEMINARE - VORLESUNGEN - PREDIGTEN 1924 bis 1941 Erster Ergänzungsband Herausgegeben von Eberhard Bethge in Zusammenarbeit mit Otto Dudzus, München 1972

VI Sechster Band TAGEBUCHER - BRIEFE - DOKUMENTE 1923 bis 1945 Zweiter Ergänzungsband, München 1974

2 Werken over en rondom Bonhoeffer

DB *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer Theologe Christ Zeitgenosse, München 1983 (5e druk) (1967)

B *idem* Dietrich Bonhoeffer; in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, Reinbek bei Hambrug 1976

FP Wie eine Flaschenpost Okumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge Herausgegeben von Heinz Eduard Tödt in Zusammenarbeit mit Hans Pfeifer, Ferdinand Schlingensiepen und Ilse Tödt, München 1979

MW Die Mündige Welt

I Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers. Vorträge und Briefe, München 1959 (3e druk).

II Weissensee - Verschiedenes, München 1956.

III Weissensee 1959, München 1960, München 1960.

IV Weissensee 1961, München 1963, München 1963.

V Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928-1945, hrsg. von Jørgen Glentøj, München 1969.

Begegnungen

Wolf-Dieter Zimmermann (hrsg.), Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, 1969 (4e druk).

STELLINGEN

1. De burgerlijke utopie bevat meer dan burgerlijke ideologie.

2. De mening van H.D. van Hoogstraten "dat de medemenselijkheid of naastenliefde in zijn burgerlijke uitleg alle transcendentie heeft verloren" (vgl. Hans-Dirk van Hoogstraten, Niet zonder risico. Over geloof en marxisme. Een persoonlijk verslag van een groeiend inzicht, Baarn 1979, 26) vindt in de burgerlijkheid van het gezin Bonhoeffer haar ontkenning. Dietrich Bonhoeffer's gedachte van het 'er-zijn-voor-anderen' mag dan niet enkel (met van Hoogstraten, idem) als tegengesteld aan het burgerlijke, maar ook als bij uitstek burgerlijk worden verstaan.

3. De veronderstelling van G.P. Hartvelt in zijn artikel 'Paul Tillich: de moed om te zijn; een reisverslag' (vgl. Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Kampen 1984/3, 181-197, 181), dat Bonhoeffer's theologie wellicht een uitzondering is op de regel dat de ervaringen van 1914/18 trendsettend zijn geweest voor de westeuropese theologie van deze eeuw, verdient correctie.

4. Bonhoeffer's dissertatie Sanctorum Communio laat zich mede verstaan als een poging een bijdrage te leveren aan de zelfhandhaving van de persoonlijkheidscultuur, die hij in zijn academische klasse had leren kennen en die tijdens de republiek van Weimar met de ondergang werd bedreigd.

5. Bonhoeffer's christologie is fenomenologie.

6. De in 'Nachfolge' waar te nemen paradox tussen de oproep om te blijven, en die om uit te treden uit de civiele ordeningen, is niet met Hanfried Müller (Von der Kirche zur Welt, 241) te herleiden tot de inconsequente verhouding tussen het eerste (synoptische) en het tweede (paulinische) deel, maar ligt opgesloten in de eschatologische hoogspanning, waaronder en waarin het boek geschreven is.

7. Bonhoeffer's 'Ethik' verplicht de burger tot de christen en omgekeerd. Door deze wederzijdse apologie is het boek meer dan ideologie.

8. Het door Bonhoeffer in Tegel geschreven drama- en romanfragment staat, naar inhoud en vorm, niet in tegenstelling tot zijn latere 'theologie van de mondige wereld', maar bereidt deze voor.

9. Bonhoeffer's stelling uit 1935, dat Christus het subject is van de Psalmen, doet niets af aan het eigen karakter van het Oude Testament maar onderstreept het op christelijke wijze.
(Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Christus in den Psalmen, in: Gesammelte Schriften, II, München 1965 ^{2}, 294-302)

10. De N.B.G.-vertaling van 'πολιτεύεσθε' in Fillippenzen 1,27 met 'gedraagt', onderwaardeert de burgerlijke implicaties van het christelijke leven volgens het Nieuwe Testament.

11. Een reformatorische interpretatie van Luther's tweerijken-leer waarbij het religieuze en het politieke van elkaar gescheiden worden, is met een verwijzing naar de belangrijke rol die de keurvorst van Saksen heeft gespeeld bij de voortgang van de reformatie te bestrijden.
(Vgl. Heiko A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982, 33 vv.)

12. De positie van het vak evangelistiek binnen de vakgroep Systematische Theologie, zoals aan de Theologische Hogeschool der Gereformeerde Kerken te Kampen het geval, is behalve historisch verklaarbaar ook theologisch verdedigbaar. Behalve op de toegenomen noodzaak van externe, systematisch-theologische geloofsverantwoording temidden van een door wetenschap gestempelde, geseculariseerde westerse cultuur, kan men hiertoe ook verwijzen naar Abraham Kuyper's Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid (Kampen 1909, 2e druk, III, 456 vv.; 550 vv.). Daar is de stof voor de evangelistiek, behalve in de diaconiologische groep (in de Organische Laïek), ruimschoots voorhanden in de dogmatologische groep (met name in de Apologetiek).

13. De op een amsterdamse muur geschreven tekst 'Jezus redt', door anderen aangevuld tot 'Jezus redt het niet', tenslotte door derden voltooid als 'Jezus redt het niet alleen' is geloofsleer in graffity; hij weerspiegelt zowel in zijn wisselende inhoud, alsook in zijn wordingsgeschiedenis het trinitarische geheim van resp. Kerst, Goede Vrijdag en Pinksteren.

14. De 'Lecture non sacrifielle du texte évangélique', die René Girard in het kader van zijn cultuurtheorie onderneemt, is te beschouwen als een poging verder te gaan op het spoor van de door Bonhoeffer beoogde 'niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen'.
(Vgl. René Girard, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Paris 1978, 266 vv.)

15. De eschatologie fundeert, rechtvaardigt, roept op tot, bemoedigt en relativeert de christelijke ethiek. Zij kan zelf echter nooit als ethiek dienen.
(Vgl. Trutz Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, Band 1, 147)

16. De kerkelijke vredesbeweging zou duidelijker kerkelijk en krachtiger vredesbeweging zijn, naarmate ze haar werk minder als kruistocht en meer als schuldbelijdenis verstond en profileerde.
(Vgl. Keith W. Clements, A Patriotism For Today. Dialogue With Dietrich Bonhoeffer, Bristol 1984, 124 v.)

17. De theologische bemoeienis met het verschijnsel randkerkelijkheid vraagt, behalve om aandacht voor culturele processen als de secularisatie, ook om analyse van machtsstructuren in de kerkelijke gemeente, waarbij de verhouding tussen kern- en randgroepen onderzocht dient te worden.
(Vgl. J. Hendriks, De compositie van de gemeente, in: Buitensporig geloven. Studies over 'randkerkelijkheid', onder redactie van Dr. J.M. Vlijm, Kampen 1983, 186-205)

18. Preken is troosten.

19. Het beleidsvoornemen van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, inhoudende dat haar financiële steun aan o.m. de Eglise Réformée Néerlandaise te Parijs met ingang van 1988 zal worden stopgezet, dient om pastorale, apostolaire en oecumenische redenen te worden ingetrokken.

20. Een predikant verricht zijn werk des te geloofwaardiger, naarmate hij meer de illusie weet te wekken dat hij alle tijd heeft.

21. Het cultuurpessimisme dat zich van iemand meester zou kunnen maken na lezing van Bonhoeffer's verzuchting dat men in de trein "kaum zwei, drei Menschen ein Buch lesen sieht", wordt met een rit in de Parijse metro, op spitsuur ingeklemd staand tussen lezende Fransen, geloochenstraft.
(Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, II, 417)

Stellingen behorend bij het proefschrift van F. de Lange, Grond onder de voeten. Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer, Kampen 1985.

* die Welt von Gestern '(Stef Zweig) - le monde | hermafrodiet'
'Der Krieg 14-18'' - la grande guerre
- le soleil - die Sonne

+ 'errores corrigat benevolens lector'

DEEL I INLEIDING

HOOFDSTUK I DE THEOLOGIE EN BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER'

1 1 Een wijkende horizon?

Een van de eerste omvattende Bonhoeffer-studies was die van Heinrich Ott, Wirklichkeit und Glaube Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers Zij verscheen in 1966 (1) Tegelijk is het één van de weinige studies gebléven waarin uitdrukkelijk rekenschap wordt afgelegd van de wijze waarop de theologie van Bonhoeffer dient te worden geïnterpreteerd Het is Ott niet enkel te doen om een zindelijke interpretatie van Bonhoeffer s werk, maar vooral ook om de theologische actualiteit ervan Hij zet dan ook in met een schets van de theologische discussie van dat moment - met als brandpunten: het atheïsme-debat (de dood-van-God-theologie), de controverse Barth-Bultmann en de oecumenische dialoog - en wendt zich dan tot Dietrich Bonhoeffer, als "eine der hoffnungsvollsten Gestalten (vielleicht als die hoffnungsvollste) des modernen Protestantismus" (2) Ott verwacht veel van Bonhoeffer (3) Maar hij ziet zich daarbij voor twee moeilijkheden geplaatst Allereerst: het fragmentarische en experimentele karakter van Bonhoeffer s theologie, dat een eenduidige en omvattende interpretatie van zijn werk nagenoeg onmogelijk maakt Vervolgens - en daar gaat het ons hier vooral om - Bonhoeffer zelf is niet meer onder ons om aan het theologische gesprek-van-de-dag deel te nemen Maar zowel wat het eerste betreft (Bonhoeffer s theologie vertoont "eine seltene innere Einheitlichkeit" constateert Ott (4)) als ten aanzien van het tweede zijn de problemen gemakkelijk op te lossen: al hebben we enkel nog Bonhoeffer s *erfenis* in handen, hijzelf is "sachlich gesehen noch unser Zeitgenosse" (5) Want als theoloog spreekt hij onze taal, ziet zich geconfronteerd met dezelfde problemen antwoordt vanuit eenzelfde achtergrond - kortom: "seine Situation, *sein Horizont ist der unsrige* (curs fdl)" (6) Tot een Horizontverschmelzung - volgens de filosoof Gadamer een beslissend moment in elk verstaansgebeuren - hoeft het met Bonhoeffer, hoewel hij strikt genomen tot het verleden behoort, niet te komen Hij is onze theologische tijd- en zaakgenoot (7) Hoewel het verstaansproces altijd het karakter van een dialoog tussen tekst en uitlegger draagt, ligt dat in het geval Bonhoeffer er dik bovenop: hij lijkt immers nog onder ons "Die Interpretation darf also Bonhoeffer nicht zu einem Toten machen Denn in einem exemplarischen Sinne lebt er noch" Theologisch meepraten betekent: Bonhoeffer als gesprekspartner ontmoeten, "gleich als ob er noch unter uns wäre" (8)

Zoals gezegd: Ott schreef dit in 1966 We wenden ons nu tot een recentere Bonhoeffer-interpretatie. Een tekst van de bevrijdingstheoloog Gustavo Gutièrrez uit 1979, opgenomen in een nummer van Concilium met als thema: Christendom en burgerlijkheid' De titel van het artikel luidt: De grenzen van de moderne theologie; een tekst van Dietrich Bonhoeffer (9) De toonzetting is hier heel anders dan bij Ott Al acht Gutièrrez Bonhoeffer een theoloog die de uitdagingen van de moderne wereld met open vizier tegemoet heeft

willen treden, voor een antwoord erop kunnen we bij hem niet terecht (10). Waarom raakt Bonhoeffer slechts aan de grenzen van dit antwoord? Dat hangt samen, aldus de bevrijdingstheoloog, met het burgerlijk perspectief waarmee Bonhoeffer naar geschiedenis en maatschappij keek. En Gutièrrez heeft hierbij met name het oog op de theologie van de mondige wereld die Bonhoeffer tijdens de laatste fase van zijn gevangenschap in Tegel heeft ontwikkeld (11).

De moderne wereld moet eindelijk eens door de christenen in volwassenheid worden aanvaard: dat is de kern van Bonhoeffer's mondigheidstheologie, en Gutièrrez kan er alleen maar mee instemmen. Maar - en hier stuiten we dan op de grenzen van Bonhoeffer's denken - dat "de volwassen geworden mensheid zich vestigt in een wereld van verdrukking en armoede *komt niet binnen zijn horizon op* (curs. fdl)" (12). Gutièrrez constateert een gebrek aan maatschappij-analyse bij Bonhoeffer, hetgeen er toe heeft geleid dat hij niet heeft ingezien dat de moderne maatschappij en het moderne denken de burgerlijke klasse tot historisch subject hebben, "dat wil zeggen een sociale klasse, die de economische en politieke macht heeft overgenomen van de traditionele sectoren, en die een productie-methode heeft ontwikkeld, die nieuwe klassen voortbrengt" (13). Dat God tegenover de macht van de mondigheid slechts als lijdende en machteloze God in de moderne wereld aanwezig is - een baanbrekende intuïtie - heeft Bonhoeffer zo niet tot middelpunt van zijn theologie kunnen maken in de verwijzing naar de slachtoffers van die mondigheid. En bij de laatsten zal Gurièrrez ongetwijfeld denken aan Peru of aan de derde wereld in het algemeen.

Kunnen we Bonhoeffer nu dus als theologisch gesprekspartner afschrijven? Heeft Heinrich Ott hem misschien schromeloos overschat in zijn betekenis voor het moderne protestantisme? Neen, zegt ook Gutièrrez. Want in de grootsheid waarmee hij de historische grenzen van zijn onderneming heeft benaderd, en in de waarneming van de mogelijkheid van een ander perspectief (dat van de "Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Slechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnten, kurz der Leidenden", om het met Bonhoeffer zelf te zeggen (14)) kan hij ons de weg wijzen, als Mozes naar Kanaän. Verder niet weliswaar, want voor de overwinning op de "burgerlijke mentaliteit" kunnen we bij hem niet terecht: de moderne wereld wordt t.a.v. haar economische basis en haar sociale en ideologische niveau's door Bonhoeffer niet onder kritiek gesteld (15).

Twee teksten over Bonhoeffer. 1966 en 1979; Europa en Latijns-Amerika. "Bonhoeffer ist sachlich gesehen noch unser Zeitgenosse" tegenover "de historische grenzen van zijn onderneming"; "sein Horizont ist der unsrige", tegenover een "... komt niet binnen zijn horizon op". Wat kunnen we concluderen? Tweeërlei, denken we, en aan elke conclusie willen we een vraag ontlenen. Allereerst: Bonhoeffer's historische en theologische horizon lijkt steeds verder terug te wijken. Is er nu dan niet een 'Horizontverschmelzung' noodzakelijk wanneer we ons met de interpretatie van zijn theologie willen bezighouden? Wat bedoelt Gadamer, aan wie Ott de term ontleende er eigenlijk mee? En: wat moeten we dan verstaan onder de historische en theologische horizon van Bonhoeffer? De tweede conclusie sluit hierbij aan. Gutièrrez bracht Bonhoeffer's horizon op de noemer van diens burgerlijkheid. Blijkbaar acht hij deze term

bij uitstek geschikt om de verschuiving van perspectieven tussen Bonhoeffer en hemzelf onder woorden te brengen Doet hij dit - zo verbinden we aan deze conclusie onze vraag - terecht? M a.w tot hoever reikt hier de draagkracht van het woord burgerlijk ?

1 2 Burgerlijkheid in de hedendaagse theologie

Niet alleen Gutièrrez bezigt de term burgerlijk' Men komt haar in de theologie steeds vaker tegen (16) Als theologische tijdschriften de seismografen van de theologie kunnen worden genoemd, dan is het al genoemde thema-nummer van 'Concilium een veelzeggende graadmeter De introductie van het begrip in de theologie zal ongetwijfeld samenhangen met het gastrecht dat het marxisme binnen haar poorten verworven heeft Maar ook de toenemende rol van de menswetenschappen in de theologie zal er toe hebben bijgedragen dat we bij een kleine greep uit wat recente literatuur struikelen over het woord burgerlijk

J B Metz is - in het besef dat het burgerlijk tijdvak ten einde is - op zoek naar een theologie "jenseits bürgerlicher Religion", evenals ook E Schillebeeckx die "de verburgerlijking van het christelijk leven en van de kerken" aangrijpt als veld voor een tweede reformatie, even omvangrijk en ingrijpend als de eerste (17) O Jager wijst erop dat voor de theologie "het wezenlijke gevaar (blijkt) te schuilen in de verburgerlijking", terwijl G Th Rothuizen van mening is: "Zonder burgerlijkheid ( ) komt een mens niet rond - of minder parmantig gezegd - valt hij over de rand en gaat er áan" (18) Daarin wordt hij weer tegengesproken door H M Kuitert, die burgerlijke moraal achterhaalde moraal vindt (19)

Maar niet enkel de systematisch-theologische, ook de theologie-historische discussie benut de term D Schellong, bijvoorbeeld, in zijn onderzoek van de 19e eeuwse, duitse theologie (20) Of C.W Mönnich, die de hoofdlijnen van de geschiedenis van het protestantisme beschrijft in termen van burgerlijke emancipatie (21) Of G W Neven, die in de europese cultuur vanaf de 16e eeuw "de verburgerlijking van de christelijke vrijheid" ontwaart (22)

Zelfs de bijbelse vakken ontkomen niet aan een confrontatie met het woord: " ik meen dat de bijbel anti-burgerlijk is in de strikte zin van het woord", schrijft J Bonsen (23)

En tenslotte: ook de praktische theologie kan niet om het begrip heen G Heitink constateert echter: "Daarbij lijkt het begrip burgerlijk mij voorlopig meer ideologisch bepaald dan dat het empirisch kan worden geverifieerd " (24) Zou het woord burgerlijkheid dan ondanks zijn véélvuldig gebruik, toch niet altijd even zórgvuldig behandeld worden?

Ook de actuele Bonhoeffer-interpretatie neemt steeds vaker het woord 'burgerlijk in de mond (25) Naast Gutièrrez noemen we nogmaals J B Metz, naar wiens mening Bonhoeffer, tezamen met Karl Barth, in zijn theologische religiekritiek "das zutiefst Bürgerliche an der Religion erkannt" en op de gevaren ervan gewezen heeft (26) Bonhoeffer s pleidooi voor een religieloos christendom wijst volgens Metz op "die Ahnung von der Heraufkunft einer nachbürgerlichen christlichen Religion " (27), terwijl Bonhoeffer s ontmaskering van de goedkope genade in de Nachfolge "die trostlose Gnade der bürgerlichen Religion" aan het licht brengt (28) Op deze wijze vindt Metz in Bon-

hoeffer een reisgenoot in zijn zoektocht naar een religie aan gene zijde van het burgerlijke Maar wat moeten we dan met het verwijt van J Bonsen, dat Bonhoeffer's beschuldiging aan het adres van Barth, als zou deze een 'openbaringspositivisme' huldigen, op een misverstand van de burgerlijke ten aanzien van de dialectische (is: niet-burgerlijke) theologie berust (29)? Temeer wanneer Chr. Gremmels en H Pfeifer het hoofdstuk in hun studie over Bonhoeffer dat de theologie van de mondige wereld behandelt de titel "Kirche in der nachbürgerlichen Zeit" hebben kunnen meegeven (30)?

Bonhoeffer: een burgerlijk theoloog? (Bonsen); een theoloog op de grens van, maar nog steeds aan deze zijde van de burgerlijkheid? (Gutièrrez); een theoloog aan gene zijde van de burgerlijkheid? (Metz) - Spraakverwarring of meningsverschil? Of ligt de oorzaak van de geschetste tegenspraken niet alleen bij de interpretatoren en hun onhelder gebruik van het woord 'burgerlijk', maar misschien ook bij Bonhoeffer zelf? Hoe verhield hij zich tot het burgerlijke? En wat verstond hij eronder? Hoe burgerlijk is dan zijn theologie?

1 3. Bonhoeffer's 'Lof der Burgerlijkheid'

In 1978 verschenen de 'Fragmente aus Tegel': het drama- en het romanfragment, door Bonhoeffer tijdens zijn gevangenschap in Tegel geschreven. Renate en Eberhard Bethge wijzen er in hun inleiding op, hoe aan de uitgave ervan aarzelingen zijn voorafgegaan. De eerste tien jaar na Bonhoeffer's dood kwam de gedachte aan publicatie niet eens op. De Bonhoeffer-interpretatie concentreerde zich op diens 'zuiver' theologisch werk, en autobiografisch materiaal werd enkel aan de openbaarheid prijsgegeven voorzover het direct betrekking had op die theologie. Wie interesseert zich bovendien voor het privé-leven van een theoloog? En wat zou die interesse voor het verstaan van zijn theologie kunnen opleveren?

Maar biografie en theologie zijn niet te scheiden - en bij Bonhoeffer al helemaal niet Dat werd duidelijk na de verschijning van Bethge's indrukwekkende beschrijving van het leven en het werk van zijn vriend. Een vrucht van dit inzicht bleek de hernieuwde, met veel biografisch materiaal vermeerderde, uitgave van de gevangenisbrieven ('Widerstand und Ergebung') in 1970, voor het eerst door Bethge in 1951 uitgebracht. Maar ook in 1970, werd de publicatie niet dan na aarzelingen ondernomen (31) In 1974 volgde de uitgave van de zesde band van de 'Gesammelte Schriften', eveneens tot de nok toe gevuld met autobiografische stof In zijn voorwoord schrijft Bethge dan: "Die Milieubestimmtheit Bonhoeffers, seine psychologische Determinanten werden sichtbar", en hij constateert: "So charakterisiert diesen Band weniger die Frage: Was hat dieser Mann gesagt?, als vielmehr die andere: Wer ist er gewesen?" (32) Hij acht het niet toevallig dat er nu Bonhoeffer-studies verschijnen die de psychologie van de man analyseren (zoals die van M.F M. van den Berk (33)), en hoopt dat Bonhoeffer's theologie er beter verstaanbaar van wordt, "nachdem der zeitliche Abstand von Bonhoeffer heute manch einem kaum mehr überbrückbar scheint" (34). De afstand groeit en Bonhoeffer wordt steeds minder tijdgenoot Kennis van Bonhoeffer's biografie en haar historische bedding is niet meer de luxe van een voyeur, maar een verstaansvoorwaarde voor zijn theologie

De Fragmente aus Tegel gaven voor het eerst volledig (35) inzicht in de familiekroniek die Bonhoeffer in de gevangenis is begonnen te schrijven Hij herwint er zijn verleden mee, door met literaire middelen de hem vertrouwde, burgerlijke cultuur te herscheppen die de oorlog en haar aanstichters hem hadden ontnomen Bonhoeffer haalt met behulp van deze Lof der Burgerlijkheid (zo luidt de ondertitel van de italiaanse uitgave (36)) zijn verloren horizon terug. Een liefdesverklaring noemt Bethge het (37), waarin Bonhoeffer zonder onderscheid (maakt liefde niet blind?) het milieu waaruit hij stamt uittekent: het duitse Bildungsbürgertum van eind 19e, begin 20e eeuw, dat - en hier betrof het zijn eigen familie - kon bogen op tradities die teruggingen tot de 13e eeuw en wortelden in de trotse stadsburgerij van de vrije rijkssteden

Hoe moet men deze schetsen benaderen? Moet men hen als een regressie geschouwen tot op een niveau dat Bonhoeffer zelf theologisch en biografisch al lang ontgroeid was (38)? In hoeverre draagt een analyse ervan bij tot een beter beeld van de auteur? Maken ze hem niet burgerlijker dan hij in werkelijkheid was (39)? Bespeurt Bonhoeffer ook zelf niet de begrenzingen van zijn klasse-achtergrond en lukt het hem in zijn latere theologische fragmenten niet deze te transcenderen (40)? Onze nieuwsgierigheid naar het thema Burgerlijkheid bij Bonhoeffer is door de 'Fragmente aus Tegel gewekt Maar daardoor niet alleen Want wat moeten we bijvoorbeeld denken van de jonge Bonhoeffer die in zijn dissertatie Sanctorum Communio' (1927) opmerkt "dass unsere Kirche bürgerlich sei" en dat de toekomstige kerk dat beslist niet zal zijn (41)? En hier gebruikt hij het woord allerminst in vleiende zin! Van de Bonhoeffer uit Barcelona (een jaar later) moet Bethge kwijt: "Erstaunlich wie bürgerlich die Zeitanalyse in den Vorträgen ausfällt . " (42) En de verwarring neemt alleen maar toe wanneer we Bonhoeffer in het Berlijn van 1932 horen zeggen (in zijn colleges theologiegeschiedenis) dat Paul Tillich het achterliggende tijdvak als burgerlijk gekenmerkt heeft en het "bereits als erledigt" heeft beschouwd, maar dat het niettemin één van de meest interessante periodes is geweest (43) Dan, in 1936, lijkt er wéér een andere Bonhoeffer te zijn opgestaan Wat bedoelt hij als hij dan de opmerking maakt: "Man kann nicht mehr wie früher, in seiner bürgerlichen Existenz zugleich eine christliche Existenz führen " (44)? Kon dat vroeger dan wel, en waarom nu niet meer? De opmerking schijnt hij 4 jaar later in elk geval vergeten te zijn als hij in zijn 'Ethik weer een pleidooi voert voor het goed-burgerlijke, en constateren moet: " das Gute - in seinem bürgerlichen Sinne - verfiel dem Gelächter" (45) Geen wonder dat hij dan in het drama en de roman van Tegel "eine Rehabilitierung des Bürgertums" ondernemen wil (46)!

Een vluchtige blik op, een losse greep uit Bonhoeffer en de burgerlijkheid Maar reden genoeg om door te vragen naar de plaats van het burgerlijke in de biografie en de theologie van Dietrich Bonhoeffer Dat willen we ook in deze studie doen. Als theoloog, en dan binnen het kader van de evangelistiek, voorzover dat vak zich nadrukkelijk rekenschap probeert af te leggen van de vraag naar de verhouding van het christelijk geloof tot de moderne westerse cultuur temidden waarvan het beleden wordt

Maar hoe verhouden zich nu biografie en theologie tot elkaar en wat is de plaats van zo'n onderzoek naar de burgerlijkheid bij Bon-

hoeffer binnen de theologie? We grijpen voor de beantwoording van deze vragen terug op de wijze waarop Heinrich Ott zich rekenschap heeft afgelegd van zijn interpretatiemethode en de vragen die wij daar, na de confrontatie met Gutièrrez, bij hebben moeten stellen. De centrale begrippen die hierbij een rol spelen (zoals 'horizon' en 'gesprek') zijn ontleend aan de hermeneutiek van H.G. Gadamer In het nu volgende willen we wat uitvoeriger bij zijn verstaansleer stilstaan, in de hoop de vraag naar het theologisch kader waarbinnen ons onderzoek geplaatst moet worden en waaraan het tegelijk zijn belang ontleent, preciezer te beantwoorden. We komen dan als vanzelf tot een probleemstelling.

HOOFDSTUK 2 THEOLOGIE IN GESPREK

2 1 Interpretatie als gesprek

De interpretatie van teksten uit het verleden - aldus Gadamer - lijkt op het voeren van een gesprek (1) Deze weinig opzienbarende constatering staat aan het einde van een lang en diepgravend onderzoek naar de vraag: hoe is 'verstaan mogelijk? Twee momenten van deze afgelegde weg willen wij hier er uit lichten

In de eerste plaats: wij kunnen pas iets verstaan wat uit het verleden tot ons komt vanuit de filosofische grondervaring dat ons mens-zijn eindig is Tot dit inzicht komen we immers wanneer we beseffen dat ons iets overkomt dat we van te voren niet kenden en in de hand hadden: een echte geschiedeniservaring (2) Het verleden overkomt ons, het overspoelt de korte spanne tijds die wij met onszelf opvullen Zo kan 'interpreteren' nooit betekenen: een onafhankelijk subject (de onderzoeker) krijgt een willekeurig object (het historisch fenomeen) in zijn greep - zoals een 19e eeuws natuurwetenschapper dat nog met de natuur meende te kunnen doen Neen, men is tegelijk object en subject van verstaan, en men staat midden in de geschiedenis waarvan men een klein fragment zou willen interpreteren. En dat geldt ook van het te onderzoeken historisch moment: dat het tegelijk object en subject is, weerloos moet wachten totdat iemand het opnieuw ter sprake brengt, maar tegelijk in staat zich als onderdeel van een traditie onweerstaanbaar op te dringen

Vervolgens (want daarom is het de theoloog veelal te doen): niet als historicus, maar als hermeneut wenden we ons tot het verleden, als het ons allereerst gaat om teksten die we willen verstaan, eerder dan om gebeurtenissen die we willen duiden M.a w.: het gaat ons om overlevering die ons in de gedaante van taal verschijnt en ons zo toe-spreekt. Een tekst als object beschouwen en zo alleen, betekent dan ook: hem monddood maken Gadamer benadrukt dan ook het subjectkarakter van een stuk tekst uit het verleden: " sie ist *Sprache*, d.h sie spricht von sich aus wie ein Du Ein Du ist nicht Gegenstand, sondern verhält sich zu einem " (3) Maar let wel: " so *wie* ein Du"; d.w z de hermeneutische ervaring is geen gesprek maar lijkt erop Want de auteur van de tekst (en hier moeten we Ott tegenspreken) hebben we niet meer onder ons en het zal ons ook niet lukken deze 'objectief , a h w achter de tekst, te herscheppen Het 'Du achter de tekst zal altijd de trekken van het 'Ich' ervoor vertonen, omdat de tekst zelf onderdeel geworden is van een overleveringsgeschiedenis waarin zowel 'Ich als Du' betrokken zijn geraakt Zelfs al verplaatst men zich in de situatie van de ander, dan nog zal men deze ander in zijn anders-zijn verstaan in het bewustzijn dat men *zich* in de situatie van de ander verplaatst heeft (4)

We kunnen dus niet doen gleich als ob Bonhoeffer noch unter uns wäre Maar dat neemt niet weg dat Ott terecht de interpretatie van de theologie van Bonhoeffer als een dialoog schetst We kunnen veel aan de fenomenologie van het gesprek ontlenen, als het er om gaat een verstaansproces te begrijpen, aldus Gadamer "Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung " (5) Want wat is bijvoorbeeld het doel van een hermeneutische onderneming? Net als in een gesprek

gaat het er in een interpretatie ook om "dass jedes Verstehen und jede Verständigung eine Sache im Auge hat, die vor einen gestellt ist " (6) Het gaat er in beide gevallen om dat men het eens wordt over iets Hermeneutiek is geen vrijblijvend onderonsje, maar een zakelijke onderneming waarbij men gemeenschappelijke belangen heeft Zo gaat het in de theologie om de zaak van het christelijk geloof En voorzover de theologie zich als hermeneutische wetenschap verstaat, kunnen we zeggen dat het haar te doen is om een antwoord op de vraag: wie is God voor ons vandaag? Zowel de vraag als het antwoord erop kommen niet uit de lucht vallen Christenen komen wat beide betreft niet uit zonder de bijbel, en zo is theologische hermeneutiek in de eerste plaats een gesprek' met de Schriften Maar niet uitsluitend Zij treedt ook in gesprek met de theologische traditie Want christenen van alle tijden en plaatsen hebben op hun wijze in omgang met de bijbel binnen hun eigen ervaringshorizon dezelfde vraag (wie is God voor ons vandaag?) gesteld en beantwoord

Al met al een indrukwekkende 'Uberlieferungszusammenhang (Gadamer), waarbinnen we ook de theoloog en christen Dietrich Bonhoeffer ontmoeten "Was mich unablässig bewegt," schrijft ook hij, "ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist " (7); "Wer ist Gott?"; "Was ist eigentlich christlicher Glaube?"; "Was glauben wir wirklich?" - allemaal vragen die hem evenzeer hebben bewogen als zij ons nu nog doen (8) Dáárom gaan we met hem een gesprek' aan, vanuit (in de terminologie van Gadamer) de "Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile" dat het zin heeft om de vraag naar God te stellen en er een antwoord op te zoeken binnen de christelijke traditie Kan Bonhoeffer ons hier verder helpen? D.w z met zijn manier van vragen stellen en zijn zoeken naar een antwoord? Voorwaarde is in de eerste plaats dat wij ons door hem verder willen laten helpen: openstaan voor datgene wat zijn teksten ons te zeggen hebben Maar ook dan zijn we nog lang niet verzekerd van een moeiteloze conversatie

2 2 Het haperende gesprek en het verschil in horizon

We benaderen een tekst nooit blanco We brengen verwachtingen met ons mee en lezen de tekst bij voorbaat al op een bepaalde 'zin' die wij ons van zijn geheel hebben voorgesteld Maar vanaf het moment dat we de eerste regel gelezen hebben valt de tekst ons in de rede en begint het 'gesprek' De tekst brengt zijn eigen zin ter sprake, stukje bij beetje Hij corrigeert, bevestigt, of werpt de opvattingen van de lezer omver Hij verplicht ons telkens opnieuw een poging te ondernemen de betekenis van de gehele tekst te construeren (9) De hermeneutische cirkel wordt rond, "die Bewegung des Verstehens vom Ganzen zum Teil und zurück zum Ganzen" wordt in gang gezet (10). In het ideale grensgeval zal er zo sprake zijn van een "volkommene Einheit von Sinn" 'We begrijpen het!', zeggen we dan; wijzelf zouden de schrijver van de tekst kunnen zijn

Maar meestal is het tegendeel het geval Het gesprek' hapert Vol vertrouwen zijn we (bijvoorbeeld een theologische) tekst genaderd Bekende woorden uit een lange traditie komen ons tegemoet, en toch: we begrijpen niet wat er wordt bedoeld Omdat daar misschien - zo overkwam het ons zojuist bij Bonhoeffer - het woord 'burgerlijk

in de weg staat "Woorden als burgerlijk roepen allerlei beelden op die het gesprek bemoeilijken", zegt J B Metz, die het zelf veelvuldig gebruikt (11) De woorden en zinnen rijgen zich niet tot een zinvol patroon aaneen Het is aldus Gadamer, "die Erfahrung des Anstosses ( ) den wir an einem Text nehmen - sei es dass er keinen Sinn ergibt; sei es,dass sein Sinn mit unserer Erwartung unvereinbar ist." (12) Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer wij - gewend negatief over het burgerlijke te oordelen - opeens van een liefdesverklaring horen spreken Of wanneer wij - levend in een na-burgerlijk tijdvak - niet meer weten wat dat is: burgerlijkheid De tekst plaatst ons zo in een merkwaardige mengeling van gevoelens van vertrouwdheid en bevreemding (13) En dáár en dán verkrijgt het 'gesprek' eerst hermeneutisch karakter: "In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutiek" (14) De breuk in het verstaan vraagt er om geheeld te worden, terwille van de zaak waarom we het 'gesprek' zijn aangegaan. En als eerste stap in deze richting gaan we dan na waar de storing in de communicatie vandaan komt. Waardoor hapert het gesprek?

Om tal van redenen misschien Bijvoorbeeld omdat de tekst slordig en inconsistent in elkaar zit Dan rest ons niets anders dan hem terzijde te leggen (15) Maar waarom zou het aan de tekst liggen en niet aan onszelf? Wij staan immers niet neutraal tegenover de tekst en bovendien: wij staan tegenóver hem In beide gevallen speelt ons onze subjectiviteit parten: het behoort nu eenmaal tot ons mens-zijn dat we "begrenzt und auf mannigfaltige Weise bedingt" zijn (16) We leven en denken, lezen en verstaan vanuit een bepaalde en beperkte historische en maatschappelijke situatie En de term die Gadamer voor deze stand van zaken wil reserveren kennen we al: het begrip Horizont "Wir bestimmen den Begriff der Situation eben dadurch, dass sie einen Standort darstellt, der die Möglichkeit des Sehens beschränkt Zum Begriff der Situation gehört daher wesenhaft der Begriff des Horizontes. Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfasst und umschliesst, was von einem Punkte aus sichtbar ist " (17) Het is een metafoor die Gadamer overneemt uit het filosofisch spraakgebruik, waarin zij sinds Husserl en Nietzsche wordt benut om zowel de gebondenheid en de bepaaldheid van het denken als de mogelijkheid tot verbreding van het geestelijk blikveld aan te duiden Wie geen 'horizon bezit, ziet niet verder dan zijn neus lang is en waardeert enkel het voor de hand liggende Wie er wel één heeft, kan het nabije zowel overzien alsook in bredere verbanden plaatsen. Iemand s horizon ligt dus niet bij voorbaat vast door zijn historische en maatschappelijke geconditioneerdheid, maar de reikwijdte ervan kan en moet aldus Gadamer "ausgearbeitet" worden, bijvoorbeeld in de studie van de geschiedenis, het 'gesprek met de traditie Want het worstelen met dezelfde vragen als die we daar aantreffen overspringt de eigen ervaringscontext en schept een gezamenlijk blikveld dat gedeeld wordt door allen die aan dit gesprek deelnemen: de interpretatoren zowel als de tekst En in deze zin wil Gadamer van een '*hermeneutische horizon*' spreken uitgangspunt voor het zakelijk gesprek met de traditie: "die Gewinnung des rechten Fragehorizontes für die Fragen die sich uns angesichts der Uberlieferung stellen" (18) Deze hermeneutische horizon zegt Heinrich Ott met Bonhoeffer te delen: de ideale uitgangspositie voor de theologische dialoog, omdat de voorwaarden ervoor "in besonderer Reinheit" aanwezig zijn.

De horizonten zijn versmolten tot één (19).

Maar wat moet er gebeuren wanneer dit niet het geval is? Wanneer de horizonten van tekst en interpreet (bijvoorbeeld die van Bonhoeffer en die van ons) ten opzichte van elkaar verschuiven? Dan moeten we opnieuw het woord 'horizon' invoeren, maar nu in andere zin: voorafgaand aan en de basis vormend voor wat we zo even de hermeneutische horizon genoemd hebben Ook dan gebruikt Gadamer het, "insbesondere, wenn wir den Anspruch des historischen Bewusstseins meinen, jede Vergangenheit in ihrem eigenen Sein zu sehen, nicht von unseren zeitgenössischen Massstäben und Vorurteile aus, sondern in ihrem eigenen *geschichtlichen Horizont.*" (20) Voorwaarde voor het verstaan van een tekst is immers altijd dat men zich rekenschap aflegt van de historische en maatschappelijke context waarin hij is ontstaan? 'Horizon' is dan de metafoor die het totaal van deze context, alsook de grenzen die deze context oplegt aan de inhoud van de tekst en het blikveld van de interpreet, alsook het perspectief van waaruit beide de wereld bezien, op het oog heeft

Er moet dus heel wat gebeuren voordat er een 'gesprek' vanuit een gedeelde hermeneutische horizon kan plaatsvinden Zij smelt niet zonder noeste voorarbeid inéén "Daher ist es die beständige Aufgabe, die voreilige Angleichung der Vergangenheit an die eigenen Sinnerwartungen zu kennen Nur dann wird man die Überlieferung so hören, wie sie sich in ihrem eigenen anderen Sinne hörbar zu machen vermag " - "Aus diesem Grunde gehört notwendig zum hermeneutischen Verhalten *der Entwurf eines historischen Horizontes*, der sich von dem Gegenwartshorizont unterscheidet (curs fdl) " (21)

2 3. Probleemstelling

Gutièrrez tegenover Ott: 1979 tegenover 1966 De horizonten verschuiven, maar het is ons nog steeds om dezelfde zaak (die van het christelijk geloof) te doen. We achten daarom nog steeds het gesprek met de theologie van Bonhoeffer van belang, maar zien ons nu met het voorwerk daartoe geconfronteerd: een schets te geven van de historische en maatschappelijke context waarbinnen hij theologiseerde, 'Entwurf eines historischen Horizontes' Dat is het eerste wat we ons in deze studie voornemen te gaan doen, en we zullen onze handen er aan vol hebben. Niet dat we deze context hier uitputtend en alomvattend zouden kunnen beschrijven, dat is onmogelijk Maar we wagen het erop, met Gutièrrez, deze historische horizon van Bonhoeffer s theologie met het begrip 'burgerlijk' te duiden, in de overtuiging dat daarmee enkele wezenlijke momenten in het maatschappelijk en historisch krachtenveld waarbinnen hij leefde en dacht zijn omschreven. We voeren hiermee een sterke vereenvoudiging - onmisbaar hulpmiddel van wetenschappelijke arbeid - in: slechts een paar hoofdlijnen worden benadrukt en uitgetekend, terwijl vele andere op de achtergrond blijven of juist tegen de achtergrond van déze lijnen naar voren worden gehaald. "Übersicht gewinnt nur, wer vieles übersieht." (22)

Naast vereenvoudigingen leggen we ons ook beperkingen op. Het ontwerp van een historische horizon is immers geen doel op zich, maar middel: slechts van belang voorzover het een functie vervult voor de interpretatie van de theologie van Dietrich Bonhoeffer Een noodzakelijk tussenstapje ("nur ein Phasenmoment", zegt Gadamer (23)) op weg

naar een zakelijk gesprek in ons geval over de vertolking van het christelijk geloof Niet meer, maar ook niet minder We kunnen er niet om heen, en nu Bonhoeffer s horizon een andere dan de onze geworden lijkt te zijn moeten we ook flink de tijd er voor nemen Dat willen we hier ook doen Even verdwijnt de zaak van het christelijk geloof dan naar de achtergrond, om ruimte te scheppen voor het stellen van vragen aan Bonhoeffer die er op uit zijn "um ihn kennenzulernen, d.h um seinen Standort und seinen Horizont zu ermessen Das ist kein wahres Gespräch, d h es wird darin nicht die Verständigung über eine Sache gesucht, sondern alle sachliche Inhalte des Gespräches sind nur ein Mittel, um den Horizont des anderen kennenzulernen." (24) Terwille van het gesprek in kerk en academie verlaten we beide even en zoeken Bonhoeffer thuis op "Wenn ich Ihnen nun mal hier meinen Hintergrund zeigen könnte!", schrijft Bonhoeffer op 27 10 1936 aan Erwin Sutz, nadat hij bij deze thuis op bezoek is geweest "Das würde wahrscheinlich noch einen Schritt weiter zum gegenseitigen Verständnis führen " (25) We nemen de uitnodiging aan en delen de verwachting die Bonhoeffer er bij uitspreekt. Het zal blijken dat dan de kennismaking vergemakkelijkt zal worden door het gebruik van het woord burgerlijk

Niettemin is dit alles slechts overgang tot en voorwerk voor het eigenlijke hermeneutische gesprek met Bonhoeffer s theologie Niet minder, maar ook niet meer Deze dialoog (over wat Bonhoeffer s antwoord op de vraag naar wie God voor hem toen en daar was voor dat van ons hier en nu betekent) wordt door anderen gevoerd Maar desondanks kunnen we het niet laten; we mengen ons er in. Telkens maar even weliswaar, daar wij ons voelen uitgedaagd door Bonhoeffer zelf, bijvoorbeeld als hij zijn burgerlijkheid samen ter sprake brengt met het christelijk geloof of wanneer hij veronderstelt dat de komende kerk niet burgerlijk zal zijn (26) Dan verplaatst zich de context van ons gesprek van 'thuis weer naar academie en kerk We houden ons dus in, en beperken de inhoud van het gesprek tot voorzover het de betrekking van het christelijk geloof tot de *burgerlijkheid* aangaat, èn voorzover het hierin de burgerlijkheid *bij Bonhoeffer* betreft Maar toch zijn we dan volop in gesprek geraakt, er zelf in betrokken. Dan blijken wij opeens ook stilzwijgend een opvatting over burgerlijkheid te hebben die het wel of niet eens is met wat Bonhoeffer er onder verstaat Meestal dat laatste als we tenminste deel hebben aan het cultureel en theologisch klimaat van nu, waarin het burgerlijke nauwelijks nog op instemming kan rekenen zonder dat hierbij echter helder wordt wat onder dit burgerlijke wordt verstaan Ons begrip van burgerlijkheid lijkt m.a w één van die "undurchschaute Vorurteile" te vormen, "deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht" (27) In de dialoog met de theologie van Bonhoeffer stuit nu vooroordeel op vooroordeel, het zijne op het onze Hoe nu verder?

Gadamer benadrukt keer op keer dat het een misvatting is te denken dat de "wesenhafte Vorurteilshaftigkeit alles Verstehens" een belemmering zou kunnen vormen in het hermeneutische proces (28) Zij maakt immers verstaan eerst mogelijk want is met ons mens-zijn gegeven Verstaan is niet het ontkennen van je eigen vooroordelen, het uit je eigen horizon stappen, maar het doen ineenvloeien van andermans en eigen horizon, waarbij deze twee zich net zo lang voortdurend

en wisselend tegen elkaar zullen aftekenen ("Abheben" (29)), totdat de ene gemeenschappelijke en ongedeelde hermeneutische horizon als gespreksbasis is ontstaan. Vooroordelen kunnen hierbij voor- en nadelen hebben, het verstaan in de weg staan maar ook eerst mogelijk maken, emotionele gevoelsblokkades vormen, maar ook als scherpe, intuïtieve greep dienst doen. In een kritische hermeneutiek, aldus Gadamer, komt het er nu op aan, de ware van de valse vooroordelen te scheiden (30). Hoe vindt deze schifting plaats? Door ons van onze vooroordelen bewust te worden, ons te leren beheersen, zodat wij niet de te interpreteren tekst telkens voor de voeten lopen. Uit het oogpunt van fatsoen lijkt het in eerste instantie wat vreemd wanneer wij in de kennismaking met Bonhoeffer eerst zelf uitgebreid het woord nemen (zoals wij hieronder zullen doen), maar uiteindelijk zal het eerlijker en dus ook fatsoenlijker zijn eerst zelf onze kaarten open op tafel te leggen. Wij zouden Bonhoeffer eens kunnen laten buikspreken Het hermeneutische gesprek vraagt van ons een luisterhouding, waarbij wij onze eigen vooroordelen niet ontkennen maar uitspreken om ze vervolgens onbezwaard te kunnen opschorten (31) Tijdelijk weliswaar, want het is de bedoeling van de dialoog dat in een wisseling van vraag en antwoord beider vooroordelen op het spel worden gezet, zodat tenslotte "eine Verwandlung ins Gemeinsame hin" plaats vindt, "in der man nicht bleibt was man war" (32). Spreken (en dan ook alleen *zelf* spreken) en luisteren (en dan ook alleen *luisteren*): dat is het model voor een zindelijke dialoog.

Resumerend en concluderend komen we tot de volgende *probleemstelling* voor deze studie:

Het thema 'Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer' omvat een tweetal onderling samenhangende aspecten. In de eerste plaats: burgerlijkheid als *moment uit de historische horizon* van de theologie van Bonhoeffer. Vervolgens: burgerlijkheid als *onderwerp van gesprek* in de dialoog met de theologie van Bonhoeffer over de vertolking van het christelijk geloof. De dialoog beperkt zich dan tot Bonhoeffer's eigen opvatting over de betekenis van het burgerlijke voor het christelijk geloof (zijn 'vooroordeel') binnen zijn eigen historische en maatschappelijke context

De volgende opgaven nemen we ons voor:

a We zullen allereerst voor onszelf de vraag: Wat is burgerlijk? moeten beantwoorden (ons '*vooroordeel*')
b. Dan zullen we met behulp van dit begrip de historische en maatschappelijke achtergrond van waaruit Bonhoeffer leefde en werkte schetsen (zijn '*historische horizon*')
c. Vervolgens willen we nagaan hoe het burgerlijke, dat als 'historische horizon' van en als 'vooroordeel' in Bonhoeffer's theologie aanwezig is, zich verhoudt tot ons eigen vooroordeel omtrent burgerlijkheid en haar verhouding tot het christelijk geloof (het '*gesprek*'). Maar hier beperken we ons sterk: nl. tot Bonhoeffer's *eigen* vertolking van het christelijk geloof binnen *zijn* 'historische horizon' toen en daar.

De onderdelen a, b en c worden afzonderlijk tot thema gemaakt, maar komen ook verspreid aan de orde. Er laat zich constateren, dat eerst a, dan b zich in deel II van de studie concentreren (II.2 1. - II.2 5., resp. II.2.6 en II.2 7 en de excurs II.3.), terwijl opnieuw b (want daar is het ons vooral om te doen) en vervolgens c in deel

III aan de orde komen

DEEL II W A T I S B U R G E R L I J K ?

HOOFDSTUK 1 METHODISCHE OVERWEGINGEN

1 1 Het gebruik van een woord

Het woord 'burgerlijk lijkt eerder thuis te horen in een pamflet dan in een wetenschappelijk werk, eerder op straat dan in de academie Het lijkt meer wapen dan begrip, meer strijdleus dan argument Bliksemafleider voor samenballende emotie, geen instrument van heldere analyse De affectgeladenheid: dat is het eerste dat ons opvalt bij het gebruik van het woord burgerlijk

Het tweede: de veelal negatieve lading die eraan geschonken wordt De burger - drager der burgerlijkheid - staat onder kritiek. "Het burgerlijke, zo schijnt het, is het verachtelijke, het banale, het middelmatige, het corrupte " - "Nichts is bürgerlich was Kraft, Bedeutung und Zukunft hat " (1) Zomaar twee uitspraken die gemeen hebben dat het er in uitgesproken oordeel onomkeerbaar is

Welke beelden roept de burger zoal op, en welke eigenschappen worden hem toegedicht? De burger is de egoïst, de machtswellusteling, de imperialist, zelfverzekerd en berekenend uit op overheersing (2) Maar hij is ook de benepen en geborneerde denker de te voorzichtig levende mens die risico s mijdt en bang is voor het onbekende, eerder rijp voor medelijden dan voor verguizing De burger is kapitalist en kantoorklerk, bourgeois en burgerman. Zijn naam, aldus Iring Fetscher, wordt tot samenvatting van de dienstklopper, de stijve hark, de egoïst, het geborneerde mannetje - en hij voegt er veelbetekenend aan toe: enzovoort. Want wat verbindt zo'n reeks meer dan de gedeelde minachting?

De kritiek op de burger is niet van vandaag of gisteren We kunnen er al ruimschoots voor terecht in de 19e eeuw, waar zij één van de centrale themata van het culturele leven vormde (4) Behalve namen als Marx, Nietzsche en Kierkegaard kunnen ook die van Ibsen, Strindberg, Tolstoi, Dostojevski en van Gogh genoemd worden Zowel in de romanticus als in de socialist de bohemièn als de expressionist vond de burger een tegenstander En hoewel deze eeuw (die tegelijk das bürgerliche Jahrhundert genoemd kon worden) wat de burgerkritiek betreft de kroon spant kunnen we voor de minachtende klank in burgerlijk veel verder terug Al in het adellijke Frankrijk van de 17e en 18e eeuw moest men goed op zijn woorden letten, of men kreeg te horen dat zijn taalgebruik vulgair, dus burgerlijk' rook (5) Ernst Nolte voert ons nog verder terug, door de negatieve karakterisering van het woord haar oorsprong te laten vinden in de hoogmoed van de adellijke krijgsman, die verachtelijk op de spaarzame levenswijze van de burger neerzag (6) De adel dus als eerste criticus en tegenpool van de burger Maar in zijn voetspoor volgen geestelijkheid boeren, kunstenaars en jeugd om maar een greep te doen Want de burger roept overal zijn antipode op, tot bij de fascisten toe "Der Bürger is an allem Schuld", schreef de nationaalsocialist M H Boehm in 1933 en hij sprak daarmee alleen maar zijn Führer na, die in Mein Kampf al gesproken had van een machteloos geworden burgerij en het "Ende der bürgerlichen Welt" (7)

En kent ook de theologie niet haar burgerkritiek? We hebben Kierkegaard al genoemd, maar wat te denken van Karl Barth? Betekent voor hem de verburgerlijking van het evangelie niet dat de mens uit zelfverdediging en drang tot zelfbehoud zich aan het Woord onttrekt en zo het eigenlijke subject is van de door Barth zo verguisde natuurlijke theologie (8)? Maar ook Paul Tillich willen we niet vergeten, die in 1926 de geest van de burgerlijke maatschappij omschreef als de 'in zichzelf rustende eindigheid', en in een dwarsdoorsnede van heel de samenleving de fronten aanwees waar men zich van deze (juist religieus gezien) verfoeilijke levensvorm af ging keren (9) Te onzent konden we bij H.C Touw terecht die (op Karl Barth georienteerd) De burgerlijkheid der kerk' aan de kaak stelde, en bij (de al evenzeer door Barth beïnvloede) K.H Miskotte, die aan de burgerlijkheid verweet dat zij "de radicale diepten der Heilige Schrift verbloemd" had (10)

Zo gezien lijkt H J Heering er niet ver naast te zitten als hij opmerkt dat in de 20e eeuw zich niemand burgerlijk meer durft te noemen (11) Maar toch een beetje Want al gebeurt het dan minder vaak en hartstochtelijk dan in vroeger tijden (12), toch wordt het burgerlijke ook nu nog positief bejegend, zelfs van harte ondersteund "Ich wünschte einen Bürger zu sein", sprak Th Mommsen aan het eind van de 19e eeuw, maar H J Baden zegt hem dat midden in de 20e eeuw nog na De burger leeft nog in hem, en "bekennt sich zu diesem Titel und trägt ihn mit Stolz" (13) Hij erkent weliswaar ook de kritiek op het burgerlijke, maar acht deze slechts van toepassing op de caricatuur die het jammergenoeg vaak van zichzelf heeft gemaakt Lyrisch spreekt Baden dan ook over de burger die deze kritiek in zich verwerkt heeft, als zou in hem de "Pleophanie des Seins" aanschouwelijk worden (14) Dat is geen passie meer, dat is religie

Minder hoogdravend, maar even beslist nam bij ons J Huizinga het in de jaren voorafgaande aan de tweede wereldoorlog, onder de dreiging van het fascisme, op voor de burger en hij deed dat ook nadien (15) Zijn leerling Jan Romein, hoewel historicus als marxist, moest erkennen dat de burgerlijkheid de nederlander in het bloed zit, en sprak vervolgens zijn liefde ervoor uit: "Wij houden van die burgerlijke mens, omdat wij het zelf zijn " (16)

Ook in de theologie staat Bonhoeffer met zijn 'Lof der burgerlijkheid' niet alleen A.A. van Ruler bijvoorbeeld stond naast hem toen hij vol hield dat "de burgerlijkheid als enig mogelijke vorm der christelijke existentie achtergronden en uitzichten heeft" De burger is het best mogelijke incognito voor de christen en omgekeerd: de ware christen is de beste burger (17) En dezelfde Miskotte, die we zojuist tegen het burgerlijke hebben horen ageren, kunnen we er ook vóór laten spreken: "De burgerlijkheid, tussen de extremen zo schamel, als evenwicht blijkbaar zo labiel, blijft ons beste deel, is onze hoogste cultuur, is het zuiverst doorgloeide ethos en met-dit-al toch slechts een weerglans en een opgericht teken, dat het moreel van een volk hangt aan de kennis van Christus" (18) "slechts " - maar wat brengt Miskotte er een pathos voor op de been!

Zelfs in 1981 moet de filosoof Strasser erkennen dat, al zullen we 'De burger voorbij' moeten, we de burgerlijke deugden niet kunnen missen (19) Daar wordt hij door de zgn volksmond enkel in bevestigd: spreekt die niet over burgerzin, burgerplicht en burgertrouw?

De nederlander laadt het woord 'burgerlijk' negatief; dat is de weinig verrassende uitkomst van een enquête die Annie Romein-Verschoor raadpleegde Maar wat te denken als zij er eveneens als betekenis van het woord 'burgerlijk in leest: "alles wat een goed staatsburger betaamt, dus bescheiden, welgemanierd en hulpvaardig optreden, met name tegenover vreemden" (20)? En zelfs onder hen die niets meer van het burgerlijke moeten hebben, heeft men grote kans dat men bij een woord als 'burgerlijke ongehoorzaamheid' op ondersteuning rekenen kan De burger ligt nog niet achter ons, mogen we concluderen Burgerlijkheid' is in elk geval een begrip dat in onze ervaringswereld nog steeds een rol speelt, of we willen (verdediging) of niet (kritiek) De burger wordt gebrandmerkt en geridderd, maakt zowel aanspraak op algemene eerbied als op algemene verachting (21) Dat constateerde Menno ter Braak (aan wie we dit ontlenen) ook: "De burgers zijn de kroon van de staat, de voetveeg der aristocratie, het haatobject der arbeiders; citoyen, civis Romanus, bonhomme, Spiessbürger, bourgeois (.) de burger is voor alles goed " (22)

Gaat de betekenis van het woord zo niet geheel op in de functie ervan? "Le bourgeois c est celui qui n'a pas mes idées!" riep Jules Renard uit (23) Het begrip zou niet alleen veel kunnen betekenen maar ook niets. En we zouden dan met P Hijmans voor kunnen stellen het woord de komende honderd jaar in de ban te doen, en het te vervangen door zo nauwkeurig mogelijke adjectieven die zo eenduidig zijn, dat ze zich zo weinig mogelijk voor generalisaties lenen (24) Hijmans wijst behalve op de wetenschappelijke, ook op de praktisch-politieke consequenties die het stopzetten van het semantisch destructie-proces dat het woord 'burgerlijk in deze eeuw heeft ondergaan, zou kunnen hebben "Beseffen de gedachteloze gebruikers van het verachtende bourgeois-burgerlijk eigenlijk wel, dat vele tientallen miljoenen weerloze arme drommels met deze termen naar hun gruwelijke massadood zijn gestuurd?" (25) Hij zal daarbij niet alleen, maar toch vooral aan Stalin gedacht hebben en het politieke systeem dat 'burgerlijk' gelijkstelt aan andersdenkend' Het woord schept blijkbaar niet alleen mist, maar doet ook bloed vloeien

Toch denken we om minstens vier redenen dat we het woord 'burgerlijk' ook in de wetenschap, niet kunnen missen We zouden met Annie Romein-Verschoor, die eerst ook alleen maar een "onontwarbare woordkluwen" voor zich zag, kunnen proberen "er zoiets als een indeling van te maken en te begrijpen bij welke voorstelling van het begrip zij aansluit" (26) Zo wordt het woord 'burgerlijk' object van *taalwetenschap*, die de grote schoonmaak, door Huizinga in de politieke en culturele terminologie voorgestaan (27), behulpzaam zou kunnen zijn Het alibi-gebruik van het woord burgerlijk zou op deze manier de pas kunnen worden afgesneden In de tweede plaats: dat het woord uiteindelijk ongeveer alles kan betekenen, houdt nog niet in dat het dan ook "en dus niets" betekent (28) Juist een zo omvattend gebruik als van het woord burgerlijk gemaakt wordt, doet vermoeden dat hier niet slechts sprake is van een moment, maar van een ferment van de westerse cultuur dat alle delen ervan doortrokken heeft. De burgerlijkheid is zo object van cultuurwetenschap in de ruimste zin van het woord, waaronder de *geschiedeniswetenschap* en de *sociologie* in het bijzonder Vervolgens: dat het woord zoveel tegenstrijdigheden en onduidelijkheid in zich bergt, zou ook zijn oorzaak kunnen vinden

in de tegenstrijdigheden en onduidelijkheid van het historisch fenomeen 'burgerlijkheid' zelf Geen taalkundig of logisch probleem dus, maar één op het niveau van de werkelijkheid zelf, waar in het algemeen wetenschap zich op pleegt te oriënteren Onduidelijkheid misschien, omdat het burgerlijke niet in een wel te omlijnen historisch tijdvak achter ons ligt, maar zich nog in onszelf verscholen houdt, "omdat wij het zelf zijn" (Jan Romein) Heeft de burgerlijkheid nog niet meer greep op ons dan wij op haar? Tegenstrijdigheid misschien, omdat er een fundamentele ambivalentie verscholen ligt in de burger zelf? Hinkt hij niet op twee gedachten? Draagt hij niet een Januskop? Het zou bij uitstek een zaak voor de filosofie zijn om hier helderheid te verschaffen Tenslotte: dat het affect dat aan de term verbonden is het logisch gehalte ervan lijkt te overstemmen, kan behalve op emotionaliteit ook op moraliteit duiden De affectiviteit van de anti-burgerlijkheid kan haar oorzaak vinden in de normativiteit die eigen is aan de burgerlijkheid zelf Maakt het burgerlijke immers geen aanspraak op het goede leven? En houdt het burgerlijke zich daadwerkelijk ook aan die pretentie of blijft het in werkelijkheid daar ver bij achter (29)? Wie 'burgerlijk' zegt, bevindt zich in de wetenschap van de moraal: de ethiek.

1 2. Burgerlijkheid als levensvorm

Burgerlijkheid als object van taalwetenschap, sociologie, geschiedeniswetenschap, filosofie en ethiek: een theoloog die zich met haar bezighoudt is noodzakelijkerwijs dilettant (30) Dat brengt zijn eigen problemen met zich mee. We staan voor de opgave een omschrijving te vinden die ruim genoeg is om het wisselende en veelkleurige gebruik van het begrip 'burgerlijk in zich op te nemen, maar tegelijk smal genoeg om niet betekenisloos te zijn (31). Als uitgangspunt daartoe nemen we een tweetal conclusies die we in het verlengde en op grond van het voorgaande - een schets van het gebruik van het woord - kunnen formuleren. In de eerste plaats: 'burgerlijkheid' is een omvattend woord dat, als adjectief gebruikt, heel het substantief kleurt. Wat er allemaal niet burgerlijk genoemd wordt! Cultuur, maatschappij, moraal, levensstijl, levensgevoel, theologie en religie, filosofie en ideologie. Maar ook: het wetboek, het huwelijk (waarbij het burgerlijk huwelijk' weer heel wat anders betekent dan: 'Het huwelijk is burgerlijk'!), de staat, de klasse, het tijdvak, de eeuw. Enzovoort We willen deze omvatting in onze omschrijving verdisconteren en spreken daarom, met een wat formele en algemene term, van burgerlijkheid als 'levensvorm'.

> Het begrip 'Lebensform (32) gaat terug op Schleiermacher, die het hanteerde om het duurzame resultaat van de creatieve invloed van de enkeling op de samenleving te omschrijven W Wundt benutte het vervolgens in zijn 'Ethik' als synoniem van de maatschappelijk geïnstitutionaliseerde zede die in de individuele moraal haar neerslag vindt E Spranger nam de term - in aansluiting op de levensfilosofie van W Dilthey - weer in bredere zin op, om de verschillende wijze waarop zich waarden in een cultuur kunnen verwerkelijken zowel cultuur-filosofisch alsook individueel-psychologisch te kunnen omschrijven. Nadat het in de pedagogiek (H Nohl, W Flitner, K. Erlinghagen) en ook in de

godsdienstfilosofie nog een zijdelingse rol had gespeeld, nam de filosoof L Wittgenstein het begrip weer op het gebruikend "for his own purposes" (G Hallet) Zonder zich rekenschap af te leggen van de geschiedenis die het woord inmiddels had afgelegd, laat hij het de rol vervullen het sociale wezen van verschillende taalspelen te omschrijven Taal is een door regels gestructureerde menselijke activiteit D w z : " das Sprechen der Sprache (ist) Teil einer Tätigkeit, oder eine Lebensform" (Philosophische Untersuchungen, par 23)
Wij wijzen er hier allereerst op dat, waar, hoe en door wie het begrip hierboven ook wordt gebruikt, het overal eenzelfde functie vervult: een globale samenhang te construeren tussen maatschappelijke institutionalisering en individueel handelen Wij sluiten ons bij deze traditie aan In de tweede plaats merken we de verschillende wijze op waarop het begrip inhoud heeft verkregen: vanuit de cultuurfilosofie (Schleiermacher), de ethiek (Wundt), de antropologie (Spranger), de taalfilosofie (Wittgenstein) Het begrip is blijkbaar in staat evenver te reiken als het woord 'burgerlijk We constateren dit feit en beperken ons in het vervolg tot een gebruik van het begrip levensvorm "for our own purposes"

*Leven*svorm': want ook het burgerlijke heeft als grondstof het biologische substraat dat ten grondslag ligt aan alle leven, ook aan het menselijke. Maar - aldus Norbert Elias, die dat moet constateren na een omvattende cultuurhistorische studie - : "Der Mensch ist ein aussenordentlich modellierbares und variabeles Wesen" (33) Daarom ook: levens*vorm*' Burgerlijkheid is zo het resultaat van een historisch proces waarin mensen actief hebben ingegrepen in het (samen)leven, maar zij is tegelijk de gegeven structuur die zij voor zich vinden wanneer ze geboren worden; vastgelegd in economische, politieke en sociale instituties, in denkschema s, ervaringspatronen en taalstructuren, die slechts ontkend kunnen worden op straffe van sociale excommunicatie (34)

Onder burgerlijkheid willen we nu voortaan die levensvorm verstaan (en hier beginnen we het begrip al wat meer kleur te verlenen), die te beginnen vanaf de 13e eeuw gaandeweg het gezicht van de westeuropese cultuur is gaan bepalen We geven toe: veel is daarmee nog niet gezegd, behalve dan dat we het burgerlijke historisch en geografisch hebben gelocaliseerd Dat is ook weer niet niets. Maar met een inhoudelijke invulling van het burgerlijke wachten we nog tot we, behalve van burgerlijkheid als levensvorm', ook van de burger als menstype gesproken hebben (35)

1 3 De burger als menstype

De tweede conclusie die we naar aanleiding van onze schets van het gebruik van het woord burgerlijk willen trekken is het feit dat het opvallend veel en snel personaliserend wordt benut Al gauw spreekt men (en dat deden wij ook) over 'de burger als men diens burgerlijkheid bedoelt Burgerlijkheid bezit blijkbaar een gezicht, en roept een gestalte op (36) We zien iemand voor ons, of het nu de 19e eeuwse gewetenloze groot-industrieel is, de man in de fantasieloze gekleede jas, met hoge hoed en paraplu of de 18e eeuwse regent, met gepoe-

derde pruik, in frak en kuitbroek (37) Dit kan een viertal redenen hebben Ten eerste kan het - even onschuldig als legitiem - een stijlmiddel vormen, gebruikt ter afwisseling van het betoog, de abstractiegraad wat verlagend (38) In de tweede plaats kan het een moedwillige constructie zijn om woede, dan wel eerbied een duidelijk object te verlenen Men slaat liever een gezicht, dan dat men scheldt op een begrip. En al vecht men tegen windmolens, met blijft ze voor ridders aanzien In de derde plaats (en dit bedoelen wij als wij in het volgende over de burger als menstype gaan spreken): het kan een perspectiefwisseling zijn, toegepast op hetzelfde fenomeen, op methodische gronden, ingegeven door en steunend op een sociologie die individu en maatschappij niet als twee afzonderlijk te beschouwen eenheden beziet, maar als twee verschillende perspectieven op dezelfde mens (39) Zo verschijnt bij een voortdurende wisseling van blikrichting een maatschappelijk patroon van onderling samenhangende verschijnselen ("Interdependenzgeflecht") voor ogen, dat zich in het historisch proces voortdurend wijzigt (40) We kunnen - en we volgen hier Norbert Elias - pas goed een beeld van de samenleving, als wij dat wat wij voor ogen hebben beschouwen als momentopname in het dialectisch proces van wederzijdse beïnvloeding van individu en maatschappij M.a w : *de burger schept de burgerlijkheid; het burgerlijke vormt de burger*. Het menstype schept de levensvorm; de levensvorm brengt het menstype voort (41) Er is echter nog een vierde reden waarom men al gauw personaliserend van 'de burger' gaat spreken Misschien is het de burger zelf wel, als gestalte, als persoon, die zich aan ons opdringt, zich zó poneert dat wij er niet meer onder uit kunnen. Wie weet is het kenmerkend voor *deze* levensvorm, dat er zich een individueel en onafhankelijk subject in opwerpt, ja misschien is het al 'burgerlijk' om een menstype te willen onderscheiden (42) We moeten ervoor oppassen dat wat we te bewijzen hebben, niet al bij voorbaat onze vooronderstelling is Zo spreekt Elias van de 'homo clausus', de individuele mens als schepper van zijn wereld, die vaak kritiekloos tot uitgangspunt van sociologisch onderzoek wordt gemaakt, zodat het netwerk van vervlechtingen waarin dit individu maatschappelijk gevangen zit uit het zicht verdwijnt Hij suggereert dat er aan deze voorstelling een mens-ideaal ten grondslag ligt, dat als methodisch 'a priori' geprojecteerd wordt op het scherm van de cultuurgeschiedenis waarvan het zelf een product is. Het zou wel eens een burgerlijke zelfoverschatting kunnen zijn de burgerlijkheid als universele categorie en de burger als menstype van alle tijden te willen zien (43) Wij willen daarentegen beide slechts beschouwen tegen de achtergrond van hun historische en maatschappelijke context Want is de griekse 'polites' niet een andere dan de romeinse civis'? En wat hebben deze beiden weer gemeen met de moderne europese burger van de Nieuwe Tijd? En wat heeft hier een 16e eeuws stadsburger gemeen met een 18e eeuws regent, en die op zijn beurt weer met een 19e eeuws groot-industriëel? En hoeveel stemmen een nederlands en een duits burger overeen? Evenveel als een duits academisch 'Bildungsbürger' en een duits neringdoend kleinburger?

1 4 Een ideaaltypische beschrijving

Wie burger zegt moet vragen: wie? waar? wanneer? Maar desondanks pretendeert het gebruik van het woord burger een zekere algemeenheid: het geeft een zekere karakteristiek van de west-europese geschiedenis over een tijdvak van een aantal eeuwen Zo zijn wij hier geïnteresseerd in het duitse, laat 19e/ begin 20e eeuwse Bildungsbürgertum , maar we willen tegelijk nagaan wat deze klasse in dit land en dit tijdvak tot Bürgertum' heeft gestempeld Dat lijkt een onmogelijke opgave Met S Strasser moeten we zeggen: " het type burger smelt in het proces van de geschiedenis" (44), en we kunnen daar nog aan toevoegen dat het zich daar ook niet uit laat losweken Maar dezelfde Strasser gaat desondanks "op zoek naar iets dat *alle* vormen van de specifiek burgerlijke houding bepaalt" (45) Zijn oplossing van hetzelfde probleem als waar wij ons hier voor geplaatst zien, geeft een goede toegang tot beantwoording van onze vragen Hij gaat nl bij Max Weber te rade en wil zijn beschrijving van de burgerlijkheid de methodische status van ideaaltype verlenen Wij willen hem daarin volgen (46)

Een ideaaltype aldus Weber, "wird gewonnen durch einseitige *Steigerung eines* oder *einiger* Gesichtspunkte und durch Zusammenschluss einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen *Einzel*erscheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen *Gedanken*bilde " (47) We maken hierbij de volgende aantekeningen Weber legt in zijn werk alle nadruk op het onderscheid tussen denken en theorie enerzijds en de empirie van geschiedenis en maatschappij anderzijds dat men bij de bestudering van cultuurverschijnselen in acht moet nemen Men moet zich hoeden voor het naturalistische vooroordeel (48), als zouden wetenschappelijke begrippen regelrecht de aanduiding zijn van empirische fenomenen en theorieën het directe resultaat zijn van een deductie uit de verschijnselen Al bergen geschiedenis en maatschappij dan ook samenhang in zich, het zijn *mensen* die er met hun denken ordening in aanbrengen, zin en betekenis aan verlenen, telkens vanuit andere gezichtspunten al naar gelang hun interesses Zij worden daarbij geholpen door de sociale wetenschappen (zoals elke wetenschap "denkende Ordnung der empirischen Wirklichkeit" (49)) die hen de theorie leveren

Weber, zelf zo n wetenschapper vraagt nu naar de logische structuur en status van het begrippenarsenaal waarvan de sociale wetenschappen gebruik maken Wat is bijvoorbeeld de theoretische status van een begrip als 'kapitalisme ? Wel, antwoordt hij het is een ideaaltypische constructie die door de onderzoeker geschapen wordt om bepaalde samenhangen in de cultuur aan het licht te brengen Een coherent Gedankenbild , waarmee men de eigensoortigheid van tal van economische processen "pragmatisch veranschaulichen und verständlich machen" kan (50) Een ideaalbeeld als grensgeval gebruikt om er de werkelijkheid aan te meten en mee te vergelijken, zodat belangrijke bestanddelen uit haar empirie a h w oplichten (51) Dit ideaaltype ("einem in sich widerspruchslosen Kosmos gedachter Zusammenhänge", zegt Weber (52)) zal in werkelijkheid nooit als zodanig kunnen worden teruggevonden Het is een utopie (53) Het wordt als een trans-

parant raster op de empirie gelegd en brengt zo aan het licht of en in hoeverre er *werkelijk* sprake is van de samenhangen die in het ideaaltype alleen maar *gedacht* zijn Het werkelijkheidsgehalte zit in de functie en niet in de inhoud ervan Is er op deze manier geen enkele congruentie te vinden tussen empirie en ideaaltype, dan weet men dat de veronderstelde samenhangen verzinsels zijn; is er wél sprake van overeenkomst dan heeft het ideaaltype zijn dienst vervuld: de verschijnselen kunnen nu dichtbij of verder weg van het ideale grensgeval gesitueerd worden, en ten opzichte van elkaar in een verhelderende theorie een plaats ontvangen Het ideaaltype vervult op deze manier zowel een heuristische als ook een uitbeeldende functie: we ontdekken immers van te voren niet vermoede samenhangen en kunnen nu beter een historisch en maatschappelijk fenomeen in kaart brengen Vaak zullen we dan aan één zo'n ideaaltype niet genoeg hebben, en er meer moeten construeren om andere, maar evenzeer betekenisvolle aspecten van een bepaald verschijnsel aan het licht te brengen

Deze korte aanduidingen zijn hopelijk voldoende om duidelijk te maken wat we bedoelen als we spreken van een ideaaltypische beschrijving van de burgerlijkheid

- De 'burger' en zijn 'burgerlijkheid zijn een *gedachtenconstructie* die we ontwerpen vanuit onze specifieke interesse in bepaalde fundamentele samenhangen nl de wijze waarop men het leven vorm geeft en het mens-zijn typeert - van onze moderne westerse cultuur Zij staat in dienst van ons 'vooroordeel' omtrent Bonhoeffer's 'historische horizon'
  Zij is *samengesteld* uit een hoeveelheid voorhanden empirisch-historisch materiaal, afkomstig uit literatuur-onderzoek, waarvan de keuze om bepaalde elementen meer of minder, en andere in het geheel niet te benadrukken, voortkomt uit bovengenoemde interesse
- Deze elementen zijn *geordend* in een zo logisch mogelijke samenhang die gebaseerd is op de verwachting dat het denken en handelen van mensen een zekere consistentie vertonen.
- Het ideaaltype wordt zo als *middel* gebruikt om na te gaan of en in hoeverre de moderne cultuurgeschiedenis van het westen met het woord 'burgerlijk' te omschrijven valt, met als uiteindelijk doel de historische horizon van Dietrich Bonhoeffer ermee in kaart te brengen

Wat staat ons nu te doen? Het geraamte staat inmiddels ('levensvorm', menstype') en ook op de juiste plaats (West-Europa, Nieuwe Tijd), maar mist nog vlees en bloed Dat zal nu moeten veranderen Het beeld van de burger dat wij van plan zijn te schetsen, blijft natuurlijk wat bleek en bloedeloos, want algemeen Maar hoe meer we de omtrekken tekenen van de wijze waarop hij in het Duitsland van de 19e en 20e eeuw in de academische klasse gestalte heeft aangenomen, des te meer kleur zal het vertonen We volgen hiertoe de volgende weg:

Allereerst willen we nog wat meer stilstaan bij het woord burgerlijk' zelf, in de hoop dat wij daaraan voor een meer inhoudelijke beschrijving het een en ander ontlenen kunnen

Vervolgens richten we onze aandacht op de geboorte van de moderne burger, in de overtuiging dat deze contrasterende tekening, tegen de achtergrond van een zo wezenlijk andere als de feodale van de middeleeuwen, duidelijk de karakteristieken van de burgerlijke levensvorm zal doen uitkomen

Wij blijven dan de weg van de burger in de geschiedenis vervolgen als we komen te spreken over (de idee van) de burgerlijke samenleving en de positie van de burgerlijke klassen daarin De burgerlijke levensvorm wordt blijkbaar dan zo algemeen dat zich er een hele samenleving door laat kenmerken maar ook weer niet zo algemeen dat iedereen zomaar op de naam burger aanspraak maken kan

De daarop volgende paragraaf probeert een schets van de burgerlijke levenshouding te geven, door achtereenvolgens de wijze waarop de burger met z n psyche omgaat; de manier waarop hij zijn leven beschouwt; en zijn houding ten opzichte van het christelijk geloof kort weer te geven

Daarna wenden we ons weer tot de geschiedenis, door de burgerlijkheid in de 19e eeuw te volgen: niet voor niets spreekt men, de tijd na het midden van die eeuw aanduidend, van het burgerlijk tijdvak' Is het dan niet vreemd dat men aan het einde van diezelfde eeuw de *crisis* van de burgerlijke cultuur meent waar te nemen?

De ruim gekozen gezichtshoek verkleint zich dan als we de blik wenden tot het duitse Bildungsbürgertum Gaandeweg naderen we dan het punt waar Dietrich Bonhoeffer in beeld verschijnt Maar we willen niet eerder met hem en zijn burgerlijkheid kennis maken, dan nadat we - bij wijze van excurs - aandacht hebben besteed aan Thomas Mann en diens burgerlijkheid bij uitstek representatief voor het duitse Bildungsbürgertum van de eerste helft van deze eeuw

HOOFDSTUK 2 DE BURGER IN BEELD

2 1 Het woord 'burger

"Diejenigen die den Begriff des 'Bürgers' erfanden waren selbst keine 'Bürger' " - tot deze paradox ziet Nolte zich genoodzaakt als hij de stadscultuur van het oude Griekenland, waar de wortels van ons begrip 'burgerlijk liggen, wil beschrijven (1) 'Politai' noemden de stadsaristocraten zich - als grootgrondbezitters en strijders slechts een minderheid vormend van de bevolking van de 'polis' - , en grensden zich daarmee af van hen die wij nu eerder burger' zouden noemen: ambachtslieden en handwerkers, de banausoi' die maar weinig achting genoten (2). Alleen zij die hun handen vrij hadden, slaven het werk lieten doen en leefden van grondrente, mochten zich 'burger van de 'polis' noemen: op basis van een verzekerd economisch bestaan konden zij vrijelijk deelnemen aan het politieke leven (3) Het economische proces zelf was van dat laatste uitgesloten: dat hoorde thuis in de privé-sfeer ('idia), en speelde zich af binnen het bereik van de 'oikos' onder gezag van de heer des huizes, de 'oiko-despotes Onder zijn heerschappij voltrekt zich de reproductie van het leven, de slavenarbeid zowel als de vrouwendienst, geboorte alsook dood Het noodzakelijke en het vergankelijke blijft in de privé-sfeer Maar het eigenlijke leven, dat wat al deze moeiten waard maakt, is de politiek: dat wat vrije burgers gemeenschappelijk (koine') hebben, wat zich niet binnen de muren van de 'oikos maar op de agora' afspeelt, waar zij als gelijken (homoioi) elkaar ontmoeten terwille van het stadsbelang, en waar de besten ('aristoiai) tenslotte hun eer behalen (4)

De verbinding tussen de publieke en de privé-sfeer bestaat er dus slechts via het personele Deelname aan het politieke leven was het privilege van een economisch zelfstandige minderheid De autonomie van de burger rustte hier in de autarkie van de oikodespotes' (5). De polisburgerij vormde een herenklasse tegenover de rechteloze massa van vrouwen, boeren, slaven en soldaten. Desondanks werd 'burgerlijk' gelijkgesteld aan 'menselijk' En was daar niet reden toe? "Nur in ihren Reihen konnte ein persönlich gestaltetes und frei in der Polis wurzelendes Menschentum gedeihen " (6)

Met de heerschappij neemt Rome tegelijk het woord burger' van de Grieken over De 'polites' wordt civis Romanus , maar behoudt de wezenlijke kenmerken van zijn voorganger Nog steeds is de heer des huizes (pater familias'), als economisch zelfstandige, autonoom rechtspersoon binnen de 'civitas' Hij alleen is eigen baas (homo sui juris') en heer over allen die zich in zijn machtsbereik bevinden: de 'clientes' en 'plebei', horigen en rechteloos volk (7) Wel vindt er nu een verbreding plaats van burgerrechten van polis' naar staat. Vanaf 212 na Chr (vastgelegd in de Constitutio Antoniana) omvatte het burgerrecht alle vrije inwoners van het Romeinse Rijk, en zij allen mochten zich 'civis Romanus noemen (8) Het probleem dat hier ontstaat: het tegelijkertijd vrij burger én onderdaan ('subjectus') zijn, zal tot in de moderne staat toe onopgelost blijven

De uitsluitend politieke lading van het woord 'burger ondervindt een wezenlijke uitbreiding in de europese middeleeuwen Hier

ontstaat dan letterlijk onze burger Het woord gaat terug tot in de 4e eeuw en heeft een germaanse wortel Bisschop Ulfila bracht het woord onze taalkring binnen, toen hij de bijbel in het Gotisch vertaalde Hij koos het woord Baurgs (Borgs) voor het griekse polis en voor de 'polites het afgeleide 'Baurgia : burger De etymologie van het woord baurg of Burg' gaat terug op ver-bergen, zodat het woord burger een zich bergende, een geborgene betekent (9) Een burg , volksburcht, was in de middeleeuwen immers de versterkte, beveiligde woonplaats waarbinnen in tijden van nood de omwonenden een toevlucht konden vinden Er ontstonden langzamerhand handelsnederzettingen bij, en de europese stad was geboren (10) 'Burgensis schijnt oorspronkelijk elke mannelijke inwoner ervan genoemd te zijn, voorvader van: de Bürger , bourgeois , 'burgher of 'burgess , borghese (11) En in tegenstelling tot hun griekse of romeinse naamgenoten betrof het hier ambachtslieden en kooplui, die in de stad hun economisch centrum vonden Van nu af aan was de sfeer van de arbeid niet meer inferieur aan het burgerlijke, maar er onlosmakelijk in opgenomen (12) En binnen de poorten van de stad kon men vervolgens ook rekenen op (niet alleen economische) vrijheid, recht en bescherming

Stadsbewoner = burger Deze gelijkstelling hield echter niet lang stand Want al gauw ontstond er onderscheid tussen 'burgers', 'gasten (bevoorrechte vreemdelingen), en ingezetenen' of 'inwonenden : zij die politiek geen deel hadden aan het stadsbestuur maar wel waren onderworpen aan het stadsrecht Burger werd men (zoal niet door geboorte dan toch) door het betalen van inschrijvingsgelden en belastingen (13) Dat J Huizinga tenslotte onder burgerlijk wil verstaan: "al wat tot het stedelijk leven behoort" (14) duidt echter aan dat burger en stad sindsdien onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn Maar anders dan in de Oudheid en Romeinse tijd betekent de accentverlegging in de functie van de stad ook een verschuiving in de betekenis van het woord burger Nu de steden in het opkomend kapitalisme, behalve bescherming en recht bieden, vooral centrum van handel zijn, krijgt het woord 'burger' behalve politieke steeds meer economische connotaties (15) Nog sterker treedt dit aan de dag wanneer, als resultaat van de monopolisering van de politieke macht door, en concentratie ervan in de moderne staat, de vrije stadsburger niet meer dan onderdaan is De politieke betekenis van het woord bourgeois - oorspronkelijk rechtstitel voor de vrije, gepriviligeerde burger - slinkt, en wordt overgenomen door het woord citoyen : de burger als staatsburger De ene burger draagt nu twee gezichten: die van de bourgeois (de burger als econoom) en die van de citoyen (de burger als politicus) (16)

Op die laatste titel (citoyen) kan de burger, aanvankelijk onderdaan van een absolute staat, nog weinig trots zijn Onderdanigheid is geen burgerdeugd Het woord 'citoyen wordt dan ook nog maar weinig gebruikt, totdat Rousseau de burger wakker schudt, en hem wijst op de politieke lading van het woord: de volgende fase in de emancipatie van de burgerij En met Rousseau klaagt Diderot dat de franse steden vol burgers zitten maar dat er zich slechts weinig citoyens onder bevinden (17) Zo banen beiden etymologisch de weg tot de franse revolutie van 1789, ten gevolge waarvan elk lid van de natie zich voortaan vrij en gelijk staatsburger mocht noemen, net

als zijn oude griekse naamgenoot uit de polis

Zouden we de lotgevallen van het woord 'burger' nog verder vervolgen tot in de 19e en 20e eeuw toe, dan zouden we geen wezenlijke nieuwe betekenisvelden meer op het spoor komen (18) Zodat wij een tweetal conclusies mogen trekken: het begrip 'burgerlijk is onlosmakelijk verbonden met de stedelijke cultuur (en dat al sinds de oudheid) (a); het bezit naast een sociale, ook een politieke en een economische betekenis (en dat laatste alleen sinds de middeleeuwen) (b)

2.2. De moderne burger

De burger en de burgerlijke samenleving enerzijds, de middeleeuwer en de feodale orde anderzijds: zij kunnen beschouwd worden als twee tegenover elkaar staande menstypen en levensvormen. Toch ontstonden de eersten in de schoot van de laatsten. De middeleeuwse steden vormden de kiemcel, het opkomend geld- en handelskapitalisme de voedingsbodem En wat nu precies de bevruchtende oorzaken zijn geweest is moeilijk te achterhalen, in elk geval niet op één noemer te brengen. Het feit doet zich voor dat vanaf ongeveer de 13e eeuw vanuit noord-italiaanse steden als Florence en Milaan zich gaandeweg elementen van een nieuwe maatschappijordening gaan verspreiden over heel West- en Noord-Europa (19). Het belang van de handel neemt toe, en daarmee de rol van het kapitaal Er wordt voor de markt geproduceerd en niet meer naar behoefte. Het net van handelsbetrekkingen wordt steeds wijder, het produktieaanbod neemt toe en wordt steeds gemengder Het geld wordt eerste economische categorie, zoals voordien de grond; de stad wordt levenscentrum tegenover het land; wetenschap en techniek gaan het winnen van de theologie; de burger (koopman, bankier, ambachtsman, geleerde) gaat het gezicht van de samenleving bepalen, meer dan de adel en de geestelijkheid De moderne burger treedt de geschiedenis binnen "Soviel ich sehe", schrijft Werner Sombart, "tritt uns der 'Bürger in seine Vollendung zuerst entgegen in Florenz um die Wende des 14 Jahrhunderts: während des Trecento ist er geboren " (20)

We zullen de meest wezenlijke veranderingen die zich hebben voltrokken in deze overgang van de feodale naar de burgerlijke samenleving kort proberen te schetsen We beginnen dan met ons te realiseren dat de feodale orde volgens hiërarchische beginselen was gestructureerd Een pyramide met adel en geestelijkheid aan de top en horige boeren aan de basis De betrekkingen tussen de mensen onderling worden omvat door een metafysische orde - als natuurlijk ervaren - die zowel de sociale, alsook de economische en politieke verhoudingen betreft. Het individu vindt vanaf zijn geboorte een vaste plaats in een netwerk van asymmetrische verhoudingen (21). Iedereen is er afhankelijk De horige boer is als dagloner procucent van economische waarde, als lijfeigene politiek onderdaan, als arme voorwerp van religieuze plichten, terwijl zijn persoon-zijn samenvalt met het geheel van deze betrekkingen Voor de top van de pyramide geldt hetzelfde, alleen dan omgekeerd (22)

De burger breekt deze verhoudingen open. Er ontstaat een heel ander patroon van menselijke betrekkingen Het meest in het oog springt de *verzelfstandiging van het economische*, de bevrijding van

de sfeer van de reproductie van elke sociale, politieke of religieuze binding (23) Op de markt (hoe anders dan de agora !) laat de burger alle natuurlijke banden van geboorte en afkomst achter zich, en wordt onderdeel van een net van menselijke betrekkingen dat berust op zijn homo economicus'-zijn, en daarop alleen Hij is er bezitter, producent of verkoper van waren, en wordt gedwongen te abstraheren van de andere aspecten van zijn mens-zijn, omdat zij niet te gelde kunnen worden gemaakt (24) Een drietal gevolgen van deze ontwikkeling willen we noemen Allereerst vindt er een *liberalisering* van de menselijke betrekkingen plaats De stadslucht die de burger inademt, maakt vrij: vrij van de gebondenheid aan de grond want nu aangewezen op eigen vaardigheid en kapitaal; vrij van gebondenheid aan een heer, want nu op voet van gelijkheid de stedelijke samenleving doelbewust vormgevend Ook de burger vindt economische macht tegenover zich; maar dan niet als natuurlijk gegeven, doch potentiëel te betwisten als formeel gelijkwaardige concurrent Ook de burger moest een eed zweren; echter niet als daad van onderwerping, maar als gelijkberechtigde in eigen belang Tussen vrije burgers heersen, zo kunnen we met Strasser concluderen, idealiter symmetrische relaties (25) Vervolgens: een *individualisering* van de menselijke betrekkingen De oude banden van stam, familie en gezin verbrokkelen naarmate het economische verzelfstandigt en gaat domineren De eenheid van leven valt uiteen in verschillende, onderling heterogene gebieden, waartussen het individu zelf voortaan een samenhang zal moeten scheppen De enkele mens wordt het integratiepunt waarin alle levenssferen (de politiek de economie, het sociale) samenkomen (26) Geen wonder dat de renaissance-mens behalve de trots op zijn autonomie ook de wanhoop aan zijn eenzaamheid kent Het is zwemmen of verdrinken (27) De moderne burger levert zo een paradoxale gestalte op Enerzijds kan men een mens vol zelfvertrouwen en ondernemingslust waarnemen, met een sterke drang tot zelfstandigheid en vrijheid (P Smits doet dat (28)), terwijl men anderzijds met Dieter en Karin Claessens diens grondhouding als "Lebensangst" moet kenmerken: het gevoel van een voortdurende bedreiging, zonder de beschutting van een (al is het ook feodale) orde (29) Tenslotte: een *rationalisering* van de menselijke betrekkingen In de economie vooral maar daar niet alleen Het economische handelen behoeft geen legitimatie meer in de religie of in de politiek, maar vormt een structuur met een geheel eigen logica gericht op de zelfhandhaving van de burger als economisch subject Die is alleen mogelijk als de uitkomst van zijn ruilhandelingen gunstig voor hem uitvalt: hij moet winst maken Al zijn denk- en daadkracht spant de burger daarvoor in Op zichzelf is dat niet iets specifiek burgerlijks (30) Maar het bijzondere van het door de burger gedragen westerse kapitalisme is tegelijk het kenmerkende voor de burgerlijke rationaliteit: de ontdekking (en de uitbuiting van die ontdekking) dat een voortdurend herhaalde winst op den duur rendabeler is dan het eenmalig en gewelddadig binnenhalen van een opzienbarende buit Zijn winststreven heet: rentabiliteit (31) Zijn rationaliteit berust op de inschatting die gemaakt wordt van de reacties die de eigen handelingen teweeg brengen bij anderen, die net zo berekenend te werk gaan Kansberekening wint het van geweldspolitiek, boekhouding van avontuur De burger bezint zich, eer hij begint In de economie vooral maar daar niet alleen Max Weber heeft de aan-

dacht gevestigd op het rationaliseringsproces dat de westerse cultuur tot in haar verste uithoeken heeft doortrokken: de 'onttovering van de wereld in wetenschap, kunst, architectuur, recht en religie (32) De burger is een redelijk denkend mens

2 3 De burgerlijke samenleving

Vlak voor de franse revolutie verschijnt het strijdschrift van Abbé Sieysès: "Qu est ce que le tiers état?" De *derde* stand: tot nu toe had de burgerij tegenover adel en geestelijkheid niets eigens kunnen inbrengen om zich te onderscheiden Haar zelfverstaan berustte in de eerste plaats op de ontkenning van het feodale systeem. Sieysès wil daar verandering in brengen Zijn pamflet zet met drie vraag-en-antwoorden in: '1 Wat is de derde stand? - Alles! 2 Wat is zij tot nu toe geweest? - Niets! 3. Wat verlangt zij? - Iets te worden!' (33) De revolutie van 1789 maakt ernst met deze aanspraak Niet enkel economisch, maar ook politiek is de burgerlijke klasse zo toonaangevend geworden dat men zelfs van een 'burgerlijke maatschappij gaat spreken Voor het eerst gebezigd door A Ferguson (1767) en A Smith (1776) wordt deze aanduiding enkele tientallen jaren later opgenomen door G.W F. Hegel, die haar - als 'bürgerliche Gesellschaft' - een essentiële rol laat spelen in zijn maatschappijtheorie (34) De emancipatie van de burger schijnt voltooid te zijn De stadsburger is staatsburger geworden en zijn geloofsbelijdenis is voorgoed zwart op wit gesteld in de 'Déclaration des droits de l'homme et du citoyen' (1789) Maar in hoeverre beschreef de inhoud daarvan werkelijkheid en in hoeverre bevatte hij wensdromen? We beperken ons hier tot een typische beschrijving van de idee die aan de burgerlijke samenleving ten grondslag ligt

Hoofdkenmerk daarvan is de scheiding van de sociale, politieke en economische levensgebieden en de wijze waarop deze scheiding gestalte krijgt in de onderlinge afgrenzing van de publieke en de privé-sfeer Jürgen Habermas, die in zijn studie over de categorie 'Offentlichkeit' in de burgerlijke samenleving uitvoerig hierover komt te spreken, wijst erop dat hier, anders dan in de antieke en middeleeuwse cultuur, de sfeer van de economie niet meer aan de 'oikos' gebonden is maar aan de markt (35) Dit brengt met zich mee, dat het economisch handelen, en in het bijzonder het scheppen van voorwaarden voor het ruilverkeer, een zaak van algemene interesse is geworden en niet meer van huishoudelijke aard. De economie - die weliswaar privé-zaak blijft - wordt zo politiek relevant: men moet overleggen, afspraken maken, en gezamenlijk de belangen van de burgers behartigen wanneer (eerst het hof en later) de staat hun bewegingsruimte wil beknotten door zich teveel met het economisch handelen te bemoeien Zo doet de burger toch aan politiek: door van de politieke macht te eisen dat zij een a-politieke ruimte schept en in stand houdt, waarbinnen hij zich vrij kan ontplooien Tegenover de staat constitueert zich zo langzamerhand de burgerlijke maatschappij: zaak van algemeen belang. En de burger bespreekt dat laatste behalve op de beurs, ook in clubs, koffiehuizen en pers In deze tussenruimte tussen staat en maatschappij wordt zo de basis gelegd voor wat later 'parlement' zal heten. De "zum Publikum versammelte Privatleute" ontwikkelen een uniek medium om zich met elkaar te onderhouden:

"das öffentliche Räsonnement" het open, ongedwongen gesprek, waarbij men elkaars redelijke en zedelijke argumenten volop de ruimte geeft in het bepalen van het algemeen belang (lees: de randvoorwaarden voor het ruilverkeer) (36)

Habermas benadrukt echter dat deze omgangsvorm zijn oorsprong niet enkel kan vinden in economische interesse "Das Selbstverständnis des öffentlichen Räsonnements ist spezifisch von solchen privaten Erfahrungen geleitet, die aus der publikumsbezogenen Subjektivität der kleinfamilialen Intimsphäre stammen " (37) Men is niet enkel vriendelijk en voorkomend omdat dat de credietwaardigheid zou verhogen; men is het ook omdat men het ingeoefend heeft in het gezin: oefenplaats van menselijkheid Daar waar de economie geen toegang heeft Want in de burgerlijke levensvorm is de sfeer van gezin streng gescheiden van die van de arbeid (38) Weliswaar behoren beide tot de privé-sfeer maar zoals de maatschappij staatsvrij is, zo is het gezin markt-vrij Gezin en economie staan zo tegenover elkaar als privé-privé-sfeer tegenover publieke privéfeer De burger als economisch subject is slechts de halve burger; in het gezin vindt hij de andere kant van zijn identiteit Hier is hij alleen mens , terwijl hij daar autonoom warenbezitter en -producent is In dit "Bereich der reinen Menschlichkeit" kan hij zelfstandig zijn subjectiviteit ontwikkelen (39) Zo ontstaat er in de 18e eeuw naast de politieke economie ook de psychologie. Naast het kasboek houdt de burger een dagboek bij Deze privatisering van het leven valt goed waar te nemen in de ontwikkeling van de woning-architectuur De grote ruimten waarin voordien verwanten en personeel zich bij elkaar en door elkaar heen ophielden, maken plaats voor kleinere vertrekken "Schauen wir in das Innere unserer Wohnungen", zo neemt W H. Riehl in het midden van de vorige eeuw waar "so findet sich s dass das Familienzimmer', der gemeinsame Aufenthalt für Mann und Weib und Kinder und Gesinde, immer kleiner geworden oder ganz verschwunden ist Dagegen werden die besondern Zimmer für einzelne Familienglieder immer zahlreicher und eigentümlicher ausgestattet Die Vereinsamung des Familengliedes selbst im Innern des Hauses gilt für vornehm." (40) In deze binnenwereld schrijft de burger zijn brieven: afdrukken van zijn ziel in ik-vorm geschreven, neerslag van zijn subjectivering (41) En zij worden gelezen ook: want de enkeling wil zijn innerlijkheid spiegelen aan die van anderen, zichzelf bij hen ontdekken Hij weet dat dat kan: zijn huwelijk en gezin leren hem hoe subjectiviteit en socialiteit op elkaar zijn aangelegd Het huwelijk is op liefde gebouwd, en niet op winstberekening; vrijwillig aangegaan, zonder de druk van de markt Zo garandeert het gezin de ruimte voor de alzijdige ontplooiing van de persoonlijkheid, die in de prestatie en specialisatiedwang van de economie gevaar loopt. Hier zijn mensen er vóór, en niet tegen elkaar. En al is er in de pedagogie sprake van autoriteit: zij is er op uit het individu door middel van een zorgvuldige socialisatie opgewassen te laten zijn tegen de toekomstige druk van de samenleving: niet ten koste van, maar ten dienste aan de ontplooiing Voor de burger is zo het gezin de plek waarbinnen zich vanuit de intimiteit de ervaring van humaniteit kan ontwikkelen (42)

" vanuit" schreven we want deze ervaring mag niet aan de grenzen van het gezin ophouden Naast de woonkamer ligt in de bur-

gerwoning de salon. De scheiding tussen intimiteit en publiciteit ligt niet tussen binnen- en buitenmuur, maar vindt plaats onder hetzelfde dak. En het één is hier streng op het andere betrokken. Om opnieuw W.H. Riehl aan het woord te laten: "Der Salon dient aber auch nich dem 'Hause' sondern der 'Gesellschaft', und diese Gesellschaft des Salons ist weitentfernt, gleichbedeutend zu sein mit dem engen, festgeschlossenen Kreis der Freunde des Hauses." (43) De uit de intieme sfeer stammende subjectiviteit wordt in de salon voorwerp van openlijk gesprek, innerlijkheid wordt niet alleen beperkt tot intimi. De gastheer of (wat het meestal was) gastvrouw nodigt breed uit om gezamenlijk 'cultuur' te beoefenen. Er wordt gemusiceerd, er worden brieven voorgelezen, een nieuwe literaire vorm, de roman ontstaat. Kortom: "Hier werden die klassenspezifischen, neuartigen Hochgefühle der bürgerlichen Kultur eingeübt - die *Lust ein Bürger zu sein*." (44) Hier leert de burger 'ik' zeggen. Habermas spreekt van een "literarische Öffentlichkeit", die steeds ruimere cirkels om zich heen trekt, vanuit de salon naar de leeszaal, het theater en de concertzaal: aan de grenzen van de privé-sfeer, zowel op de beurs als in het koffiehuis, scheppen de burgers zo een platform voor het ongedwongen gesprek, dat tenslotte het oefenterrein is gaan vormen voor de burgerlijke politiek (45). De willekeurige en absolute macht van de vorst wordt nu op haar redelijkheid getoetst, in plaats van mokkend gehoorzaamd. 'Veritas non auctoritas facit legem', sprak Th. Hobbes. Een staat die dan tenslotte volgens redelijke (d.w.z.: het argument en niet de dwang beslist) en algemene (d.w.z.: zonder aanziens des persoons, met alleen de 'mens' en niet de klasse voor ogen) criteria geordend is, mag dan met recht een burgerlijke staat heten. Van zo'n staat wil de burger deel uitmaken, omdat hij hem ruimte laat voor zijn sociale en economische autonomie: hij oefent macht uit door macht te begrenzen.

Zo vormt de idee van de burgerlijke samenleving een schijnbaar harmonieuze orde, "einem in sich widerspruchslosen Kosmos gedachter Zusammenhänge" (Max Weber). De burger is er tegelijk 'homme', 'bourgeois', en 'citoyen': sociaal, economisch en politiek in alle opzichten autonoom en mondig. Maar hoe stevig is dit fundament? Hoe identiek is deze identiteit? We kunnen zeggen dat de burgerlijke levensvorm (afgezien nog van zijn werkelijkheid) reeds in zijn idee twee vooronderstellingen aanvaardt, die al zijn harmonie ondermijnen. *Allereerst*: de identificatie van 'bourgeois' en 'citoyen' betekent dat alleen de economisch zelfstandige aanspraak mag maken op politieke mondigheid. Vrouwen, kinderen, loonafhankelijken: zij zijn uitgesloten. Volop burger zijn is zo voorbehouden aan een fractie van de mensheid (46). "Die vielen die nichts haben", aldus een afgevaardigde naar het parlement van Frankfurt (1848), "sind die schlechtesten Wähler. Wenn wir uns auch von jeder Aristokratie trennen können, so doch nicht von der des Verstandes, und der ist in der Regel mit Besitz verbunden." (47) Al was het alleen al omdat kranten alleen door welgestelden betaald konden worden (48)! Alleen hij die niet van een vreemde wil afhankelijk is kan voor zichzelf spreken, en alleen hij die zo voor zichzelf kan spreken weet (is zijn belang niet dat van een ieder: goede voorwaarden voor het economisch verkeer?) wat algemeen belang is (49). Zo betekent

burgerlijk nog lang niet democratisch De knecht werd handwerker, de ambachtsman koopman de koopman patriciër de patriciër rentenier en de rentenier regent Maar de knecht bleef ook knecht - en zo stond tenslotte de heer tegenover het volk als een elite tegenover de massa (50) En de eerste wordt zich pas bewust van zijn democraat-zijn als hij er, ver in de 19e eeuw, toe gedwongen wordt (51) Want hij was het wel Al is de één arbeider en de ander kapitalist, dat hoeft niet zo te blijven Burgerlijke emancipatie betekent (en het liberale blad 'The Nation schreef het nog in 1888) dat de kapitalisten van vandaag de arbeiders van gisteren zijn, en de arbeiders van vandaag de kapitalisten van morgen (51)! Al was het kiesrecht dan nog lang niet algemeen, de toegang tot de markt was dat wel De parlementaire democratie is zo een overwinning van de burgerlijke utopie op de werkelijkheid van de burgerlijke economie

De tweede vooronderstelling: de identificatie van bourgeois en homme impliceert dat humaniteit en socialiteit zich inderdaad kunnen ontplooien in de staats- en marktvrije ruimte van het burgerlijk gezin Maar worden zij in feite door beide (markt en staat) niet ontkend? De banden van gezin naar maatschappij zijn niet te ontkennen: de continuïteit van vader op zoon handhaaft de eigendom; de verhouding man-vrouw blijkt vaak op economische motieven gebouwd, in plaats van op liefde. De echtgenoot is ook de vader, naast intimiteit bergt het gezin ook autoriteit: oefenplaats voor, maar ook afspiegeling van maatschappelijke machtsverhoudingen (52) Bovendien staat de pretentie van alzijdige ontplooiing onder de druk van de maatschappelijke arbeids-deling Een beroep moeten kiezen betekent specialiseren, ver-eenzijdigen Is het zo vreemd dat de vrouw - vrijgesteld van arbeid - het middelpunt vormde van het cultuurleven van de 18e eeuw? Zij was, als gastvrouw in de salons, de hoedster van de burgerlijke cultuur die zich daarbuiten maar met moeite wist te handhaven (53)

Zo verliest de humaniteitsgedachte terrein Aanvankelijk nog politiek instrument in de confrontatie met de staat, dreigt zij gaandeweg te worden opgesloten in de intimiteit die overschiet buiten de directe druk van de economie Kunst wordt een vrijplaats en het gezin een vesting Handhaving van de eigendomsorde van de één kan ten koste gaan van de menselijkheid van de ander, en omgekeerd betekent de vrije persoonlijkheidsvorming van de één een ingreep in de vrijheid van de ander Economisch liberalisme en sociaal humanisme: de burger heeft een Januskop (54)

2 4 Burgerlijke klassen

De burgerlijke maatschappij is de principiële opheffing van de standenmaatschappij Potentieel en formeel bezit ieder er gelijke kansen Maar zoals gezegd: de idee bleef idee En het gat tussen utopie en realiteit, dat aanvankelijk nog gedicht leek te kunnen worden met een optimistische geschiedenisfilosofie, viel op den duur niet meer te ontkennen De opheffing van de standenmaatschappij schiep een nieuwe ongelijkheid: die van de klassenmaatschappij (55)

Het klasse-begrip aldus Max Weber, veronderstelt een economisch systeem van formeel-vrije arbeid, dat eerst door het moderne westerse kapitalisme is geïntroduceerd (56) Binnen dit ene systeem

nemen mensen blijkbaar verschillende posities in: burgerlijke economie en sociologie ontmoeten elkaar in dit ene begrip: klasse Is er binnen de burgerlijke samenleving sprake van een (of meer) burgerlijke klasse(n)? En zo ja, wat zijn dan de kenmerken ervan?

Karl Marx heeft de interne tegenspraken van de burgerlijke maatschappij blootgelegd en in zijn analyse een belangrijke plaats aan het begrip 'klasse' toegekend Bij het eerste hoofdstuk van het Communistisch Manifest (1848) tekent Friedrich Engels aan: "Unter Bourgeoisie wird die Klasse der modernen Kapitalisten verstanden, die Besitzer der gesellschaftlichen Produktionsmittel sind und Lohnarbeiter ausnutzen Unter Proletariat die Klasse der modernen Lohnarbeiter, die, da sie keine eigenen Produktionsmittel besitzen, darauf angewiesen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, um leben zu können " (57) De hele samenleving wordt door deze klassedichotomie, waaraan een economisch belangenconflict ten grondslag ligt, gekenmerkt De arbeider produceert in zijn arbeid meer waarde dan hij betaald krijgt, en de bezitter van de productiemiddelen kan zich deze surplus-productie toeëigenen als winst De hele maatschappij wordt zo opgedeeld in twee vijandelijke kampen, het gemonopoliseerde kapitaal (de beul) enerzijds, de arbeidersmassa's (de slachtoffers) anderzijds De klassenstrijd zou zo ook sociale en ideologische afmetingen krijgen, parallel aan de economische M a w.: subjectief geconditioneerd worden door het objectieve En dat bleek nu in de 19e eeuw steeds minder het geval. Marx heeft zich in zijn theorie daar op in willen stellen, maar is daar niet meer in geslaagd: midden in dit zoeken breekt zijn werk af. In zijn 'Theorien über dem Mehrwert' (1858) verwoordt hij en daarmee verwijdert hij zich van het Communistisch Manifest - het inzicht dat de middenklasse niet, zoals verwacht, vermalen wordt tussen proletariaat en bourgeoisie, maar dat zij integendeel nog in omvang zal groeien, terwijl de arbeidersklasse relatief zal inkrimpen "Dies ist in der Tat der Gang der Bourgeoisgesellschaft", moet hij nu concluderen (58) Dit overeenkomstig de waarneming die Friedrich Engels in 1858 aan Marx doorgaf, dat het engelse proletariaat hoe langer hoe burgerlijker aan het worden was, zodat Engeland naast een verburgerlijkte aristocratie en de bourgeoisie zelf, straks ook nog een verburgerlijkte arbeidersklasse zou gaan bezitten (59). Dat Marx het klasse-begrip op een nogal losse en soms weinig consequente wijze gebruikt (60), pleit in dit opzicht eerder voor dan tegen hem Blijkbaar liet hij zich meer door de empirie in de rede vallen dan vele van zijn navolgers (61) Maar hoe men het ook bekijkt, Marx klassenanalyse laat ons door haar economistisch karakter wat verweesd achter. Zij blijkt niet in staat de onderlinge verhouding van economische, sociale en ideologische factoren in kaart te brengen Blijkbaar kan ook de arbeider burgerlijk zijn, zoals de burger kan proletariseren Wij wenden ons opnieuw tot Max Weber

Want met zijn klassenanalyse komen we voor ons doel verder. Zijn begrip van klasse is principieel pluralistisch van aard en kan daardoor dichter bij de empirie functioneren. Evenals Marx situeert ook Weber klassen binnen de economische orde. " Besitz' und 'Besitzlosigkeit' sind daher die Grundkategorien aller Klassenlagen " (62) Maar hij verstaat dan onder 'klassen': "groepen die binnen een gegeven economische orde overeenkomstige levenskansen hebben

die voortvloeien uit verschillen in beschikking over goederen, of 'Leistungsqualifikationen " (63) Al denkt ook Weber in termen van productieverhoudingen, hij laat niet de meerwaardetheorie de sociologie bepalen, maar de klassen differentiëren aan de hand van de verschillende beloningen die aan een economische positie verbonden zijn Weber legt het accent op de maatschappelijke distributie-mechanismen en komt zo tot een meervoud van klassen, onderverdeeld naar de mate van negatieve of positieve bevoorrechting Het begrip 'sociale klasse' gebruikt Weber dan om een cluster van klassen aan te duiden, die door onderlinge mobiliteitsprocessen (huwelijk, sociale contacten) te onderscheiden maatschappelijke eenheden vormen. Van sociale klassen mag men verwachten dat zij een gemeenschappelijke levensstijl zullen herbergen, en een bepaald klassenbewustzijn zullen ontwikkelen. Weber onderscheidt zo een viertal sociale klassen: de arbeidersklasse, het kleinburgerdom, de bezitsloze intelligentsia en "die Klasse der Besitzenden und durch Bildung Privilegierten" (64) Het zal duidelijk worden dat wij Dietrich Bonhoeffer wat zijn afkomst betreft in deze laatste sociale klasse zullen mogen situeren

Keren we nu terug naar de vraag die we aan het begin van deze paragraaf gesteld hebben We hebben gezien dat de idee van de burgerlijke samenleving niet in staat is gebleken zich algemeen te realiseren, maar dat zij integendeel tendeert naar klassenongelijkheid. Wanneer we nu de twee hoofdkenmerken die Weber aan een sociale klasse toekent (een gelijke mate van maatschappelijke bevoorrechting en op grond hiervan een zekere gemeenschappelijkheid in levensstijl) voor ogen houden dan kunnen we die klassen burgerlijk noemen, die in hun maatschappelijke positie en in hun levensstijl min of meer de burgerlijke levensvorm, zoals wij die hier schetsen, belichamen of op zijn minst zich daarop oriënteren Aanvankelijk duidelijk te omlijnen in handwerkers, kooplieden en geleerden in de laat-middeleeuwse cultuur, verbreedt deze levensvorm zich in de loop van de geschiedenis van het moderne westen, totdat zij tenslotte oriëntatiepunt geworden lijkt van al die klassen die zich tussen boerenstand en adel enerzijds (maar ook die zijn verburgerlijkt) en loonafhankelijke arbeiders anderzijds (en ook zij zijn verburgerlijkt) bestaansgrond hebben verworven (65) Burgerlijke klassen zijn dus niet alleen de klassen die in het bezit zijn van de productiemiddelen Ook zij die, zoals de Bonhoeffers die tot het 'Bildungsbürgertum behoorden, aan dit bezit geen deel hadden maakten er deel van uit (66)

2 5 De burgerlijke levenshouding

2 5 1 Een wankel evenwicht (psychologie van de burger)

Als Norbert Elias in zijn 'Uber den Prozess der Zivilisation' de veranderingen die zich hebben voorgedaan in de gedragspatronen en de psychische structuur van de west-europese mens vanaf de middeleeuwen wil beschrijven, roept hij het beeld op van een oude landweg in een eenvoudige nog weinig gedifferentiëerde samenleving in vergelijking tot een drukke hoofdweg in een moderne grote stad In het eerste geval (laten we maar even aan de weg van Jeruzalem naar

Jericho denken) is het verkeer doorgaans gering en is het grootste gevaar dat een mens kan overkomen dat hij overvallen wordt. Elias concludeert dat het leven op de wegen van zo'n maatschappij voortdurende bereidheid vereist te vechten, en de hartstochten ter verdediging van lijf en goed te mobiliseren. Het verkeer in een moderne stad verlangt echter een heel andere vormgeving van het psychisch apparaat. Het gevaar van een overval is relatief gering, daarentegen moet de wandelaar of fietser goed uitkijken dat hij niet overreden wordt. Om dit te voorkomen wordt van hem (zoals ook van de automobilist) verwacht dat hij zich aan de verkeersregels houdt. "Eine beständige Selbsüberwachung, eine höchst differenzierte Selbstregelung des Verhaltens ist notwendig, damit der Einzelne sich durch dieses Gewühl hindurchzusteuern vermag " (67) Het grootste gevaar vormt hier iemand die zijn zelfcontrole verliest en zijn hartstochten de vrije loop laat.

Met dit beeld probeert Elias te illustreren hoe de burgerlijke mens met zijn psyche omgaat (in een voortdurende houding van zelfcontrole, op verschillende situaties berekend, verfijnde reactiepatronen ontwikkelend) en hoe deze houding samenhangt met de complexiteit van de moderne maatschappij In zijn eigen woorden: "Mit der Differenzierung des gesellschaftlichen Gewebes wird auch die soziogene, psychische Selbstkontrollapparatur differenzierter, allseitiger und stabiler." (68) Elias wijst er op dat de ontbinding van de feodale orde het einde betekent van de vaste hiërarchische sociale bindingen. De maatschappelijke mobiliteit neemt toe, en mensen van verschillende sociale herkomst komen in een nieuwe, directe verhouding tot elkaar te staan. De dwang tot zelfbeheersing neemt toe met de afhankelijkheid van het onbekende gedrag van onbekende anderen (69). De effecten van het individuele handelen moeten voortaan worden overzien en van te voren berekend, hetgeen de bereidheid vereist af te zien van directe vormen van lustbevrediging ('Triebverzicht'). De maatschappelijke standaard, waaraan de enkeling aanvankelijk eerst van buitenaf door uiterlijke dwang werd aangepast, reproduceert zich tenslotte min of meer vanzelfsprekend als zelfdwang, die ook dan actief is, wanneer het individu het bewust niet wenst (70). Het 'Uber-Ich , zoals dat door Freud als een psychische instantie in het individu van rond de eeuwwisseling werd gelocaliseerd, blijkt zo sociogeen van oorsprong te zijn (71). En, schrijft Elias, het is vooral het gezin waar deze maatschappelijk noodzakelijke zelfcontrole wordt ingeoefend (72).

De gevaren die de mens in de feodale tijd bedreigden, zijn als zodanig niet meer aanwezig Het burgerlijk leven van alledag is relatief vrij van uiterlijk geweld nu het gesprek de dwang vervangen heeft "Das Leben wird in gewissen Sinne gefahrloser, aber auch affekt- und lustloser", noteert Elias (73) Alle extreme uitingen van lust en onlust worden geweerd omdat zij de veiligheid en de stabiliteit van de burgerlijke psyche, maar ook die van de maatschappelijke orde bedreigen (74). "Die sichtige Mitte ist der sicherste Lebensweg": sinds Leonardo da Vinci's grootvader het voor het eerst uitsprak is het het parool van elke burger geworden (75). Hij is een man van het midden, en vreest de wisselvalligheden in het leven bijna even sterk als de christen de hel (76) Hij leeft niet meer, zoals de middeleeuwer, in een wereld van grote tegen-

stellingen tussen God en duivel, rijkdom en armoede, leven en dood maar behoort tot een wereld waar de extremen zich op een of andere wijze met elkaar verzoend hebben Hij wikt en weegt en ziet vooruit En daarmee onttrekt de burger zich aan de geheimzinnige macht van het onbekende en weert hij zich tegen het irrationele en onbeheersbare in het leven Hij weet zich te beperken: hij is geen avonturier Hij weet wat hij wil, en wat hij in het leven bereikt heeft, heeft *hij* bereikt (77) De extremen blijven weliswaar, maar worden eerder ontkend dan onder ogen gezien Liefde, leven, dood: in het leven van de burger - aldus Ernst Bloch - een "Katalog des Ausgelassenen" (78) Extase hartstocht, eros: zij bedreigen het wankele evenwicht als representanten van de chaos De burger beheerst óf beperkt zich (79) Hij is vrij, maar zijn vrijheid maakt hem tegelijk onzeker; hij is enkeling, maar op de bodem van zijn autonome subjectiviteit loert de eenzaamheid; hij is een redelijk denkend mens, maar kan daarmee lang niet alles vatten "Het veiligheidsideaal beheerst zijn leven", schrijft S J Popma, "Waar het bereikt is, gluurt de zelfvoldaanheid om de hoek, waar de veiligheid ontbreekt de angst " (80)

Van buiten wordt de burger bedreigd: in de oorlog van allen tegen allen die economie heet Of hij schept zich veiligheid door de bedreiging van het andere in de invloedssfeer van het eigene op te nemen: hij verslaat de concurrent; óf hij schermt zich tegen de bedreiging af door zich in de luwte van zijn innerlijkheid terug te trekken Economische expansie en sociaal isolement zijn twee vormen van burgerlijke zelfverdediging En in al zijn paradoxaliteit viel deze veiligheidsdwang bij uitstek rond de eeuwwisseling waar te nemen, toen tegenover het pluche van het burgerlijk interieur ("De veiligheid van de volle beslotenheid", schrijft Jan Romein onder een foto van zo n woonkamer (81)) het harde staal van het industrieel imperialisme hoogtij vierde

Maar ook van binnen wordt de burger bedreigd. De extremen die hij in zijn leefwereld wil uitbannen duiken in zijn psyche weer op: " der Kriegsschauplatz wird zugleich in gewissen Sinne nach innen verlegt " (82) De affecten, die de burger heeft leren beheersen enerzijds, en de verinnerlijkte maatschappelijke zelfcontrole anderzijds, Es en Uber-Ich , zij dreigen zijn moeizaam opgebouwd evenwicht tussen zich in te vermalen (83) Op twee manieren kan de burger wanneer hem de spanningen te veel worden reageren Allereerst door de innerlijke repressie krampachtig te handhaven, met als uiterste grens de neurose Want in plaats voor dat laatste terug te deinzen, omhelst hij haar heroïsch - als het niet anders kan "Und es waren die schlechtesten nicht, die zur Rettung dieser bürgerlichen Moral lieber Psychosen und Neurosen in Kauf nehmen wollten als die innere bürgerliche Ordnung anzutasten oder zu deren Einsturz beizutragen" schrijft Maurer, die burger' hier als eretitel beschouwt (84) Vervolgens: de burger kan nog een uitweg kiezen, een vluchtweg, door één van de (al dan niet geheime) ontsnappingsmogelijkheden uit de beknellende orde te benutten Zij staan hem toe het onburgerlijke te genieten, zonder het burgerlijke af te zweren (85). Maurer noemt een aantal onschuldig ogende ventielen voor een te hoge burgerlijke druk: het studentenleven, de romantische sentimentaliteit (86); maar hij zou evengoed - en wat minder

onschuldig - de prostitutie kunnen noemen, de onburgerlijke keerzijde van de preutse sexuele moraal van de burger (87). En nog gevaarlijker lijkt ons tenslotte de ontwikkeling (en de geschiedenis heeft haar bevestigd) dat de romantische sentimentaliteit, die in het lied bezingt wat haar in het burgerlijk veilige midden is ontzegd - de 'oorlog' en de 'verte' - , met de droom geen genoegen meer wil nemen, maar werkelijkheid wil worden. Aan het einde van het burgerlijk tijdvak begint de eerste wereldoorlog.

2.5.2. '... Ik, temidden van mijn wereld ...' (filosofie van de burger)

Ook al is niet elke burger een filosoof, hij denkt wel. En voorzover de filosofie "ihre Zeit in Gedanken erfasst" (Hegel), kan zij ook burgerlijk denken. We proberen wat lijnen van deze (wat Groethuysen noemt) "nach einheitlichen Grundmotiven bestimmte Weltauffassung" die de burger in zich draagt, uit te tekenen (88).

Allereerst: *de burger is een zelfstandig man.* Dat de mens van huis uit een niet-autonoom wezen is laat zich gemakkelijk vaststellen als we zien hoe hij ter wereld komt: als kind. Maar als de burger zich al herinnert dat hij dat ooit geweest is: hij is het nu niet meer en wil dat ook niet zijn. 'Autonomie' is een sleutelwoord in zijn levensbeschouwing. Economisch onafhankelijk, en als dat niet lukt, minstens baas in eigen huis. Zo wil hij niet alleen leven, maar ook denken: onafhankelijk van welke autoriteit dan ook. En als hij nog gelooft, dan is dat geloof er terwille van hem. De wereld is een cirkel met de burger als middelpunt. "... ich gönne einem jeden seine lange oder kurze Ahnenreihe, weil ich sie gar nicht brauchen kann, da ich viel mehr trachte mit mir selbst mein eigener Ahnherr zu werden", schrijft W.H. Riehl met - zoals hijzelf zegt - "echten Bürgerstolz" (89). Al doet de burger misschien aan traditie, ook zij is er terwille van hem. Want de burger schept zijn eigen wereld. Hij moet er immers voor werken? De rust van een gezeten burger is dan ook bedrieglijk. Op zijn positie kan hij pas trots zijn als hij haar 'verdiend' heeft. De burgerlijke autonomie lijkt op een zwemmer die - schijnbaar met gemak en ontspannen - onder water alle kracht moet bijzetten om zijn hoofd boven water te houden. 'Ik werk, dus ik besta' zo luidt de antropologie van de burger. Arbeid en identiteit horen er onlosmakelijk bijeen. Elke burger schept zijn eigen schepping en is zijn eigen aanvang. Soms blijft hij daar bescheiden bij, meestal niet. Dan wordt hij slachtoffer van de 'libido dominandi' die hijzelf - man van het midden - zo had verfoeid bij de rijke feodale adel (90). Dan stelt de autonomie van de één grenzen aan die van een ander. Dan ontstaat er de 'Herrschaftsanthropologie' die J.B. Metz zo kenmerkend acht voor de Nieuwe Tijd: "Er ist, indem er unterwirft." (91) Subjectiviteit streeft dan naar souvereiniteit, de burger toont zijn nachtzijde.

Autonomie rust in individuele vrijheid. *De burger is een vrij man.* Wat verstaat hij daaronder? "Freiheit und damit Menschlichkeit heisst nur dann in Beziehungen zu andere Personen zu treten, wenn man es will." - tot deze omschrijving komt C.B. McPherson (92). De vrije markt, de vrije politieke keuze, de vrije huwelijkskeuze - het burgerlijk vrijheidsbegrip regelt de onderlinge menselijke be-

trekkingen door ze *niet* te regelen; door de grenzen aan te geven waarbinnen de autonome burger zich kan ontplooien, zonder daarbij de ontplooiing van een ander in de weg te staan Voorwaarde is dan - om een beeld van G H ter Schegget over te nemen - dat de touwen waar de grazende geiten aan vastzitten zo dienen te worden vastgepriemd, dat de grenscirkels elkaar niet overlappen Maar wat als de lengte van de touwen verschilt (93)? Dat is een zaak van individuele inspanning, vindt de burger Zijn vrijheid is de vrijheid van de één om onder de brug, en de vrijheid van de ander om in een villa te slapen (Anatole France) Hij heeft hierbij niet voorzien dat de vrijheid van de één wel eens ten koste zou kunnen gaan van die van de ander, ja zelfs diens onvrijheid (we denken hier aan hele werelddelen) nodig heeft om zijn eigen vrijheid te kunnen handhaven Hier stuiten we op de grenzen van het burgerlijk vrijheids-begrip, dat uitsluitend de grenzen van de individuele vrijheid wil omschrijven De broederschap van de revolutie wordt in de weg gestaan omdat haar vrijheid en 'gelijkheid' elkaar niet verdragen (94)

De burger is een redelijk denkend mens Hij verwacht van de wereld dezelfde inzichtelijkheid als die waarmee hij zijn eigen denken en handelen wil reguleren Zekerheid - hij heeft haar nodig om niet in zijn vrijheid ten onder te gaan Wat voor zijn economie geldt, geldt ook voor zijn filosofie: hij moet de gevolgen van zijn handelen overzien Het enige hulpmiddel dat hij voor de opbouw van zijn overzichtelijk wereldbeeld tot zijn beschikking heeft, is zijn denken, de enige toets zijn ervaring Zo probeert de burger als rationalist en empirist het onbekende bekend en het onbeheersbare beheersbaar te maken Kennis is macht, het parool van Francis Bacon is het zijne Maar niet de obsessie van de macht, maar het gevoel van bedreiging is het, wat aan zijn kennisdrang ten grondslag ligt Wetenschap is een vrucht van burgerlijke voorzichtigheid, meer dan van machtswellust De vijandschap ten opzichte van de natuur komt voort uit onzekerheid, de agressie uit argwaan tegenover een ons ten diepst verrassend-vreemde werkelijkheid (95) Want zoals de burger zichzelf genoeg is, zo is zijn wereldbeeld dat ook Oók dit legitimeert zichzelf, fundeert zichzelf (96) Dat wil nog niet zeggen dat alle open plekken er uit verdwenen zijn De dood bijvoorbeeld blijft ook voor de burger een donker gat Maar hij komt er mee klaar, niet door er een oplossing voor gevonden te hebben maar door er geen probleem in te zien "Das Leben genügt sich selbst", zegt de burger (97) Hij kan ook best zonder zekerheid in de laatste vragen leven, als hij zich maar mag warmen aan zijn eigen vuur

Tenslotte: *de burger is een zedelijk denkend mens* Hij is spaarzaam, vlijtig, nuchter, welgevoeglijk, stipt, ordelievend, zindelijk, ingetogen, gedisciplineerd en betrouwbaar Men zou van deze deugden kunnen zeggen dat het slechts deugdelijkheden zijn die zijn economie hem voorschrijft (98) - maar zijn ze daarom van minder zedelijk gewicht (99)? Ook al ontleent de burger haar aan zichzelf en is zij zichzelf genoeg: hij héέft moraal (100) Is hij nu ethisch gesproken een egoïst? Uit op winst, ook in de zede? Dat stond vast voor de Rooms-Katholieke kerk, toen zij geconfronteerd werd met de emancipatie van de franse burgerij De burger gold voor haar als een hebzuchtig individu, die alleen

aan zijn eigen belang denkt, alle normen daaraan onderwerpt en het genot van het ogenblik verkiest boven de eeuwigheid (101). Groethuysen neemt het dan terecht voor de burger op. Want diens arbeid, zo schrijft hij, dient niet in eerste instantie hemzelf, maar de zijnen. Hij werkt niet voor zijn actuele genot, maar voor hun toekomst. En als hij de eerzucht en de ambitie kent, dan is het om het bestaan van de zijnen over de grenzen van zijn eigen dood heen veilig te stellen. De burger - hij is gezinshoofd - is een verantwoordelijk en plichtsbewust man, en hij houdt aan zijn vergaarde bezit geen slecht geweten over: het is de opgehoopte toekomst voor zijn kinderen. De opgeheven vinger van de kerk kreeg op deze burger geen vat: hij deed wat goed was in zijn ogen (102). Al is hij bedacht op zijn voordeel, hij is dat voor anderen. Als utilist is hij altuïst. Zijn berekend egoïsme is zelfopoffering. En dat niet alleen in de economie. Want terwijl daar de ethiek aan de grenzen van het gezin zou kunnen ophouden, trekt de politiek - uit op het algemene belang - de grenzen van de moraal wijder. Daar is de burger, terwille van zijn eigen concrete en bijzondere vrijheid, uit op de algemene handhaving van formele regels. De burger abstraheert er (zoals hij dat ook in de wetenschap doet): de ander is er niet in de eerste plaats heer of onderdaan, vriend of vreemdeling, christen of heiden, maar: mens (103). En of de burger daar nu aan toevoegt: 'van nature', of: 'voor God' doet er weinig toe. Hoe een ieder dit mens-zijn in wil richten en verstaan is zijn zaak, als hij er maar ruimte voor krijgt; over de inhoud van de sociaal-politieke moraal laat de burger zich niet uit, tenzij en voorzover de algemene orde zelf in het geding is. Hoe formeel deze ethiek ook uit mag vallen, zij is er niet minder ethiek om, en dat wereldwijd, waar men maar 'mens' kan zeggen.

De plichtsethiek van Immanuel Kant laat zich bij uitstek als vrucht van de burgerlijke levenshouding lezen (104). De algemene zedenwet wordt bij hem zozeer inhoud van het persoonlijk geweten, dat slechts dat handelen noodzakelijk en algemeen geldig is waarvan men tegelijk zou kunnen willen verlangen dat het een algemene wet zou worden (105). Maar is zijn ethiek werkelijk zo formeel als zij oogt? De kern van de burgerlijke humaniteitscultuur, gekoesterd in de kwetsbare sfeer van gezin en 'cultuur', ligt ten grondslag aan, en wordt geponeerd als a priori van de categorische imperatief: "Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftiges Wesen, *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloss als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden." (106) Hier loopt formele, algemene redelijkheid over in inhoudelijke, bijzondere zedelijkheid. Of hinkt hier, in dit "nicht bloss" - "zugleich" toch weer een burger op twee gedachten?

Hoe het ook zij, de burgerlijke cultuur heeft in elk geval meer dan alleen maar economisch 'deugdelijkheden' (Strasser) aan de moraal toegevoegd. Daar waar de mens "an sich selbst einen absoluten Wert hat" (zo Kant (107)) gedijen ook andere waarden die met evenveel recht 'burgerlijk' mogen heten: nuance, schroom, pieteit, respect, ingetogenheid, kuisheid, edelmoedigheid - om er

met C Rijnsdorp maar een paar te noemen (108) Waarden die hun oorspronkelijke voedingsbodem in het burgerlijk gezin hebben, waar de onderlinge betrekkingen niet direct door maatschappelijke machtsverhoudingen worden bepaald, waar men niet slechts functie maar doel kan zijn "Die Entfaltung und das Glück des anderen wird in dieser Einheit gewollt ( ) Die bürgerliche Familie führt insofern nicht nur zur bürgerlichen Autorität, sondern *zur Ahnung eines besseren menschlichen Zustandes* (curs fdl) " (109) De ethiek van Kant - waarvan volgens Walter Benjamin geldt: "wo von Humanität die Rede ist, da soll die Enge der Bürgerstube nicht vergessen werden, in die die Aufklärung ihren Schein warf " (110) - is niet aan de grenzen van het gezin blijven staan Al kwam zij in de economie nauwelijks aan bod, en in de politiek weinig, zij is toch volkenrechtelijk vastgelegd: in de mensenrechten wereldwijd (111) Dat ze met voeten getreden worden komt niet op rekening van henzelf en hun oorsprong

2 5 3 God, voor het niet-zeker-weten (theologie van de burger)

Niet alleen in een schets van de burgerlijke levenshouding, ook in het leven van de burger zelf komt de godsdienst achteraan Het liefst zou hij helemaal zonder willen, het leven in eigen hand willen houden Want wat hij heeft en is, heeft hij immers aan zichzelf te danken? En dat wat zich aan gene zijde van zijn bestaan afspeelt verschijnt voor hetzelfde forum als de economie en filosofie: dat van zijn eigen rede "Das Leben stellt einen in sich geschlossenen Zusammenhang dar, ohne das es eigentlich noch Erklärungen bedürfte die über seine eigenen klar erkannten Grundbedingungen hinausführten " (112) De burger lijkt daarmee op de groninger boer na zijn schepping, die tegen God zegt: Ga van mijn land af! Hij maakt God zowel dak- als werkeloos Voor de middeleeuwer nog tastbaar aanwezig in de dingen zelf, verschuift Hij in het leven van de burger naar de achtergrond Van een onmiddellijk gegeven subject wordt Hij voorwerp van denken; in plaats van het symbool treedt het woord; in plaats van de rite de reflectie; in plaats van de kerkleer de geloofsuitspraak (113) De burger rationaliseert ook zijn religie

Maar er zijn grenzen aan de autonomie Al is het midden het domein van de burger, het begin en het einde vallen buiten zijn greep De weerloosheid ligt voortdurend op de loer En zo kan de burger de religie soms best gebruiken, als hij beveiliging zoekt tegen de overmacht van wat buiten hem om gaat, maar hem tot in zijn binnenste raakt (114) Maar in de burgerlijke geloofsleer blijven dan de omtrekken vaag en de grenzen vloeiend: het te felle licht van de ratio ontmaskert ook het eigen onvermogen

De burgerlijke dogmatiek bevat om te beginnen het leerstuk van het hiernamaals als eeuwige garantie van de eigen individuele subjectiviteit Al wil de burger tijdens zijn leven zelf vader zijn, na zijn einde wordt hij weer kind in het Vaderhuis met vele woningen En is God, als de burger in zijn vaderschap te kort schiet, niet zelf ook de garantie van zijn moraal dat het slechte gestraft en het goede beloond moet worden? Het hiernamaals van de burger bevat

een hemel en een hel. Vervolgens: hij gelooft ook het leerstuk van de schepping. Al is dan de burger zijn eigen aanvang, door te zeggen dat God die zelf heeft gewild, kan hij haar dubbelop rechtvaardigen. Vooral toen de burger nog niet helemaal zeker van zichzelf was, en nog wat ontheemd temidden van de feodale wereld stond, kon hij dit steuntje in de rug van gene zijde best gebruiken. Zijn Schepper was tegelijk zijn Verkiezer. Totdat God overbodig was geworden en de vreemdeling en bijwoner van het begin de gezeten burger is geworden, die het geloof tot de illusie van zijn kinderjaren verklaart (115).. Maar tot zolang heeft hij God niet enkel graag voor en achter zich, maar ook om zich heen. Volgens K.H. Miskotte stuiten we hier op het eigenlijke, ja het enige dogma van de burgerlijke christen: dat van de Voorzienigheid (116). De burger behoeft een garant voor zijn orde en een troost voor het onberekenbare lot - hij vindt beide wanneer hij zegt dat alles uit Gods hand komt. En als de burgerlijke geloofsleer er een zondeleer op na houdt, dan zal zij er wat bleek en bloedeloos uit zien. Want al te schrille contrasten zullen er niet in voor komen; een man van het midden reageert nog maar koeltjes op de grote tegenstellingen van de christelijke traditie (117). Hij is geen engel, maar ook geen beest, zijn wereld is hemel noch hel, maar een beetje van allebei.

De burger individualiseert de religie. Hij is de moederschoot der kerk ontgroeid en staat alleen en onbeschut in zijn geloof. "... das Gefühl einer unerhörten inneren *Vereinsamung des einzelnen Individuums*" (Max Weber) (118) overvalt hem ook religieus. Hij staat alleen tegenover de anderen, maar ook alleen tegenover God. En niemand kan hem helpen: de prediker niet - want hij zal zijn heil zelf moeten verwerven; het sacrament niet - want in zijn onttoverde wereld is geen plaats meer voor magische bemiddeling; de kerk niet - want al kunnen religieuze uitingen gedeeld worden (Schleiermacher), religieuze oorsprongen nooit. De parochiale symbiose, waarin heel het civiele leven tijdens het 'corpus christianum' religieus werd omarmd, is voor hem uiteengevallen. De enige plek waar de verbinding tussen christelijk geloof en dagelijks leven telkens opnieuw gelegd zal kunnen worden, is onder de preekstoel: in de innerlijkheid, onder het beslag van het Woord (119). De ecclesiologie is geen ontwikkeld leerstuk in de burgerlijke dogmatiek, de leer van het Woord Gods wel.

En de christologie? Als zij maar niet teveel op de leest van een twee-naturenleer is geschoeid. Want dat God concreet en eenmalig in de geschiedenis ingrijpt en mens wordt staat de burger, met zijn redelijk en eigenwettelijk begrip van de geschiedenis, tegen. En dat dat omwille van de zonde zou zijn gebeurd, kan de in grijze tinten denkende mens zich helemaal niet voorstellen. Aan lijden en kruis denkt de burger in zijn 'levenspositivisme' (120) liever niet al teveel. Neen, hij spreekt wel graag over Jezus, maar dan over Hem als vreedzaam mens - zoals de burger dat zelf ook is: een autonoom individu, dat zich op voorbeeldige en volmaakte wijze door het leven sloeg. Zo zou de burger zelf ook graag willen zijn. En als hem dat dan niet lukt, kan hij deze Jezus in elk geval nog als opvoedingsideaal aan zijn kinderen ten voorbeeld stellen.

Zoals het christelijk geloof in de burgerlijke levensbeschou-

wing een naar achteren geschoven element is, zo is op haar beurt de eschatologie het sluitstuk in de burgerlijke geloofsleer De burger heeft maar één angst: dat er waarachtig eens iets gebeuren zou en dat deze wereld met al haar ordinantiën zou worden opgeblazen (121) Maar hoe verder de toekomst weg ligt, des te minder greep is er op te krijgen En al beperkt zich de burger liever tot wat voor handen en voor ogen is, zijn blik wil toch verder reiken dan de grenzen van zijn eigen bestaan. Liever dan als Rechter ziet hij God daarom als Voleinder, liever aan het einde van zijn leven dan er midden in. God zelf heeft de fundamenten van zijn bestaan gelegd en mag er dan ook de laatste hand aan leggen, maar het huis zelf wordt steen voor steen door de burger zelf gebouwd " in plaats van het Koninkrijk Gods komt in de prediking de stichting der enkele ziel, in plaats van de toekomst des Heren de veilige rust van het heden, in plaats van de opstanding het rustige sterfbed " (122)

De burger is dus niet bij voorbaat al de atheïst (123) Hij weet soms diep vroom te zijn Maar als hij nog aan God' doet, dan is zijn God een God-voor-het-niet-zeker-weten. Hij wordt getolereerd, voorzover hij de burger niet voor de voeten loopt Hij wordt te hulp geroepen, wanneer de burger de weg niet meer weet Secularisatie is emancipatie van de burger. Maar als de burger aan het eind van zijn latijn is, zingt hij nog graag dat van de kerk

2 6. Het burgerlijk tijdvak en de crisis van de burgerlijke cultuur

Het tijdvak 1890-1914, aldus P J. Bouman, "vormde een hoogtepunt van de burgerlijke cultuur" (124) Dat kunnen we ons voorstellen Industriële revolutie, economische expansie, parlementaire politiek, een zelfbewuste kunst en cultuur: in elke levenssfeer heersten de burgerlijke klassen En midden in de 19e eeuw schreef W H Riehl al: "Unsere ganze Zeit trägt einen bürgerlichen Charakter " (125) Door machtsuitoefening, dat geeft hij er eerlijk bij toe Want - en hier beginnen we al te aarzelen als we spreken over het burgerlijk tijdvak' - wanneer het getal de doorslag zou hebben gegeven, dan zou de tweede helft van de 19e eeuw het 'arbeiderstijdvak hebben moeten heten (126) Bovendien waren ook de boeren de burgers getalsmatig verre de baas (127) De burgerij was een minderheid - maar domineerde daar waar het gelaat van de cultuur wordt bepaald: in de economie, de politiek, de ideologie De burgerlijke wereld was *de* wereld Zij heette dan ook zo: le monde', the society , 'die Gesellschaft (128)

De aarzelingen over het burgerlijk karakter van dit tijdvak nemen toe wanneer we proberen de idee van de burgerlijke samenleving, zoals wij die hebben geschetst, in de werkelijkheid van de 19e eeuw terug te vinden Al duiden de tijdgenoten de dynamiek van de 19e eeuwse handel en industrie, het tempo van de stad, als specifiek burgerlijk aan en terecht - gaan juist deze niet op kosten van de burgerlijke idealen die in de eeuw ervoor nog gekoesterd werden? De autonomie, de vrijheid, het redelijk en zedelijk optimisme van de 18e eeuwer: we vinden ze in de geest van de burger van de daaropvolgende eeuw nauwelijks nog terug De burger is van utopist realist geworden "Het sociale ideaal van de bourgeoi-

sie", aldus Jan Romein over de laat 19e eeuwse burgerij "het bestond niet" (129) Het sociale karakter van de 19e eeuw laat zich met Erich Fromm daarentegen als wedijverig, oppottend, autoritair, agressief individualistisch beschrijven (130) Toont nu pas de burger zijn ware gezicht (131)? Of is hij intussen zo onherkenbaar veranderd dat hij zichzelf niet meer is?

Voor beide conclusies valt wat te zeggen De economie de techniek, de wetenschap - het zijn bij uitstek de terreinen waarop de burger zich thuisvoelt En juist daar vinden de ingrijpende verschuivingen van de 19e eeuw hun oorsprong De industriële revolutie is een burgerlijke revolutie, ongetwijfeld. Maar - zoals de meeste revoluties - één die haar eigen kinderen verslindt "Het is alsof tussen 1850 en 1915 ieder mens vijfhonderd slaven onder zijn bevelen gekregen heeft", schrijft Romein, om er de toegenomen technische capaciteit mee aan te geven (132) Maar kreeg ieder er niet evenveel heren bij? De burger heeft de stijgbeugels opgehouden voor het kapitaal en de techniek, maar werd tenslotte door de bourgeois overreden Dat constateert Maurer met nauwelijks verholen woede en spijt maar, zo kunnen we vragen: de burger was toch van meet af aan 'bourgeois' geweest (133)? Maar wat een verschil!, zou Maurer op zijn beurt weer kunnen antwoorden Wat heeft de kleinwarenproducent nog gemeen met de groot-industrieel? Familiekapitaal met monopoliekapitaal? Privé-onderneming met staatsinterventionisme? De burger nieuwe stijl is een ver familielid van de burger oude stijl, maar zij herkennen elkaar niet al hebben ze dezelfde afkomst (134)
De burger was weliswaar altijd bourgeois', maar wilde ook meer zijn: homme' bijvoorbeeld, en dat tegelijkertijd. 'Mijn zoon, doe met plezier je zaken overdag, maar doe alleen zulke zaken waarbij je 's nachts rustig slapen kunt - deze spreuk sierde de kantoren van de firma Buddenbrooks in Thomas Mann's gelijknamige roman Maar de burger kreeg in de 19e eeuw slapeloze nachten: of omdat hij failliet ging, óf omdat zijn geweten sprak De eeuw van het liberalisme en imperialisme is niet tegelijk die van het humanisme Verzakelijking, concurrentiedwang, specialisatie en loonafhankelijkheid stonden haaks op persoonlijkheidscultuur Maat aller dingen', dat was de mens volgens Sombart voor de burger oude stijl geweest (maar kleurde hier ook het heimwee niet het verleden te rozig?) (135) De 19e eeuw maakt hem tot speelbal van anonieme machten, factor in de winstcalculatie.

En wat liet zij over van de idee van de 'citoyen': mondig staatsburgerschap, verantwoordelijkheid voor en medebeslissingsrecht in de publieke zaak? De raadsheer, de patriciër, de regent - zij waren verleden tijd geworden nu de politiek beheerst werd door het 'Fachmenschentum' (Max Weber) De staat had zich in de idee van de burgerlijke samenleving te beperken tot een minimale regulering aan de grenzen van de burgerlijke privé-sfeer; maar regeren was dagtaak geworden, nu staat en maatschappij in een wederzijdse osmose elkaar steeds meer doordrongen (136) Naar binnen toe moest de staat steeds meer bevoegdheden aan zich trekken om de sociale stabiliteit te kunnen garanderen, en naar buiten toe evenzo om economische invloedssferen (grondstoffenleveranciers en afzetgebieden) uit te breiden en de hieruit ontstane internationale conflicten te

te beslechten (137) Het nationalisme dat oorspronkelijk ten dienste had gestaan van de burgerlijke emancipatie door de machtsaanspraken van de adel te betwisten, groeide uit tot een macht op zichzelf, die met behulp van de burgerlijke techniek haar steeds scherper wordende tanden kon laten zien Tot men elkaar in 1914 op gruwelijke wijze beet

De autonome, vrije, individuele burger was van idee tot hersenschim gereduceerd Autoriteit, dwang, massa - dat zijn eerder de kernwoorden van de 19e eeuw In het tijdvak waarin urbanisering, technificering, burocratisering en uniformisering de menselijke betrekkingen gaan bepalen betekent individualiteit nog slechts eenzaamheid. "De machine heeft alle horizontale en verticale maatschappelijke en familiale bindingen stukgedreund", schrijft Romein in het essay dat de titel De vereenzaming van de mens meekreeg (138) Een sociale koude slaat neer, en wat het ik betreft: dat is "een bijna aandoenlijk, ja zorgwekkend geval" geworden (Thomas Mann) (139) Het gezin, plek waar de autonome subjectiviteit zich moest ontwikkelen, oefenplaats van menselijkheid, schrompelt ineen tot vluchtplaats waar men de buiten opgelopen wonden likt En de proletariër mag nog blij zijn als hij er een gezin op na kan houden (140)! De privé-sfeer verengt zich tot de omtrek van de huiskamer, nu men ook in zijn arbeid meestal geen eigen baas meer is Maar is de burger thuis dan nog veilig? De kringloop van productie en consumptie grijpt steeds dieper in de persoonlijke levenssfeer in en houdt geen halt meer voor de voordeur *Het lukt de burger steeds minder zich als man uit één stuk te betonen*; is hij zakelijk of sentimenteel, man van staal of van het zachte pluche (141)? Wat hij in de ethiek of buitenshuis niet meer klaar kan krijgen, probeert hij op zijn minst nog in de esthetiek van zijn pronkerige huiskamer overeind te houden: de schijn van zijn menselijkheid De 19e eeuw lijkt op de vlucht van het één naar het ander: van werkelijkheidszin naar dromerij, van realisme naar pessimisme, en omgekeerd Net als bij Thomas Buddenbrook bepaalde Adam Smith de zaken, maar las men thuis liever Schopenhauer. Waar kan de burger nog ik zeggen? *Hij leidt een leven in meervoud en valt in stukken uiteen* (142) De 'belle époque' heet ook fin de siècle (143) De burger verloor de grond onder zijn voeten En in het inferno van de eerste wereldoorlog verbrandt hij zijn gezicht

2 7 Het duitse Bildungsbürgertum

Duitsland is het land van boeren en adel, soldaten en beambten - is het ook het land van de burgerij? De duitse burgers zijn "die Zuspätgekommenen", zegt Nietzsche en dat heeft catastrofale gevolgen gehad, voegen anderen er aan toe (144) Het begon veelbelovend in de late middeleeuwen: in de zgn vrije rijkssteden' (waarvan ook Schwäbisch Hall domicilie van de familie Bonhoeffer er één was) ontwikkelde zich een zelfbewuste en trotse traditie van stedelijke cultuur Maar de bloei was meestal van korte duur Handelswegen werden verlegd, en - wat veel dieper ingreep - de 30-jarige oorlog (1618-1648) zorgde voor grote verwoestingen en talloze slachtoffers (de bevolking van Duitsland werd van 20 tot 4 miljoen teruggebracht) die de economische machtsposities en het zelfbewustzijn

van de duitse burgerij volledig knakten. "... und die arme und armselige Zeit nach demselben schuf aus dem stolzen mittelalterlichen Handwerker und Kaufmann - den demütigen deutschen Philister" (145). De politieke emancipatie van de duitste burgerij was in de kiem gesmoord. Duitsland vormde sinds die tijd een bonte lappendeken van kleine onafhankelijke staatjes waarin de adel gemakkelijk zijn machtspositie in handen kon houden. Dat wat het absolutisme in andere landen klaarspeelde - de vorming van een nationale staat - bleef voor Duitsland een hersenschim. Elke grens was een handelsbarrière, elke groothertog een heerser, elk staatje een burocratie en een duur leger te veel. De burger kon plichtsvol beambte, gezagsgetrouw militair, hoogstens bescheiden handwerksman, maar nauwelijks ondernemend kapitalist of ambitieus politicus worden. Zo is het niet toevallig dat de duitser Kant een plichtsethiek en de engelsman Locke het utilisme verdedigde, en dat de fransman Rousseau een verdragstheorie en de duitser Hegel een autoritaire staatsleer ontwierp.

Zoals het - wat de godsdienst betreft - evenmin toeval is dat Calvijn het religieuze gelaat (dat niet alleen: ook het economische (Max Weber)!) van Engeland en Nederland heeft bepaald en Luther dat van Duitsland. Hier treft men een traditionalistisch zich schikken in de gegeven ordeningen tegenover een rusteloze activiteit daar; een staatskerk en een twee-rijkenleer tegenover vrije kerken en de theocratie of een theocratisch aangewende twee-rijkenleer elders; religieuze verinnerlijking tegenover heiliging van het publieke leven. Hoewel men veel te veel zegt wanneer men het lutheranisme verantwoordelijk wil achten voor de relatieve achterstand in de burgerlijke emancipatie, zal men moeilijk de stelling van Georg Lukács geheel kunnen ontkennen, dat het lutherdom "die Unterwerfung unter das Kleinstaatsabsolutismus religiös verklärte und einen geistigen Hintergrund, eine moralische Unterlage für die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rückständigkeit Deutschlands abgab" (146).

Intussen versnelde in het overige Europa de burgerij haar pas. Via een tussenperiode, waarbij de absolute vorsten nog de steun van de burgerij ontvingen in hun gezamenlijke strijd tegen de overige adel, bereikte haar emancipatie een hoogtepunt toen de burgerlijke klassen naast de economische ook de ideologische en politieke machtsposities ingenomen hadden. De 18e eeuw is de eeuw van de Verlichting en de franse revolutie. Ging dit alles nu aan de duitse burger voorbij? De politieke en economische revolutie kon hij voorlopig wel vergeten, maar in die van het denken kon hij volop meedoen - en hij deed dat dan ook: de 18e eeuw is ook de eeuw van Schelling en Schiller, Kant en Goethe. Mag de revolutie in de politiek een franse aangelegenheid zijn geweest en die in de economie een engelse; die in de filosofie en de literatuur is een duitse zaak geworden, die - zo vindt de duitse denker zelf - in kracht niet onderdoet voor die andere twee. Integendeel, zegt Heinrich Heine, zij gaat hen nog te boven. De "zerstörenden, weltzermalmenden Gedanken" van Kant overtreffen de terreur van Robespierre verre. En lach niet, houdt Heine de fransen voor, dit is nog maar een voorproefje: "Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner." (147) Maar Heine's hoop op de burgerlijke revolutie in

Duitsland bleef ongegrond De denker Marx zag hier scherper dan de dichter Met Heine kan ook hij zeggen:"Die Deutschen haben in der Politik *gedacht*, was die andern Völkern *getan* haben Deutschland ist ihr *theoretisches Gewissen* " Maar realistischer dan deze acht hij Duitsland s politieke situatie in vergelijking tot die van het overige Europa een anachronisme, dat door de progressief burgerlijke duitse filosofie alleen maar versluierd wordt "Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historische Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die *ideale Verlänge rung* der deutschen Geschichte." (148) Ook de duitse burger was blijkbaar bij de tijd, maar alleen in zijn denken. Zozeer dat Elias de denkers en dichters van de tweede helft van de 18e eeuw een burgerlijke voorhoede kan noemen, en dat is zelfs nog meer (149)

Omdat de duitse burger niet over de ruimte voor een zelfstandige economische en politieke ontplooiing kon beschikken, zocht en vond hij die in het denken en schrijven. In een kleine sociale laag, die voor het gewone volk een elite vormde, maar waarvoor de aristocratie haar neus ophaalde (zij rook burgerlijk'), ontstond een geheel eigen vorm van sociaal en cultureel bewustzijn Een burgerlijke intelligentsia zonder burgerlijk achterland: "Die schreibende, deutsche Intelligenz schwebt also etwas in der Luft Der Geist und das Buch sind ihre Zuflucht und ihre Domäne, Leistung in Wissenschaft und Kunst ihre Stolz " (150) Al dacht men meer dan men handelde, men presteerde, men kon zich burger voelen Tegenover de oppervlakkigheid van het adellijk ceremoniëel stelde men de verinnerlijking, de diepte van het gevoel, de concentratie in een boek, de 'Bildung van de individuele persoonlijkheid (151)

Maar al had de duitse burger geen deel aan de macht, haar geur kon hij van dichtbij opsnuiven. Hij was denker, maar verdiende zijn brood (al was het niet veel) als beambte. Zo kon hij zich ontplooien in een sfeer van "machtgeschützten Innerlichkeit" (Thomas Mann) (152), als burocratische elite een zuiver burgerlijke traditie ontwikkelen aan de boezem van de aristocratie En hij deed zijn werk nauwgezet: gehoorzaam aan zijn heer, verantwoordelijk tegenover het volk, maar dit alles - zoals Goethe aan het hof van Weimar - om zich daarnaast aan zijn persoonlijke ontplooiing te kunnen wijden Het duitse 'Bildungsbürgertum : een maatschappelijk Neben-Oben (153). Een elite, maar niet heus

> In zijn studie Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips' beschrijft *Hans Weil* zowel historisch als sociologisch de ontwikkeling van de 'Bildungs -idee Hij omschrijft haar als het "Streben nach dem schönen und harmonischen Bilde, nach dem in Schönheit und Harmonie volkommenen Menschenbilde", en ziet het in Duitsland vanaf het einde van de 17e eeuw tot ontwikkeling komen met name via J G Herder en W von Humboldt, door wie het zelfs als cultuurpolitiek ideaal ingang heeft gevonden aan de duitse universiteiten (154)
>
> Als één van de geestelijke determinanten noemt Weil het protestantisme, en in het bijzonder het piëtisme De uit het piëtisme afkomstige predikant Herder beriep zich op Gen 1, 27 (En God schiep de mens naar zijn Beeld') en voorzag het duits-burgerlijke zo van een christelijk fundament Twee accenten onderscheidt Weil in het ene Bildungs'-principe In de

eerste plaats: "Die Bildung als zum Bilde machen", en vervolgens: "die Bildung als Ausbildung vorgegebener Anlagen". Zij sluiten elkaar niet uit, maar laten zich beide terugvinden in de analogie die bij uitstek het beeld van de 'Bildung' is geworden: die van een groeiende en bloeiende plant (155). Tegenover het alles ontledende en vertredende rationalisme stelt de 'Bildung' - vanaf de 18e eeuwse romantiek tot en met de 20e eeuwse levensfilosofie - de organische samenhang, de procesmatige ontwikkeling, de harmonische eenheid der dingen aan het individu ten voorbeeld. En wat spreekt er dan meer tot de verbeelding dan de bloei van een bloem? "Der Duft, der Glanz, der Farbenreichtum, die Abgestimmtheit der Blüte läutert die Sinne des Menschen, zeigt die äusserste sinnliche Fülle in einer geradezu als Offenbarung erscheinenden *Einheit*, in einer Einheit, über die rational nichts ausgesagt werden kann." (156) Het beeld van de bloei drukt enerzijds het natuurlijke, zichzelf ontwikkelende uit, maar vraagt anderzijds ook om de zorg en vormgeving van buitenaf. De tuinman en de te kweken plant, de beeldhouwer en het te scheppen beeld, vinden we zo in de 'Bildung' bijeen.

'Bildung' is gericht op het individu. "Der Gebildete hat direkt nur die eine, gleichsam künstlerische Leistung zu erstreben, nämlich das 'Werde, was du bist', die *Objektivation seiner selbst als figur*, als geformter Individualität, als harmonischer Mikrokosmos." (157) Daar is een enkeling druk genoeg mee. Maar als hij zich ook nog over een maatschappelijk ideaal wil uitlaten (en dat deed von Humboldt) dan bestaat dat - hoe burgerlijk - hierin, dat aan het individu de garanties moeten worden verleend zich ongestoord te kunnen ontplooien. "Kleinräumigkeit" - zo luidde het politieke en maatschappelijke paradigma van de 'Gebildete'. De staat was er ten dienste van de huiskamer (158).

Zoals gezegd: 'Bildung' gaat niet vanzelf. Daar is hulp bij nodig, en die wordt geleverd door 'voor-beelden'. "Das Nennen oder Erwähnen oder die bildhafte Darstellung eines grossen und bedeutenden Menschen soll im Hörer oder Leser das Gefühl für Grösse, Kraft und Schönheit überhaupt wecken und stärken, die Bildung des Menschen soll sich den Vorbildern angleichen." (159) Zo kan opeens Jezus in gezelschap van Goethe terecht komen.

"Die Gebildeten als Elite" - zo noemt Weil het sociologische deel van zijn studie. Al werd men ook nauwelijks als elite beschouwd, men geloofde dat men het was. De 'Gebildeten' als groep achtten zich aan de machtsverhoudingen van de politiek-maatschappelijke rangorde ontheven en opgenomen in een andere, met deze concurrerende, geestelijk-sociale orde. De feitelijke maatschappelijke positie was veelal anders. Maar presenteert zich 'Geist' niet onzichtbaar? Vormt zij zich niet eerst wanneer zij zich onderscheidt van het algemene? Weil spreekt weliswaar behoedzaam, maar desondanks beslist over de 'Bildungs'-elite als geseculariseerde secte. Al deed men het nooit dogmatisch, men hing een geloof aan, al noemde men dit ook 'Stil' of 'Geschmack' (160). Hij ziet dan ook in de

vrijmetselarij en het piëtisme de religieuze voorafschaduwing van de Bildungs -elite: zoals deze was ook zij georganiseerd rondom het 'geheim (161)

Bildung is zo een onvertaalbaar woord Met 'vorming' zit men te dicht in de buurt van vakbekwaamheid terwijl de Gebildete nu juist wars van elke specialisatie is, en met algemene ontwikkeling' denkt men teveel aan feitenkennis terwijl het de Gebildete' te doen is om de integratie van het denken en het voelen in een harmonisch geheel Neen, Bildung is eerder een theologische dan een didactische categorie De eenheid van God wordt erin transparant (162) In de kern van deze uitbouw van burgerlijke humaniteit zetelt zo de religie Goethe s Wilhelm Meister is *het* voor-beeld van de Bildungs -burger "Wir haben nichts als uns selbst!", roept deze uit, aan het begin van zijn Bildungs -weg (163) En daar zal hij het dan, net als elke burger, mee moeten doen Hij heeft zijn eigen geluk onder handen Maar hij wil homme , en geen 'bourgeois zijn: "Der Bürger kann sich Verdienst erwerben und zur höchsten Not seinen Geist ausbilden; seine Persönlichkeit geht aber verloren " En bovendien: wat helpt het hem wanneer hij het beste ijzer fabriceren kan, terwijl zijn eigen innerlijk vol slakken is? Neen, Wilhelm Meister wil een mens worden die niet vraagt wat heb je? , maar wat ben jij? (164) Maar het lukt hem niet: de vlucht uit het burgerlijk bestaan wordt afgelost door die in de kunst Alleen in het theater komt hij tot een harmonische "Ausbildung meiner Natur" (165) Dat is te weinig: het toneel representeert de mens, maar is hem niet; stelt de eenling voor het voetlicht, maar nooit iedereen Maar het is toch niet niets Wanneer het niet in ernst kan, dan toch als spel En kan men ook dat niet serieus spelen? Zoals Goethe het zelf speelde? Met hem kon de duitse Bildungs'-buger "sein Gärtchen zum Paradiese" (166) uit laten groeien, door Goethe wel niet in het theater, dan toch op de boekenplank te hebben Zo trok hij zich terug in zijn innerlijkheid en des te meer naarmate hij politiek en economisch minder te vertellen kreeg Dat eerste bleek na de mislukking van 1848, waar de burger niet voor elkaar kreeg wat Bismarck in 1870 wel lukte: de vorming van een duitse eenheidsstaat Hij werd van bovenaf opgelegd, toen hij van onderen niet bleek te kunnen groeien; de Gebildete ontbrak het sindsdien aan innerlijke binding met zijn staat Het tweede - de economie - werd ook door Bismarck ter hand genomen De industriële revolutie, die even vroeg door Engeland als laat door Duitsland werd ingezet, ontplooide zich na 1870 des te indrukwekkender Waar men in het overige Europa nog langzamerhand aan had mogen wennen overspoelde de duitse burger binnen enkele jaren De motoriek van de geschiedenis werd van de 'Bildungs -burocratie overgenomen door handels- en industriebourgeoisie De bankier en fabrikant gingen bepalen wat cultuur was, en niet meer de denker en de dichter Klassen ontstonden, waar vroeger standen waren De toegenomen sociale en geografische mobiliteit (van hoog naar laag, van stad naar stad) en de mechanisering en massalisering van de cultuur maakten een gesloten levensstijl onmogelijk Eerbiedwaardige oude universiteitssteden bleken nu opeens afgelegen provinciesteden, Heidelberg werd Mannheim en Göttingen Hannover De filosofen legden het af tegen de ingenieurs, en de geschiedenis werd voortaan niet meer ge-

schreven in de studeerkamer, maar geproduceerd in de fabriek - totdat zij tenslotte uit kanonslopen kwam.

Als de 'Gebildete' zich over de drempel van de 20e eeuw heeft kunnen handhaven, dan terwijl zijn historische rol was uitgespeeld (167). Maar zoals de geschiedenis onverwachte gasten heeft (J. Fourastié), zo kent zij ook bewoners die niet van wijken weten.

EXCURS

HOOFDSTUK 3 BIJVOORBEELD THOMAS MANN (1)

"Thomas Mann", aldus Georg Lukács in zijn monografie over deze kunstenaar "ist ein extremer Typus jener Schriftsteller, deren Grösse darin besteht, dass sie 'Spiegel der Welt sind " (2) Welke wereld? Die van Duitsland temidden van Europa in zijn historische wording zijn innerlijke problematiek zijn tragische weg zijn mogelijke toekomstperspectieven. Vanuit welk gezichtspunt? Dat van het duits-burgerlijke, in zijn wijdte en begrenzingen, zijn schuld voor het falen maar ook zijn verantwoordelijkheid voor de utopie

Niet elke schrijver spiegelt zijn wereld. Er zijn ook dromers en zieners scheppers van een tegenwereld en bewoners van de toekomst Maar Thomas Mann wil realist zijn (3) - die de werkelijkheid weliswaar spiegelt, d w z distantie aanbrengt er niet in op- of ondergaat (want hij is kunstenaar), maar dit vanuit een deelhebben aan die werkelijkheid zelf (want hij is burger)

Om dat laatste zal het ons hier voornamelijk te doen zijn: Thomas Mann als burger Of moeten we zeggen: Thomas Mann "auf der Suche nach dem Bürger"? Deze titel geeft Georg Lukács in elke geval mee aan het eerste deel van zijn monografie over de schrijver in wiens werk hij het "vollendete Bild des Bürgerlichen in seiner ganzen Problematik" ziet gerepresenteerd (4) Dat Th Mann's leven en werk zijn betrokken op en doortrokken van de problematiek van de cultuurperiode waaraan hij deel had, is op zich niet opzienbarend te noemen. Te meer niet omdat deze stilist realist geweest is. Maar hij had deel aan en representeerde het duitse 'Bildungsbürgertum en wel het beste deel ervan - en dat is opmerkelijker (5) Dat zegt niet alleen Lukács dat zou ook Thomas Mann zelf graag willen zeggen

Al in 1910 spreekt hij de zin die als maxime voor zijn schrijverschap kan gelden "dass ich nur von mir zu erzählen brauche, um auch der Zeit der Allgemeinheit die Zunge zu lösen " (6) En als hij zich in 1936 in een brief richt tot de filosofische faculteit van de universiteit van Bonn, waarin hij reageert op het bericht dat hij er zich niet langer eredoctor van mag noemen schrijft hij de beroemd geworden zin die hem van meet af aan van Dietrich Bonhoeffer zal onderscheiden: "Ich bin weit eher zum Repräsentanten geboren als zum Märtyrer " (7) Deze bestemming wil hij dan ook in zijn biografie en zijn politieke en literaire werk waarmaken "Wo ich bin, ist die deutsche Kultur" schijnt hij gezegd te hebben toen het 'andere Duitsland voor hem onherkenbaar was geworden en hij uit moest wijken naar de V S. (8). En ook na 1945 is hij zichzelf als vooruitgeschoven post van de duitse cultuur blijven beschouwen (9) Dat wat de cultuur en zijn klasse in het bijzonder, niet meer kan waarmaken beschouwt Thomas Mann als zijn persoonlijke opgave: plaatsbekledend lijdt hij aan de ondergang van de klassieke en romantische cultuur; gaat hij de doodlopende weg van de verdwaalde burger van wanhoops- naar oorlogsstemming; vraagt en zoekt naar overlevingskansen voor de burgerlijke humaniteitsidee Plaatsbekledend: omdat de plek van de burger leeg is, gaat Thomas Mann op zoek naar de burger in zichzelf in de geschiedenis, de politiek, de kunst Om - ook als hij hem er niet meer mocht vinden - in elk geval deze zoektocht ten vóór-beeld te stellen: de 'Bildungs -idee te redden terwijl zij onderging

De burgerlijkheid zat Thomas Mann in het bloed: geboren op 6 juni 1875 als Paul Thomas zoon van Thomas Johann Heinrich Mann, senator en vermogend koopman in de souvereine stadstaat Lübeck, en Julia da Silva-Bruhns, dochter van een duits kolonist en braziliaanse; opgevoed in een hanseatische patricierstraditie die terugging op Thomas overgrootvader die zich in 1794 als graankoopman en burger in rechte in Lübeck had gevestigd, en die via diens

zoon (consul en lid van het stadsparlement) overging op Thomas' vader, welke de familie Mann tot ongekend sociaal, economisch en politiek aanzien bracht (10). De cultuur in huize Mann werd - ofschoon ook de vader londense costuums droeg, russische sigaretten rookte en franse romans las (11) - vooral belichaamd in de moeder; zoals gewoonlijk in de grootburgerlijke traditie. Zij was een voortreffelijk pianiste en zangeres (12), en bracht via haar liederen (maar ook door het voorlezen van Homerus en Vergilius tot de vertellingen van Fritz Reuter toe) het 'Bildungs'-element in een opvoeding, waarvan het zwaartepunt thuis en niet op school lag (13). 'Hoogtepunt van de hoogburgerlijke periode van de familie Mann' - zo kenschetst Viktor Mann (jongste broer van Thomas) zijn vader (14). Het nieuwe huis dat deze liet bouwen legde daar ook rekenschap van af. Het stamhuis aan de Mengstrasse kende weliswaar ook een salon, beschilderd met arcadische taferelen, maar terwijl daar boven de hoofdingang het 'dominus providebit' behalve vroomheid nog een zekere ingetogenheid suggereerde, was dit huis in de pronkzieke stijl van na 1870 gebouwd. De uitbundigheid ervan duidde op verval, het hoogtepunt vormde ook hier tegelijkertijd het omslagpunt. De toekomst behoorde aan Bismarck en aan Pruisen, niet aan de stadspatriciër en zijn vrije rijksstad. Dat gold ook economisch en de firma Mann wordt, met het overlijden van vader Johann Heinrich, in 1891 geliquideerd (15).

Het gezin verhuist naar München en dat wordt door Thomas Mann niet betreurd, integendeel: in dit centrum van cultuur raakt hij eindelijk in zijn element (16). Want niet voor niets had zijn vader de testamentaire beschikking, waarin hij Thomas tot erfgenaam van de firma had aangewezen, veranderd. De opheffing, die ervoor in de plaats kwam, schijnt Thomas Mann van een met angst verwachte last te hebben bevrijd (17). De eenheid van 'Besitz und Bildung', bourgeoisie en artistiek gevulde humaniteit, die hun vader nog belichaamd had, kon in de gebroeders Heinrich en Thomas Mann niet meer tot leven worden gewekt. Zij kozen voor het tweede, toen het eerste zijn agressieve, op expansie en imperialisme gerichte gelaat liet zien. 'Thomas Mann. Lyrisch-dramatischer Dichter' - dát wilde hij worden, en dat stond dan ook onder de brieven die hij als 14-jarige schreef (18). En als burger mislukt hij: hij maakt het gymnasium niet af, werkt een blauwe maandag bij een verzekeringsmaatschappij, reist naar Rome als een verloren zoon die leeft op kosten van de erfenis van zijn vader (19). En zelfs als Pruis stelt hij teleur: de militaire dienst zal hij na twee maanden afgekeurd verlaten (20).

Maar ondertussen is hij kunstenaar: als redacteur van literaire tijdschriften (zoals het satirische 'Simplizissimus'), als auteur van korte verhalen, novellen en ... 'Buddenbrooks'. Maar de doorbraak met dit laatste werk liet nog tot 1901 op zich wachten, en Thomas Mann wordt maar moeizaam volwassen: "Meine Lebensstimmung", schrijft hij later in een terugblik, "setzte sich aus Indolenz, schlechtem bürgerlichen Gewissen und dem sicheren Gefühl latenter Fähigkeiten zusammen." (21) Het is echter niet enkel de leeftijd, maar vooral zijn tijd die maakt dat Schopenhauer, Nietzsche en Wagner van beslissende invloed zijn op de jonge Thomas Mann (22). Het pessimisme, de levensontkenning, de doodserotiek van de eerste, de decadentie én haar ironisering van de tweede, en de romantische theatraliteit van de laatste herkennen we in de hoofdfiguren van Mann's vroege werk, tot en met 'Der Tod in Venedig' toe. Randfiguren zijn het, naar de zijlijn van het burgerlijk leven gemanoevreerd (23). Zij spiegelen de crisis van het vereenzaamde individu, en worden door Thomas Mann nauwgezet beschreven in hun heroïek, hun koortsige nervositeit, hun vlucht van de rede in de zinnen. De kunst, schrijft Eike Middell over de literaire gestalten uit deze eerste periode, is surrogaat geworden voor het leven (24). Hoe ver ligt dan Goethe achter ons, en diens eenheid van kunst en leven! Het individu dat zich in Thomas Mann's vroege vertellingen aan ons toont lijkt zich enkel nog 'wereldloos' in eindeloze, om zichzelf cirkelende bespiegelingen te kunnen handhaven,

terwijl hij die greep heeft op de wereld, de burger-bourgeois slechts in vergrovende, gevoel- en gewetenloze bekrompenheid geschetst kan worden (25)

Maar is er dan zelfs van een spanning tussen kunst en burgerlijkheid individualiteit en leven geen sprake meer? Wel degelijk: men kan zelfs zeggen dat Thomas Mann s werk deze spanning *is*, en dat de grootsheid ervan rust in de spankracht waarmee hij hen beide bij elkaar gehouden heeft Hij schrijft over "den verirrten Bürger" inderdaad; maar met de nadruk op beide woorden (26) Teveel en te vast stond hij nog op burgerlijke bodem. En al vocht hij de legitimiteit van de burgerlijke wereld moreel aan sociaal achtte hij haar nog alleszins stabiel (27) Thomas Mann spiegelde zijn wereld, zonder partij te kiezen voor de kunst tegen het leven, voor de decadentie tegen de degelijkheid voor de esthetiek tegen de ethiek, voor de dichter tegen de burger Hoezeer ook hij nog deel had aan het burgerlijke laat 19e eeuwse Duitsland, toont zijn voorliefde voor de burgerlijk realist Theodor Fontane (28) zijn maatschappelijk en politiek conservatisme en duits-nationalisme (29) zijn verlangen naar aanzien en carrière al was het niet in zaken dan wel in de literatuur (30) Het is dan ook opvallend en Eike Middell wijst daarop - dat ook in zijn vroege werk, hoezeer dat ook getekend is door de crisis van de burger de 'fin-de-siècle -stemming en de zelfondergraving en -vernietiging van de burgerlijke wereld ontbreekt. (31) Voor de rol van ondergangsprofeet was Thomas Mann niet in de wieg gelegd Daarvoor had hij teveel klassiek realisme teveel Goethe en Tolstoi tot zich genomen, - dat hem echter wel voortdurend in conflict bracht met de "Metaphysik der Endzeit" die het werk van (de al evenveel door hem bewonderde) Wagner Nietzsche en Schopenhauer doordrong (32) En dus moeten we opnieuw onze toevlucht nemen tot het woord spanning' om het vroege werk van Mann te omschrijven: die tussen bevestiging en twijfel onaangevochten vanzelfsprekendheid van de burgerlijke wereld van het einde van de 19e eeuw én de wanhoop van de burger die in haar leeft (33) De burgerlijke wereld is ziek, Thomas Mann geeft het toe; maar nog niet ten dode. En wie weet, geneest zij ooit nog eens van haar kwalen De mengeling van ja' en neen' blijft een constante in heel het werk van Mann, en komt tot uiting in de voortdurende afwisseling van realisme en ironie kritiek en moralisme Enerzijds heeft hij het gevoel "ein Spätgekommener und letzter, ein Abschliessender zu sein . " (34), anderzijds kan hij de overtuiging uitspreken (zoals hij dat gedaan heeft, toen hij in de tweede wereldoorlog hoorde dat zijn ouderlijk huis in Lübeck was platgebombardeerd): "Der Untergang eines Zeitalters braucht nicht der Untergang dessen zu sein der in ihm wurzelt und der ihm entwuchs indem er es schilderte." (35)

Deze dubbelheid keert terug in (men zou ook kunnen zeggen: als) het werk waaraan Thomas Mann in 1897 in Rome begint te schrijven en dat hem in 1901 als het verschijnt, in één klap beroemd maakt: de roman Buddenbrooks' met als ondertitel: Verfall einer Familie . Al lijkt Thomas Mann hier nog niet zozeer op zoek naar de burger maar neemt hij veeleer afscheid van hem, ook hier ontmoeten we de spanning tussen bourgeois enerzijds en schöner Menschlichkeit anderzijds, nu in de gestalten van Thomas en Christian Buddenbrook De stof waaruit de roman is geboetseerd, is tot in de details ontleend aan de geschiedenis van de familie Mann In drie geschetste generaties Buddenbrook weerspiegelen zich opkomst en einde van een Lübecker patriciërsgeslacht Maar bovendien - en hierin is de roman vooral verbeelding - is het boek een kroniek en een compendium van duitse grootburgerlijkheid (36) In de stichter van de firma herkent men de sceptische 18e eeuwse rationalist; in zijn opvolger, de consul, de piëtistische kapitalist en in de senator Thomas Buddenbrook de burger met het slechte geweten en de slapeloze nachten, die de grond onder de voeten kwijt raakt (37) "Ach", verzuchtte Thomas Mann eens over het boek, "es ist langweiliges bürgerliches Zeug aber es handelt vom Verfall - das ist das Literarische daran " (38) Het abrupte einde van zijn eigen grootburgerlijke traditie wordt in de roman uitgesmeerd

over een generatie, en ironisch-realistisch in zijn ontbinding beschreven.

Consul Buddenbrook, die de graanfirma in nuchtere koopmansgeest heeft uitgebouwd en in vrome zelfbespiegelingen zijn laatste dagen slijt, vertegenwoordigt een voorbije periode als hij kennis maakt met de rusteloze activiteit van industriële expansie. Sprekend over "den neuen praktischen Idealen und Interessen der Zeit" constateert hij: "... das Gymnasium und die klassische Bildung sind plötzlich Bêtisen, und aller Welt denkt an nichts als Bergwerke ... und Industrie ... und Geldverdienen ..." (39). Hij betreurt dat alles nu ook weer niet bovenmate - want vereist het leven niet praktische voorbereiding? (40) -, maar acht deze ontwikkeling behalve "brav" op den duur ook "stupide" (41). Zijn zoon, Thomas Buddenbrook, ondervindt dat aan den lijve als hij zich moet handhaven in de nieuwe tijd. De stabiele ordening van zakendoen, politiek bedrijven en cultuur genieten, waarvan het burgerlijk 'ik' het integratiepunt vormde, begint te buigen en te barsten. Thomas Buddenbrook wordt in zijn evenwicht bedreigd, en dat zowel van buiten als van binnen (42). Hoewel hij blijft proberen economie, politiek en cultuur met elkaar tot eenheid te brengen, door naast en in zijn "einfachen Sinn für das praktische Leben" (43) "eine persönliche Neigung zum Superfeinen und Aristokratischen" (44) te cultiveren; het lukt hem steeds minder goed.

Van buitenaf bedreigt hem vooral de economie (de politieke revolutie van 1848 is in de roman - en ook hier was Thomas Mann ongetwijfeld realist - beschreven als een storm in een glas water). Als de senator voor het eerst een gevoelig zakelijk verlies moet incasseren en hij, zoals hij het zegt, in volle omvang en aan den lijve "die grausame Brutalität des Geschäftslebens" ervaart, merkt hij dat in dit conflict tussen humaniteit en hoogkapitalisme het laatste - "in dem alle guten, sanften und liebenswürdigen Empfindungen sich vor dem einen rohen, nackten und herrischen Instinkt der Selbsterhaltung verkriechen ..." - aan het langste eind trekt (45). Zelfs de vriendschap houdt geen stand, als hij daarin slechts op een koud en afwijzend wantrouwen stuit (46), en Thomas Buddenbrook moet zijn broer Christian (die juist om deze reden uit het zakenleven is gevlucht) erkennen, dat "jeder Geschäftsmann ein Betrüger" is (47).

En was dit alles slechts een persoonlijke nederlaag voor Thomas Buddenbrook! Maar het was veel meer. Want hij was niet enkel zichzelf: ook zijn vader en grootvader leefden in hem voort (48). Hij had een traditie hoog te houden. "... wir sind nicht lose, unabhängige und für sich bestehende Einzelwesen, sondern wie Glieder in einer Kette, und wir wären, so wie wir sind, nicht denkbar ohne die Reihe derjenigen, die uns vorangingen und uns die Wege wiesen ...", had de consul aan zijn dochter Tony ooit eens geschreven. Hoewel men niet van adel was, wist men wat men aan het voorgeslacht te danken had. En daarom: noblesse oblige, maar dan burgerlijk (50). Maar het kapitaal nivelleert en individualiseert elke aristocratische traditie. In de familie Hagenström ontmoeten de Buddenbrooks de aangepasten aan de nieuwe tijd: hard en zakelijk, gericht op snelle rijkdom, niet meer 'belast' met cultuur of godsdienst - de burger als 'bourgeois' (51). "Ach", verzucht Thomas Buddenbrook dan ook, "ich fürchte da beinahe, dass der Kaufmann eine immer banalere Existenz wird mit der Zeit ..." (52). Maar slechts zij die zich aan deze banaliteit weten aan te passen, lukt het zich te handhaven: de firma Buddenbrooks gaat failliet, de firma Hagenström floreert.

Maar ook van binnenuit wordt Thomas Buddenbrook's wankel evenwicht bedreigd. En wel door zichzelf, nauwkeuriger: door dat gedeelte van zichzelf, dat hij als burger niet kan toelaten in zijn leven. Maar onderdrukken is moeilijk. Vooral wanneer het verdrongene niet ontkend kan worden, maar juist gestalte aanneemt: in Christian, broer van Thomas. Het zwarte schaap van de familie: weigert in zaken te gaan, trekt zich terug in een privé-bestaan, dat keer op keer mislukt. Christian wil het burger-zijn niet op kosten laten

gaan van zijn mens-zijn. Hij ziet daarom af van het eerste ... maar faalt ook in het tweede: hij weet aan de decadentie zelfs geen artistieke meerwaarde te verlenen. Thomas Buddenbrook schijnt de omgekeerde weg te zijn gegaan. In de confrontatie met zijn broer bekent hij: "Ich bin geworden, wie ich bin ... weil ich nicht werden wollte wie du. Wenn ich dich innerlich gemieden habe, so geschah es, weil ich mich vor dir hüten muss, weil dein Sein und Wesen eine Gefahr für mich ist..." (53). Hij had zijn mens-zijn willen realiseren in zijn burgerschap. Maar de rol van senator en zakenman, 'citoyen' en 'bourgeois' bleek menselijk gezien leeg: het leven is uit zijn vormen weggelopen. 'Plicht', 'verantwoordelijkheid', 'beroep', 'Haltung': het zijn enkel nog façades waarachter geen 'ik', integrerend en identificerend, nog verscholen gaat. Thomas Buddenbrook is toneelspeler van zijn eigen leven geworden, die dankzij een opperste zelfbeheersing (een burgerlijke erfenis) enkel voor publiek nog 'zichzelf' kan zijn. Alleen als representant van het burgerlijke is hij nog burger (54).

Zijn laatste confrontatie met zichzelf is er dan ook één - al Schopenhauer lezend - tussen zijn eigen individualiteit en de dood. De toekomst lijkt voor deze burger afgesloten. Hij ziet geen kans meer zichzelf zelfbewust en intact over de grenzen van zijn eigen 'ik' te handhaven, noch aan deze zijde (in zijn zoon), noch aan gene zijde (in een hiernamaals). Hij wil dat ook niet echt meer; zijn individualiteit is hem van lust tot last geworden. Thomas Buddenbrook gaat spreken van "die Gitterfenster seiner Individualität" (55); hij is een verantwoordelijke zonder geroepen te zijn, enkeling zonder zich uitverkoren te weten, een protestant zonder protestantisme (56). Want ook het steuntje in de rug vanuit zijn jeugd is in zijn vertwijfeling een illusie gebleken (57). Slechts de dood zou hem kunnen 'verlossen', d.i. van zijn 'ik': "dieses schwerfällige, störrische, fehlerhafte und hassenswerte *Hindernis, etwas Anderes und Besseres zu sein!*" (58). Met Thomas Buddenbrook sterft zo de burger die heeft gefaald. Zijn zoon Hanno is niet meer dan een burgerlijke misgeboorte. Hij 'deugt' nergens voor, droomt enkel weg in het pianospel van zijn moeder, stelt elke verwachting teleur en sterft als kind aan tyfus. Niet echter zonder bedachtzaam en zorgvuldig een streep onder de laatste bladzijde van de familiekroniek getrokken te hebben, en op de vraag wat dat te betekenen had, stamelend te antwoorden: "Ich glaubte ... ich glaubte ... es käme nichts mehr ..." (59).

De tijd waarin Hanno Buddenbrook had moeten opgroeien, behoort toe aan een ander geslacht: dat van de pruisische soldaat en de bourgeois pur sang (60). "Wo ehemals die klassische Bildung als ein heiterer Selbstzweck gegolten hatte, den man mit Ruhe, Müsse und fröhlichem Idealismus verfolgte, da waren nun die Begriffe Autorität, Pflicht, Macht, Dienst, Karriere zu höchster Würde gelangt ...", schrijft Thomas Mann aan het slot van de roman over de school van Hanno Buddenbrook (61). Maar hij beschreef daarmee evenzeer de tijd waarin hijzelf opgroeide, en waaraan hij deel heeft gehad als dichter, als burger, als duitser.

Als dichter wordt hij burger. De ironie wil dat Thomas Mann door het beschrijven van de zwanezang van de burgerlijke mens in 'Buddenbrooks' in staat wordt gesteld zich een groot-burgerlijke levensstijl aan te meten (hetgeen hij dan ook meteen doet): hij verdient er goed aan. In 1905 treedt hij in het huwelijk (62) met Katja von Pringsheim, dochter van een rijk en kunstminnend professor (63); gaat een villa bewonen (en zal dat, of het nu München, Princeton of Zürich geldt, als "hartnäckige Villenbesitzer" (Hermann Kesten) (64) zijn hele leven lang blijven doen); wordt in datzelfde jaar vader van dochter Erika; en schrijft dan aan zijn broer Heinrich: "Ich verneine und ironisiere eigentlich nur noch aus alter Gewohnheit am Schreibtisch, im übrigen aber lobe, liebe und lebe ich." (65) Thomas Mann is een geslaagd burger geworden, zij het via de omweg van de ontkenning, de distantie en de ironie. Het verhaal van Hanno Buddenbrook gaat blijkbaar toch verder; van

nu af aan is Thomas Mann's burgerlijkheid onverbrekelijk verbonden met zijn kunstenaarschap (66). Al was het alleen al om de vaste, regelmatige werktijden - hij schreef 's ochtends van negen tot twaalf - dat hij in zijn 'Betrachtungen einer Unpolitischen' met instemming Georg Lukács kon citeren, toen deze schreef: "Bürgerlicher Beruf - als Form des Lebens bedeutet in erster Linie das Primat der Ethik im Leben; dass das Leben durch das beherrscht wird, was sich systematisch, regelmässig wiederholt, durch das was pflichtgemäss wiederkehrt, durch das was getan werden muss ohne Rücksicht auf Lust und Unlust. Mit anderen Worten: die Herrschaft der Ordung über die Stimmung, des Dauernden über das Momentane, der ruhige Arbeit über die Genialität, die von Sensationen gespeist wird." (67) Thomas Mann was een burgerlijk dichter geworden.

Hij noemt deze combinatie van kunst en ethos die hij voor zich zelf had willen belichamen - eveneens in aansluiting op Lukács - een bij uitstek *duitse* levensvorm (68). En hij zal zich daar voortaan ook hartstochtelijk toe gaan bekennen, om zo de continuïteit met de traditie weer te herstellen (69). "Ja, ich bin Bürger", belijdt hij met pathos en verklaart bovendien, dat hij er op uit is dit begrip weer in zijn zuiverheid en waarde te herstellen (70). Hij geeft toe dat dit nodig is én dat hij er wat laat mee komt: "Denn es ist wahr", constateert hij, "ich habe die Verwandlung des deutschen Bürgers in den Bourgeois ein wenig verschlafen." (71) Hij kende de ontaarding van de burger in het subjectief-artistieke, de verwekelijking in een verfijnde decadentie, en had haar beschreven. Maar niet zijn verharding, zijn objectief-sociale ontaarding (72), die tussen 1850 en 1900 het gezicht van Duitsland was gaan bepalen (73). De duitse burger is 'Staatsphilister' (dronken van nationalisme, nu hij het te snel en te veel achter elkaar heeft ingeschonken gekregen) en 'bourgeois' geworden, en daarmee ontrouw aan zichzelf. Wat te doen? Er bestaat geen duitse vertaling voor de 'bohémien' en zijn vlucht in een vluchtig bestaan. Neen, zegt Thomas Mann, wij kunnen alleen nog maar ons zelf redden door te worden wat wij zijn: duits burger, en onze oorsprong in de klassiek-romantische "Humanitätsepoche" weer in herinnering roepen. Niet in het boven van de staat (ook 'citoyen' is een frans woord), noch in het beneden van de economie (haalde Duitsland niet slechts haar achterstand in?), noch in de vlucht van het één (het alibi) naar het ander (het geweten), is de duitse burger te localiseren. Hij vindt slechts rust en is zichzelf in het vrije *midden*, daar waar hij 'mens' is. "Deutsche Bürgerlichkeit", schrijft Thomas Mann, "das war immer deutsche Menschlichkeit, Freiheit und Bildung. Der deutsche Bürger, das war eigentlich der deutsche Mensch, und zu seiner Mitte strebte von oben und unten alles, was zur Freiheit und Geistigkeit strebte ..." (74). Dit menselijk midden blijft voor Thomas Mann de kern van zijn burgerlijk zelfverstaan, ook al ondervindt hij de moeite het evenwicht erin te bewaren (75). Deze humaniteit blijft hem maatstaf, ook als er na de eerste wereldoorlog een radicale breuk plaats lijkt te vinden met de Thomas Mann (en zijn begrip van humaniteit) van daarvóór (76). En wanneer hij zich van nu af aan als representant van deze duitse vorm van burgerlijkheid gaat opwerpen (artistiek ironiserend, politiek agiterend, pedagogisch belerend), dan vanuit de overtuiging - en Dietrich Bonhoeffer zal die later delen - dat dit burgerlijke niet een klasse-, maar een kwaliteitsaanduiding inhoudt, niet aan een maatschappelijke, maar aan een geesteshouding appeleert (77).

Als dichter is Thomas Mann dus burger. Maar ook het omgekeerde geldt: Mann verstaat zijn kunstenaarschap als verlengstuk van zijn burgerlijkheid. "Nicht auf das 'Werk' also" schrijft hij, "sondern auf mein Leben kommt es mir an. Nicht ist das Leben ein Mittel zur Erringung eines ästhetischen Volkommenheitsideals, sondern die Arbeit ist ein ethisches Lebenssymbol ." (78) Niet enkel wordt hier bedoeld dat de kunst het beste gedijt wanneer

zij met noeste burgervlijt beoefend wordt (hoewel dat ook: Thomas Mann s omvangrijke oevre bewijst het) maar dat inhoud plaats en functie van de kunst binnen het burgerlijk ethos vallen "In Wahrheit", zo geeft hij toe in zijn Betrachtungen "ist die Kunst nur ein Mittel mein Leben ethisch zu erfüllen." (79) Zo moest zijn kunst een levenswerk worden en zijn leven een kunstwerk, waarin ethiek en esthetiek het schone en het goede elkaar wederzijds bevruchten (80) Thomas Mann stelt zich met deze kunstopvatting op in de Bildungs -traditie, door de humanisering van de mens als een moreel en als een artistiek stileringsproces te beschouwen, waarbij de Gebildete - het einddoel - de harmonische gestalte van een 'schöne Menschlichkeit belichaamt Door zo de kunst het paradigma van het menselijke en het kunstenaarschap een op de spits gedreven mens-zijn te noemen, is de kunstenaar een moralist (81). Maar niet door een opgeheven vinger beleert hij, maar door zichzelf ten vóór-beeld te stellen. "Der Künstler 'verbessere' die Welt auf eine ganz andere Weise als durch moralische Lehre nämlich indem er sein Leben - und auf eine stellvertretende Weise das Leben überhaupt - im Wort im Bild, im Gedanken befestige ihm Sinn und Form verleihe und die Erscheinung durchsichtig mache für das was Goethe des Lebens Leben nannte: den Geist " (82) Zo wordt Bildung bijna weer religie: de mens als transparant van God

" geistige Erhöhung der Wirklichkeit" - met de nadruk op beide onderdelen zo wil Thomas Mann zijn kunstenaarschap verstaan Geen platte verdubbeling van de realiteit (daarvoor is hij te veel dichter) geen alles ontwijkend estheticisme (daarvoor is hij teveel burger) Tussen beide posities in situeert Thomas Mann zijn bestaan "Ich stehe zwischen zwei Welten", laat hij Tonio Kröger - deze "Bürger auf Irrwegen" - zeggen " bin in keiner daheim und habe es infolgedessen ein wenig schwer Ihr Künstler nennt mich ein Bürger, und die Bürger sind versucht mich zu verhaften . ich weiss nicht, was von beiden mich bitterer kränkt." (84) Voor deze 'Gebildete was er blijkbaar weinig harmonie weggelegd! Maar in zijn werk lukt het Thomas Mann beter: een meesterlijke combinatie van realisme en ironie schept er eenheid. Aan de ene kant datgene wat Thomas Mann als zijn grootheid en beperking is toegewezen: zijn stof is de werkelijkheid en niets dan de werkelijkheid (85) Anderzijds datgene wat Lukács diens "Musik des Vorbehalts", of wat Thomas Mann zelf een "rückwärts gewandte Skepsis" (87) genoemd heeft: de ironie vrucht van een kritische liefde tot de werkelijkheid van het leven Zo ontstaat er een wankel midden tussen ontkenning van en én lofzang op de realiteit een combinatie van radicaliteit én conservatisme toegespitst: een lachen om én een liefhebben van de burger (88) Daarom kan Thomas Mann's spotzucht scherp zijn zonder ooit dodelijk te worden; daarom is hij meer relativist dan nihilist Hij kent de humor

Maar de literaire lichtvoetigheid krijgt een serieuze ondertoon als zij in een ander taalveld wordt overgezet: dat van de politiek "Der Ironiker ist konservativ", klinkt het dan (89) Wat dat betekent, zien we als Thomas Mann tijdens en naar aanleiding van de eerste wereldoorlog zijn Betrachtungen eines Unpolitischen schrijft Ook dan is hij spiegel van zijn wereld representant van het duitse Bildungsbürgertum , maar nu voorzover het niet enkel humanistisch maar ook conservatief-nationaal dacht (90) Thomas Mann zou later het boek "ein Rückzugsgefecht grossen Stils - das letzte und späteste einer deutsch-romantischer Bürgerlichkeit" noemen, en er tegelijk aan toevoegen dat dit gevecht in het volle bewustzijn van zijn uitzichtsloosheid werd gevoerd (91)

Een Gebildete die politiek stelling neemt: dat wekt verwondering te meer daar hij dit ook nog als "*Un*politischer" zegt te doen Maar hoe innerlijk tegenstrijdig deze positie ook lijkt zij ligt volledig opgesloten in de geschiedenis van de duitse burger en diens schuilen in de luwte van een "machtgeschützten Innerlichkeit" - een kwalificatie die zo herinneren we

ons, van Thomas Mann zelf afkomstig is (92). Hij deelt de afkeer van politiek met het duitse 'Bildungsbürgertum' na haar nederlaag van 1848. "Politik", zo vat Hermann Kurzke in zijn inleiding op de (politieke!) essays van Thomas Mann samen, "war das Unpoetische und Unästhetische par excellence, Bereich grober Handgreiflichkeit, empfindungsloser Banalität und brutaler 'Wirklichkeit'." (93) In een houding van resignatie, vermengd met minderwaardigheidsgevoelens en jaloezie keek de duitser naar het Westen, in het bijzonder naar Frankrijk, waar de politieke emancipatie van de burgerij wèl geslaagd leek. Maar: had de franse burger de politiek niet ten koste van zijn humaniteit, d.w.z. de kern van het burgerlijke, veroverd? De duitser was er stellig van overtuigd - en hervond zo weer zijn evenwicht: door van zijn europees-burgerlijke nood een duits-burgerlijke deugd te maken. Zo staat Frankrijk tegenover Duitsland als politiek tegenover ethiek, massademocratie tegenover geestesaristocratie, natie tegenover volk, vooruitgang tegenover diepte, kortom: 'Zivilisation' tegenover 'Kultur'. Het eeuwenoude conflict tussen de twee staten kreeg zo het karakter van een burgerlijke familievete, waarbij de duitse burger de oudste rechten opeiste.

> Meerdere keren wijst Thomas Mann op het 'religionsnahe' karakter van het duitse cultuur-begrip. Het woord 'Kultur', zo licht hij toe, gaat dan ook terug op 'Kultus'. Maar de verering van religieuze heilsgoederen is hier intussen geprofaniseerd in de aandacht voor de humane, esthetisch-morele verfijning en de veredeling van het innerlijk-individuele. Niettemin erkent Thomas Mann, dat er een religieuze rest in de 'Bildungs'-idee is achtergebleven, "ein Element des Wunderartigen und Mystischen", omdat het individu, hoe autonoom en vrij het ook zijn leven vormgeeft, nooit greep heeft op het boven- en buitenindividuele. De verhouding tot dit laatste is in het duitse cultuur-begrip (in onderscheid tot dat van de 'Zivilisation') wezenlijk onmaatschappelijk en egoïstisch-individualistisch van aard. Religieus gezegd: het eigen zieleheil staat centraal en de cultuurgelovige vertrouwt er (evenals de religieuze mens) op, dat "das innere Werk seiner Selbstheiligung ... auf irgendeine mystische Weise 'dem Ganzen' zustatten kommen (werde)." (94)
>
> Maar ook het individuele socialiseert zich; het cultuur-Ik wordt '*Gemeinschaft*', zoals de gelovige gemeente wordt: "einem stark aristokratisch und kultisch betonten Namen, durch den es die Heiligkeit von den profanen *Gesellschaft*sbegriff der demokratischen Gesittung distinguiert." (95) De 'Gebildete' is een gelovige, en kon in de eerste wereldoorlog op ketterjacht.

Voor Thomas Mann staat zo vast dat 'burgerlijkheid' en 'Duitsland' op elkaar zijn aangewezen, ja meer nog: dat beide hetzelfde zijn. "... das Deutsche und das Bürgerliche das ist Eins; wenn der Geist überhaupt bürgerlicher Herkunft ist, so ist der *deutsche* Geist bürgerlich, die deutsche *Bildung* ist bürgerlich, die deutsche Bürgerlichkeit *human*, woraus folgt, dass sie nicht, wie die westliche, *politisch* ist, es wenigstens bis gestern nicht war, und es nur auf dem Wege ihrer Enthumanisierung *wird* ..." (96).

Het is op basis van dit - in zijn religie verankerde - zelfverstaan, dat de 'Gebildete', mocht hij in zijn burgerlijkheid bedreigd worden, conservatief wordt; dat, mochten andere grootmachten het bestaansrecht van dit duitser-zijn betwisten, hij nationaal gaat denken; dat, mocht hier een oorlog uit voort vloeien, hij hartstochtelijk (want versterkt religie niet de passie?) partij kiest voor de keizer. Alzo ook Thomas Mann. Als dank voor twee eeuwen lang het omgekeerde, steunt nu de innerlijkheid de macht (met het enige middel dat haar ten dienste staat: het literaire) en raakt zo verwikkeld in een strijd, die, al vloeit er geen bloed, aan heftigheid niet onderdoet voor de echte: tegen de frans en europees georiënteerde 'Zivilisati-

onsliteraten' (waarvan tot zijn ergernis ook zijn broer Heinrich deel is gaan uitmaken) Want: lijkt kunst niet op oorlog en heeft de kunstenaar niet wat van de soldaat? Vinden ze elkaar niet in de gedeelde verachting voor het muf ruikende, voor de plat-burgerlijke zekerheid ; in een gedeelde hartstocht voor het grootse en meeslepende leven? Welaan dan, "wie hätte der Künstler der Soldat im Künstler nicht Gott loben sollen für den Zusammenbruch einer Friedenswelt die er so satt so überaus satt hatte! Krieg! Es war Reinigung, was wir empfanden, und eine ungeheure Hoffnung " (97)

Men kan niet anders dan vol ontsteltenis zo'n schizoïde identificatie van geest en macht humaniteit en barbarij aanzien: een pleidooi tégen de politiek vóór de menselijkheid, als pleidooi voor een onmenselijke politiek En dat met verbazing: want nergens laat Thomas Mann merken dat niet de duitse gedachtenspinsels, maar de mijnen van Lotharingen en de afrikaanse koloniën op het spel stonden, en dat niet het literaire pamflet maar Verdun het echte slagveld vormde (98) Maar beide (de ontsteltenis en de verbazing) zijn een tiental jaren later ook deel geworden van de schrijver zelf. In een terugblik op de Betrachtungen beschrijft hij dán de oorlog als nuchtere realiteit, "nach seinen höchst ungeistigen Ursprüngen und Absichten" en spreekt zijn verwondering uit over het feit dat de ideologie van de duits-burgerlijke mens zo verblindend de werkelijkheid en haar brutaliteit heeft kunnen maskeren; een naïeviteit die hij wijt aan het onpolitieke idealisme en de kritische onschuld van het duitse cultuur-begrip (99) En wat hij toen niet zag ziet hij nu: de totale ontreddering van de duits-burgerlijke mens na de nederlaag van 1918: "das Zuschandewerden seines Glaubens, das ideelle Besiegtsein, der Zusammenbruch seiner Ideologie die Katastrophe des Kraftzentrums dieser Ideologie, seiner Kulturidee, welche in diesem Krieg *mit* überwältigt worden war - von der ideellen Gegenwelt, der Welt der demokratischen Zivilisation " (100) Van nu af aan zou er voor Thomas Mann geen duitse burgerlijkheid meer kunnen bestaan zonder europese

Het valt op hoe gedistantieerd Thomas Mann nu spreekt over een denkwereld die hij zelf tot voor kort nog belichaamd had: meer als toeschouwer dan als boeteling. Was Thomas Mann dezelfde niet meer? Ja en neen. Ja voorzover hij zich blijft beschouwen als het geweten van de duitse burgerlijkheid. Neen voorzover dit de erkenning betekent van het inzicht dat de duitse burger zich op een dwaalspoor heeft begeven, waarvan hij teruggeroepen dient te worden 'Word, die je bent', houdt hij - met Goethe - nog steeds zichzelf, zijn klasse en zijn volk na het échec van de eerste wereldoorlog voor. Georg Lukács spreekt zonder meer van de 'bekering van Thomas Mann als hij diens leven en werk tijdens de republiek van Weimar vergelijkt met dat ervoor (101). Eike Middell is wat voorzichtiger, maar spreekt desondanks van een "tiefgreifend Wandlungs- und Entwicklungsprozess" (102) Een feit is in elk geval, dat de schrijver in politieke zin een salto mortale heeft doorgemaakt, van reactionair naar democraat van oorlogsbejubeling naar de constatering (in 1922): "Der Krieg ist Lüge " (103) Ook staat vast dat de verbindende schakel tussen beide posities nog steeds Thomas Mann's zoektocht naar de burgerlijke identiteit is (104)

Maar hoe anders wordt dit begrip beide keren gevuld! Eerst met de romantische levensontkenning en wereldmijding van Schopenhauer en Wagner (105); later met de positieve levensaanvaarding en wereldbevestiging van Goethe Men mag inderdaad het woord bekering' gebruiken, mits men er echter bij bedenkt dat zij eerder strijd dan resultaat meer zelfoverwinning dan zelfverloochening is geweest Thomas Mann geeft zelf de wending - waarvan de crisisperiode de eerste jaren na 1918 tot aan 1922 omvatte - als volgt weer: "Keine Metamorphose des Geistes ist uns besser vertraut als die an deren Anfang die Sympathie mit dem Tode, an deren Ende der Entschluss zum Lebensdienste steht " (106) Hij zegt dit in de rede die wel de neerslag van zijn wending genoemd kan worden: Von Deutscher Republik (1922); één van de vele

die hij in de jaren tot aan 1933 als politiek pedagoog en moralist zal houden, en die hij zelf als "unmittelbare prosaische Ableger" van 'Der Zauberberg' zal kwalificeren (107); de roman, verschenen in 1924, waarin het gevecht tussen de wil tot leven en de doodsdrift in de duitse en europese cultuur als conflict tussen gezondheid en ziekte literair gestalte verkrijgt. Een tweestrijd, waarin het eerste de sympathie krijgt toebedeeld, maar waarvan de uitkomst onbeslist wordt gelaten: de keuze is aan de duits-europese cultuur zelf.

Goethe en Tolstoi, dat waren in 1921 (toen hij een gelijknamig essay over beiden schreef) de voor-beelden voor Thomas Mann, waarmee hij zijn verbroken verhouding tot de kunst en het leven opnieuw wilde bevestigen (108). En, zoals gezegd, het is vooral de eerste, die van nu af aan het oriëntatiepunt zal vormen in zijn zoektocht naar de burgerlijke humaniteit. "Es war das Vor-bild", schrijft hij in 1932 over Goethe's werk, "in einem anderen und letzten Sinne, das Ur-bild, das Uber-bild, das eigene Wesen ins Volkommene projiziert, die Möglichkeit einer Liebe und Hingebung überdies, in der das Persönlichste mit dem Allgemeinen verschmolz." (109) Goethe - "dies gross aufgebaute Ich", zoals Mann hem noemde (110) - belichaamt als geen ander van nu af aan het paradigma van humaniteit: de eenheid van kunst en leven, persoon en cultuur. Thomas Mann's 'imitatio Goethes' (111) (hoewel door hemzelf met zelfspot als "mythische Identifikations-Hochstapelei" bestempeld (112) en gezien zijn kritische schildering van de oude Goethe in 'Lotte in Weimar' (1939) nooit in grenzenloze verering omgeslagen) wilde een eerbetoon zijn aan de humaniteit, temidden van de dan zich breed makende barbarij, die zich óók wilde legitimeren met een beroep op de duitse geschiedenis en cultuur. Dit beroep wil Thomas Mann met het zijne de pas afsnijden, en de zijns inziens onopgeefbare elementen van de burgerlijke traditie met het oog op de toekomst van Europa ermee actualiseren. Met het oog op de republiek van Weimar reist hij terug naar het Weimar van Goethe, en houdt daar in het Goethejaar 1932 zijn rede 'Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters' (113).

Twee kenmerkende citaten lichten wij eruit. Allereerst (en enerzijds) constateert Thomas Mann er: "Der Bürger ist verloren und geht des Anschlusses an die neu heraufkommende Welt verlustig, wenn er es nicht über sich bringt, sich von den mörderischen Gemütlichkeiten und lebenswidrigen Ideologien zu trennen, die ihn noch beherrschen, und sich tapfer zur Zukunft zu bekennen." (114) Vervolgens (en anderzijds) wijst hij op de rol die Goethe's vorm van burgerlijkheid in deze heroriëntatie zou kunnen vervullen: "Die grossen Söhne des Bürgertums, die aus ihm heraus ins Geistige und Uberbürgerliche wuchsen, sind Zeugen dafür, dass im Bürgerlichen grenzenlose Möglichkeiten liegen, Möglichkeiten unbeschränkter Selbstbefreiung und Selbstüberwindung. Die Zeit ruft das Bürgertum auf, sich dieser seiner eingeborenen Möglichkeiten zu erinnern und sich geistig und sittlich zu ihnen zu entschliessen." (115) De tijd van de burger is voorbij, Thomas Mann erkent het; hij zal ondergaan in de gemeenschap der volkeren (116). Maar de tijd na de burger zal een tijd zonder het burgerlijke zijn (alsof het er nooit geweest zou zijn), wanneer zij de fascist zou toebehoren. Al is Goethe dood, diens levensburgerlijkheid ("das breitbeinige Füssen im Leben" zoals Mann het noemt (117)) moet in leven worden gehouden. Want hoewel van burgerlijke oorsprong, is zij niet aan het burgerlijke gebonden. "Das Bürgerliche", verklaart Thomas Mann, "besitzt eine gewisse geistige Transzendenz, in der es sich selbst aufhebt und verwandelt." (118) En hoe de opvolger van de burger zal heten? De schrijver die als spiegel, niet als ziener in zijn wereld staat, weet het niet. Maar hij houdt zijn hart vast voor dat menstype dat zich zijn wortels niet meer ziet gevoed vanuit het burgerlijke. Goethe vraagt erom benut te worden, niet om op de boekenplank te blijven staan. "Entzieht euch dem verstorbnen Zeug, / Lebend'ges lasst uns lieben!", schreef deze immers zelf

(119)?

'Bildung en politiek, Goethe en de democratie het Weimar van de eerste en het Weimar van de tweede: Thomas Mann staat hen niet meer toe zich onderling te verhouden als macht en innerlijkheid, maar veroordeelt beide tot elkaar Het is laat waarschuwt hij ("Die Deutschen kommen immer zu spät", zegt ook hij Nietzsche na, om het niet weer te laten gebeuren (120)) maar nog net niet te laat om de duitse kloof tussen macht en geest te dempen (121). Maar het lijkt alsof zij alsmaar breder wordt! Nog steeds ziet de fijnbesnaarde duitse ziel de politiek als het grove handwerk - laat dat dus ook maar aan de beulen over De wortels van deze diepe kloof tussen politiek en moraal laten Thomas Mann niet los: hij zoekt ernaar, onder voortdurende zelfkritiek, tot diep in de duitse geschiedenis, met als literair resultaat de roman Doktor Faustus', die pas na de tweede duitse catastrofe - in 1947, toen het te laat was - verscheen (122)

Maar zover was het in 1922 (toen Thomas Mann zich sterk ging maken voor de democratie) nog niet Zo vaak klonk nu in tal van toonaarden hetzelfde woord 'humaniteit' dat men Mann behalve medeverantwoordelijk voor ook slachtoffer van het falen van het duits-burgerlijke kan noemen Nog steeds wordt deze menselijkheid voor hem in de kunst belichaamd, maar terwijl hij haar in zijn 'Betrachtungen' onafhankelijk van de politiek had willen zien (123) verklaart hij in 1937 heel anders: "Totalität - es gibt nur eine: die menschliche, die Totalität des Humanen, wovon das Politisch-Soziale ein Segment und Teilgebiet ist " (124) Hij acht het nu dan ook een waandenkbeeld zwanger van onheil (en had hij het zelf niet aangehangen?) te denken: " man könne ein unpolitischer Kulturmensch sein" (125) Zo neemt Thomas Mann, in zijn zoektocht naar *de* burger afscheid van *een* burger die hij zolang voor de eigenlijk had aangezien.

Hoe vervolgt hij deze tocht verder? Hij blijft schrijven, met ongekende vitaliteit - "an Ideen würde es mir nicht fehlen, und wenn ich 120 würde . " (126) - en vol verantwoordelijkheidsgevoel Om een paar grove markeringen te noemen: 'Der Zauberberg', verschenen in 1924; de romancyclus 'Joseph und seine Brüder', tijdens zijn gedwongen emigratie vanaf 1933 tot 1943; de Goethe-roman 'Lotte in Weimar , in 1939 uitgebracht; en gedurende de oorlogsjaren: 'Doktor Faustus', in 1947 afgerond. Stuk voor stuk literaire meesterwerken. Tegelijk tot in de punten en komma's toe ethiek: doordrongen van de crisis van de burgerlijke cultuur, oproepend tot verantwoordelijkheid voor haar voortgang Maar Thomas Mann s dichten is geen moraliseren, zijn kunst laat zich niet lezen als zedepreek; die houdt hij wel maar elders In zijn redevoeringen, zijn essays (127), zijn radiotoespraken tijdens de oorlog ('Deutsche Hörer!') heft hij de vinger en spreekt hij de burger moed in (hoewel dan het moraliseren vaak dichten blijkt, en de zedepreek kunst!). Vóór de republiek van Weimar, tégen Hitler, vóór een cultuur-socialisme tégen het nationaal-socialisme - met een heilige eentonigheid herhaalt Thomas Mann zijn pleidooien Of hij ook gehoor vindt? Het blijft een open vraag. Want hoe men ook het 'militante humanisme' (128) van de schrijver moet waarderen het blijft de keuze voor de democratie van een aristocraat van de geest (129); het salonsocialisme van een conservatief 'Bildungsbürger (130); het anti-fascisme van achter de schrijftafel, gericht tegen hen die de straat beheersten - en zij schreeuwden luider en sloegen harder (131) Thomas Mann bedreef politiek als Goethe: als pedagoog strijdend tegen de domheid en niet als politicus, die de macht welke de domheid in stand houdt onderuit haalt (132) En wat halen woorden tegen vuisten, en letters tegen luidsprekers uit? Thomas Mann had reeds in zijn vertelling 'Mario und der Zauberer (1930) dezelfde hypnose van het fascisme en weerloosheid van de duitse burger - die weliswaar Hitler niet netjes vond, maar hem toch gehoorzaamde - haarscherp ontleed die nu zijn waarschuwingen en protesten krachteloos maakten (133)

In 1933 moet ook Thomas Mann vluchten: in het kader van de nieuwe duitse cultuurpolitiek worden zijn boeken tot ontaarde kunst verklaard en delen het lot van zovele anderen als zij op de 10e mei in een massale autodafé voor de duitse universiteiten in het vuur geworpen worden Lijden aan Duitsland zo noemt de schrijver zijn dagboek-aantekeningen uit de jaren 1933/1934, waarin hij zich gedwongen ziet te emigreren; eerst naar Zwitserland, later (in 1938) naar de V S (Princeton, Californië), waar hij tot 1952 zal blijven wonen De pedagogie die de brug van het individuele naar het sociale moet slaan faalt wanneer hij in de 'anarchie der tijden' tot de conclusie komt: "Ich finde man wird durch diese zum Individualismus gedrängt Wo es keine massgebende Bildung mehr gibt, kommt es darauf an und bleibt nichts übrig als: selbst ein Stück Bildung, ein Bild zu sein " (134) Thomas Mann is weer terug op de plek waar Wilhelm Meister begon: op het toneel (135). Maar ook dat spel kan men serieus spelen, zo dat het zelfs verzet kan heten Een levende ontkenning te vormen door een persoonlijke bevestiging is weliswaar geen grote overwinning op het fascisme te noemen, maar in het overeind-blijven-staan als iedereen valt lijkt men op Daniël en zijn vrienden: men brengt een systeem, dat gebouwd is op massale gehoorzaamheid, een slag toe op de gevoeligste plek: zijn totalitaire aard Zo moet Thomas Mann gedacht hebben in zijn strijd om het ware Duitsland: tégen de 'Kulturterror des Kleinbürgers en diens mensenverachting, vóór de Bildung en haar humaniteit. Al in 1935, toen Thomas Mann nog kon waarschuwen ('Achtung Europa!) vinden we deze tegenstelling zo karakteristiek voor het burgerlijk verzet tegen Hitler, bij de schrijver uitgewerkt Thomas Mann introduceert zich in de lezing onder deze titel als representant van een andere generatie, die door de huidige - het nationaal-socialisme was in zijn aanvang een jeugdbeweging - nauwelijks nog erkend wordt: "Bildung! Das Hohngelachter einer ganzen Generation antwortet dem Wort " (136) De tijdgenoten willen er niets meer van weten van deze "Arbeit an sich selbst, von individueller Verantwortung und Mühewaltung" en maken het zich gemakkelijk in het collectivum, "die immerwährenden Ferien vom Ich" (137) De roes die in het ondergaan-in-de-massa ervaren wordt bevrijdt van de last van het ik, maar ook van die van het denken zowel het redelijke als het zedelijke Ook van de angst bevrijdt zij en dat lucht op Maar Thomas Mann ruikt hier een ontwikkeling, waarvan de wortels al diep in de schoot van de 19e eeuw verborgen lagen: de opkomt van, en machtsovername door de massamens', die uitloopt op oorlog Het is het type mens dat de vruchten plukt van de technische en industriële vooruitgang, maar niet de intellectuele en morele voorwaarden bezit die eraan ten grondslag liggen en die nodig zijn om er goed mee te kunnen omgaan De 'massamens belichaamt "das Phänomen der fast jähen Niveausenkung, der Reduktion und Primitivisierung nicht nur bis zur Stumpfheit gegen die Nuance, sondern bis zur wilden Hass auf sie" en beschouwt begrippen als cultuur' geest', kunst en idee als achterhaald woorden uit burgertijden, idealistische oude rommel uit de 19e eeuw (138) Thomas Mann geeft toe: veel 'Gebildeten' hebben in de 19e eeuw in hun gekoketteer met het irrationalisme uit verzet tegen het idealisme ook voer voor deze ontwikkeling geleverd. Zij hebben in hun verachting van het fatsoen en de waarheid niet ingezien, dat verachting van het redelijke ook verachting van het zedelijke is: gebrek aan verantwoordingszin Maar de 19e eeuw kende een 'strengere humaniteit , die in toom hield wat de 20e eeuw los heeft gelaten: het ressentiment van de kleinburgerlijke middenstandsmassa s, dat het irrationalisme van de 19e eeuw dankbaar overnam, populariseerde en misbruikte tot het tenslotte als een anti-intellectualisme tout court werd uitgelegd.

Met een ondertoon van diepe weerzin schetst Thomas Mann de omtrekken van het menstype dat met zijn "Heroismus der kleinen Leute" de ondergang van de westerse cultuur nabij zal brengen (139) Maar geeft het christendom, zo onderbreekt hij zichzelf dan niet deze kleine mensen, deze armen van

geest die wetenschap, Bildung en cultuur te schande maken, gelijk? De aristocraat Thomas Mann is er gauw mee klaar: laten we voorzichtig zijn, waarschuwt hij, christelijk menslievendheid te verwarren met de afschaffing van mensenrechten "Aus Schlichtheit kann Wahrheit kommen, aus Schlechtigkeit nicht " (140) Deze domheid heeft geen intellectuele, maar morele wortels en vindt het christendom eerder tegenover dan naast zich. En dan staat het aan de zijde van de burgerlijkheid in wat Thomas Mann, sinds 1937 (met een van Dostojevski stammende en door von Hofmannsthal verbreide term), de 'conservatieve revolutie ging noemen (141) Tegenover de anti-burgerlijke revolutie van de nationaal-socialisten (142), d.i. die van het blinde geweld en het geestelijk niets, stelt Thomas Mann - o.a in het tijdschrift Mass und Wert' (dat van 1937 tot 1940 gaat verschijnen) - zijn pleidooi voor orde, maat, vorm en inhoud: het burgerlijk fatsoen (143) En hoe wonderlijk is het dan om dezelfde schrijver die de 'Buddenbrooks' laat beginnen met een in stotteren gesmoorde catechismus, welke de zich emanciperende burger niet meer over zijn lippen kon krijgen, in het verzet tegen het fascisme te horen spreken over de bedreigde "christlichen Grundlagen der abendländischen Kultur" die het waard zijn verdedigd te worden (144)! Ja, hij acht nu de burgerlijke waarden zelfs van christelijke oorsprong: "Freiheit Wahrheit, Recht, Vernunft, Menschenwürde - woraus schöpften wir diese Ideen, die der Halt und der Stütze unseres Lebens sind und ohne die unsere geistige Existenz zerfallen würde, als aus dem Christentum, das sie zum Weltgesetz machte?" (145) Het burgerlijke en het christelijke sluiten zo niet enkel vriendschap, maar zijn familie van elkaar (146)

Niet zozeer de dogmatiek, alswel de ethiek heeft Thomas Mann hierbij op het oog Dat eerste is hem (vooral in zijn kerkelijk-pontificale vorm) altijd als hinderlijk en achterhaald voorgekomen (147) Maar ook het christelijk ethos acht hij, niet alleen in het verzet tegen, maar ook in de wederopbouw van een in puin geschoten Europa na het nationaal-socialisme, onmisbaar In 1944, in een opstel dat de titel 'Schicksal und Aufgabe' meekreeg, schrijft hij: "Was vor allem wiederherzustellen ist, das sind die von einer falschen Revolution mit Füssen getretenen Gebote des Christentums, - und aus ihnen muss das Grundgesetz für das künftige Zusammenleben der Völker abgeleitet werden, vor dem alle sich werden beugen müssen." (148) Blijkbaar komt het burgerlijke niet los van het christelijke en vooral niet wanneer ze beide geschoffeerd en geschonden worden: dan vinden ze herkenning bij elkaar, en misschien wel een schuilplaats Om hun onderlinge verhouding weer te geven, denkt Thomas Mann dan ook niet aan het distantiërende 'emancipatie , evenmin aan het afscheid nemende secularisatie', maar veeleer in termen van 'sublimatie : het christendom gaat over in een andere aggregatietoestand, de burgerlijkheid; het burgerlijke is een metamorfose van het christelijke De burger wordt er niet minder mondig om: al is de zedelijkheid van het westen "abendländisch-christlich" te noemen, zij blijft onafhankelijk van kerk en dogma. Maar zij is er niet minder christelijk om: al valt zij soms moeilijk als zodanig te herkennen, zij is de vrucht van de "Vergeistigungsfähigkeit des Christentums" (149)

Waar moeten we het christelijke dan in het burgerlijke zoeken? Vooral in het religieuze karakter van de humaniteit; "Denn der Mensch is ein Geheimnis " (150) Maar ook vrijheid en mensenwaarde zijn zoveel waard dat zij als "heiligste Güter" tegenover de nazi's verdedigd dienen te worden: het zijn heilsgoederen (151) En niets voor niets schrijft Thomas Mann in deze jaren (1926-1943) zijn Jozef-tetralogie die met evenveel recht (met Middell) een humanisering van de theologie als omgekeerd een theologisering van de humaniteit genoemd kan worden (152) Dat dit gedicht op de mensheid' - zoals Mann het noemde (153) - de vorm van een bijbelse mythologie heeft gekregen, kan niet toevallig zijn God en mens - wij zeggen: christelijk geloof en burgerlijkheid - gaan in deze geschiedenis een merkwaardige verbintenis

aan. Het verbond wordt er getekend als een wederzijdse hulpverlening van God en mens, een tweevoudig proces, waarvoor God de mens net zo nodig heeft als omgekeerd: zij redden het niet zonder elkaar, hoezeer zij ook met elkaar overhoop mogen liggen (154).

Zoals gezegd: Thomas Mann heeft bij dit alles met name het oog op het christelijk ethos, en minder op de geloofsleer. Al neemt bij het klimmen der jaren zijn belangstelling voor de godsienst toe, en schaart hij zich (in een gesprek met de paus in 1953) onder de 'homines religiosi' (155), men zal hem niet eenvoudig als gelovige kunnen annexeren. "... das religiöse Problem ist das humane Problem, die Frage des Menschen nach sich selbst ...", schrijft hij (156), en slechts als zodanig en in deze volgorde is het voorwerp van zijn interesse. Zo lijkt zijn theologie door en door liberaal van snit, in het verlengde van de 19e eeuwse burgelijkheid, waarvoor God er terwille van de mens, en het geloof er terwille van de burger was, en nooit omgekeerd. Maar er moet meer gezegd worden. Thomas Mann is propagandist van de humaniteit, maar dat in een tijdvak van diepe mensverachting. En daarom, zo schrijft hij in 1944, komt hij zo voor het eerste op en besteedt hij minder ruimte aan het tweede, omdat deze zijde van het menselijke onze hulp hard nodig heeft; de andere (de schaduwzijde) redt zichzelf wel (157). Dat hij de donkere diepte die ook tot het menselijke behoort heeft ingekeken, blijkt wel uit de roman die hij tijdens de oorlogsjaren schrijft: 'Doktor Faustus'. Ook hier ontmoeten we theologie, en aan haar ontdekt Thomas Mann de afgronden van de anti-humaniteit. Het is dan ook niet zozeer Schleiermacher, als wel Luther; niet de Verlichting, maar het herfsttij der middeleeuwen; niet een optimistische vooruitgangseschatologie, maar de wereldbrand van de apocalyptiek, die de toon zet voor een roman waarin fictie en tijdgebeuren, het verhaal van een kunstenaar die in zijn waanzin het einde van de kunst gestalte geeft én de geschiedenis van de duitse cultuur die haar ziel aan de duivel heeft verkocht, ineen gevlochten worden. De klassieke humanist Serenius Zeitblom die in de roman wordt opgevoerd - "Zeitblom ist eine Parodie meinerselbst", aldus Mann (158) - verklaart dan ook de liberale theologie van de vorige eeuw tot een houten ijzer, een contradictio in adjecto, omdat zij de demonie van het menselijke niet heeft onderkend (159). Als verteller ziet Zeitblom deze helle-afgrond opengaan in de scheppingsdrang van zijn vriend, de componist Adrian Leverkuhn. Diens laatste en uiterste werk - de symfonische cantate 'Dr. Fausti Weheklag' - sluit pars pro toto heel de burgerlijk cultuurperiode af: het is een werk zonder solo's, waarin geen vrije noot meer bestaat; één groot, muzikaal 'De profundis' dat meer contrapunt dan harmonie herbergt en meer atonale ontzetting dan harmonische schoonheidservaring teweegbrengt. Het vormt de ontkenning en de terugname, aldus de schepper ervan op een dramatisch hoogtepunt van de roman, van het kunstwerk dat als apotheose van het burgerlijke humaniteitsgeloof mag gelden: "Ich habe gefunden, sagte er, "*es soll nicht sein.*" "Was? Adrian, soll nicht sein?" "Das Gute und Edle", antwortete er mir, "was man das Menschliche nennt, obwohl es gut ist und edel. Um was die Menschen gekämpft, wofür sie Zwingsburgen gestürmt, und was die Erfüllten jubelnd verkündigt haben, das soll nicht sein. Es wird zurückgenommen. Ick will es zurücknehemen." "Ich verstehe dich, Lieber, nicht ganz. Was willst du zurücknehmen?" "Die Neunte Symphonie", erwiderte er. Und dann kam nichts mehr, wie ich auch wartete." (160) Zoals Leverkuhn's anti-kunst kunst is, zo is het tegelijk als anti-theologie theologie. Er zit, aldus Zeitblom, een 'negativiteit van het religieuze' in verborgen, maar dat betekent geenszins de ontkenning ervan. Juist als werk dat over de Verzoeker, het Verval, de Verdoemenis gaat, is het een religieus werk, dat in zijn 'Ecce homo' de mens zonder vertroosting tekent. Het is een 'theologia crucis', de ontkenning van "alle falsche und matte Gottesbürgerlichkeit" (161). De humaniteit (de kern van het burgerlijke) en de christologie (de kern van de christelijke theologie) ontmoeten el-

kaar zo op de puinhopen van Europa: in het Christus-gelijkende gelaat van Adrian Leverkuhn (162) die sterft als de tweede wereldoorlog begint.

Thomas Mann overleeft de oorlog nog tien jaar Hij wil niet meer naar Duitsland terugkeren, maar ziet zich nog steeds als *duits* schrijver (163) Als in de V S het tijdperk McCarthy dat van Roosevelt aflost en ook hij van communistische sympathieën wordt verdacht, verhuist hij in 1952 teleurgesteld naar Zwitserland, waar hij (in Kilchberg aan het meer van Zürich) tot aan zijn dood op 12 augustus 1955 zal blijven wonen

Al is de oorlog voorbij, het fascisme zou voor Thomas Mann nooit meer verleden tijd worden "In Wahrheit endete nichts" schreef hij na de capitulatie van Japan, en: "Die Epoche selbst ist faschistisch" (164) Hitler liet niet alleen doden en puinhopen na; ook de atoombom en de opdeling van Europa in machtsblokken en van Duitsland in twee staten behoorden tot zijn erfenis Met zijn (tot het einde toe) kaarsrechte gestalte en zijn blijvend pleidooi voor een 'christelijk humanisme' als basis voor een toekomstig Europa gold Thomas Mann niet als een gebroken man Maar zijn uitlatingen over politiek werden spaarzaam, en daarmee bekent hij zijn onmacht (165) Thomas Mann is nog altijd representant, maar nu meer als levende legende van de verloren dan als plaatsbekleder voor de toekomstige burger Zijn tijd was voorbij en met hem een tijdvak Hij had zijn schrijverschap 'in dienst van het leven willen stellen, na zijn wending van rond 1922. "Es ist ein tolles Leben", had hij toen gezegd, "und die Sammlung auf eine grosse Composition überhaupt noch zu finden ein Kunststück, das aber vollbracht sein will " (166) Het is hem gelukt: van zijn leven een kunststuk en van zijn kunst een levenswerk te maken en evenals zijn grote voor-beeld Goethe zich tot authentieke universaliteit te ontplooien, een geestelijke spanwijdte tot stand te brengen waarbij er geen sprake van echte breuken, enkel van continuïteit is geweest (167) Moeten we er nu bij zeggen: als laatste? Het lijkt erop In Thomas Mann lijkt zich nog eenmaal de eenheid en de ongebroken weerspiegeling van de 'Bildungs'-idee (uitbouw van burgerlijke humaniteit) te verheffen, terwijl de geschiedenis ons nog slechts scherven en brokstukken gunt (168) Herkennen we ons niet meer in de martelaren voor (zoals Dietrich Bonhoeffer dat geweest is), dan in de representanten van deze eenheid van leven? "Das Unvollendete, Fragmentarische unseres Lebens empfinden wir ( ) besonders stark", moet Bonhoeffer wiens ouders deze eenheid nog mochten smaken erkennen (169)

DEEL III B U R G E R L I J K H E I D B I J B O N H O E F F E R

HOOFDSTUK 1 GROND ONDER DE VOETEN (De familie Bonhoeffer)

1 1 Burgerlijkheid en traditie

Op 30 11 1943 schrijft Bonhoeffer vanuit zijn gevangeniscel in Tegel aan zijn vriend Eberhard Bethge: "Der Wunsch, alles durch sich selbst sein zu wollen, ist ein falscher Stolz Auch was man anderen verdankt, gehört eben zu einem und ist ein Stück des eigenen Lebens (.) Man ist eben mit dem, was men selbst ist und was man empfängt, ein Ganzes " (1) Hij heeft hierbij in het bijzonder het oog op de hulp die hem door familieleden geboden wordt ter verlichting van de lasten van zijn gevangenschap, maar men kan deze uiting ook als kenmerkend beschouwen voor Bonhoeffer's houding ten aanzien van het geheel van zijn traditie. Juist in het schamel heden dat de gevangenis hem biedt bekent hij zich tot de rijkdom van het verleden dat hij in zich draagt (2) Het bewustzijn door een overlevering die de eeuwen omspant gedragen te worden, geeft Bonhoeffer in de nood van het ogenblik het zekere gevoel geborgen te zijn, krachtreserves te bezitten waarop hij kan teren Men zou hetgeen hij vanuit dezelfde gevangenis op 8 6.1944 schrijft, in mindering willen brengen op het voorgaande We lezen: "Jedes wirkliche Tun ist doch ein solches, das kein anderer, sondern nur man selbst tun kann " Maar juist hier laat Bonhoeffer er op volgen dat deze instelling wel een erfstuk van zijn grootvader zijn moet (3)

De Bonhoeffers staan op eigen benen, maar wel op stevige grond "Das Fundament ist tief und fest und gut", horen we in het drama dat Bonhoeffer in Tegel heeft willen schrijven Christoph - "der jedoch vor allem Dietrich Bonhoeffer selbst darstellt" (4) - tegen Heinrich zeggen (5) Hij benut daarmee de metafoor die bij uitstek Bonhoeffer's geborgen-zijn in de burgerlijke traditie in beeld moet brengen: grond onder de voeten' Christoph heeft die, aldus de proletariër Heinrich, samen met de klasse waartoe hij behoort: "Ihr habt ein Fundament, Ihr habt Boden unter den Füssen, Ihr habt einen Platz in der Welt, für Euch gibt es Selbstverständlichkeiten, für die Ihr einsteht und für die Ihr Euch ruhig den Kopf abschlagen lassen könnt, weil Ihr wisst, dass Eure Wurzeln so tief liegen, dass sie wieder treiben werden. Für Euch kommt es nur auf das Eine an, die Füsse auf dem Boden zu behalten " We horen het hem met nauwelijks verholen jaloezie zeggen (6)

Dat de adel prat ging op traditie weten we Dat ook de burger zich er toe kon bekennen is even wennen Toch deden de Bonhoeffers dat Maar op een wezenlijk andere manier dan de adel "Als "*inneres* Erbe", "*geistiger* Uberlieferung (curs fdl)" - zo en niet anders wordt zij geprezen (7) En een kritisch-pragmatische instelling zorgde er bovendien voor dat alles wat zich niet in het leven kon bewijzen als ballast overboord werd geworpen Er was geen sprake van voorouderverering, integendeel: trots op illustere voorvaderen werd in huize Bonhoeffer met geamuseerde spot bejegend

(8), en men kon eerder van een te weinig dan van een te veel aan familie-zin spreken (9). Aan de 'Familienbund' van de von Hases, de familie van Dietrich's moeder, werd dan ook weinig aandacht geschonken (10). Traditie, zo kunnen we concluderen, was als zodanig nooit voorwerp van verering. Ze was er, voorzover ze werkte. Niettemin onderhielden de Bonhoeffers bewust - en Dietrich schrijft het bij de 87e verjaardag van zijn grootmoeder Julie Bonhoeffer geb. Tafel vanuit Barcelona aan haar - "ein lebendiges Verständnis für den Sinn der Tradition" (11). Hoe weinig privilege en hoe veel verplichting er aan werd ontleend, horen we in Bonhoeffer's rouwpreek voor dezelfde vrouw, ruim 5 jaar later, waarin hij precies omschrijft hoe hij tegenover de in haar belichaamde traditie wil staan en waaruit deze uiteindelijk bestond. "93 Jahre alt ist sie geworden, und sie hat uns das Erbe einer anderen Zeit vermittelt. Mit ihr versinkt uns eine Welt, die wir alle irgendwie in uns tragen und in uns tragen wollen. Die Unbeugsamkeit des Rechtes, das freie Wort des freien Mannes, die Verbindlichkeit des einmal gegebenen Wortes, die Klarheit und Nüchternheit der Rede, die Redlichkeit und Einfachkeit im Persönlichen und öffentlichen Leben - daran hing ihr ganzes Herz. Darin lebte sie. (...) Sie stammte aus einer andern Zeit, aus einer andern geistigen Welt - und diese Welt sinkt *nicht* mit ihr ins Grab. Dieses Erbe, für das wir ihr danken, verpflichtet." (12) Bonhoeffer, op de grens van twee werelden, draagt de burgerlijke erfenis in zich en wil haar ook overdragen van de eerste naar de tweede wereld. Deze erfenis verplicht. *Noblesse oblige - maar dan burgerlijk.*

Met recht mogen we zo de houding van Bonhoeffer tegenover zijn traditie 'burgerlijk' noemen. Beantwoordt zij niet precies aan de omschrijving die H.J. Baden ervan geeft? De burger bezit, zo zegt hij, een dialectische verhouding tot de overlevering. Hij heeft haar in het leven geroepen, maar kan zich er niet aan uitleveren. Hij draagt tegenover zijn traditie een levende verantwoording; in zijn eerbied voor haar mengt zich tegelijk reserve en kritische zorgvuldigheid; hij weet zich tot haar verplicht, maar enkel voorzover zij dienstbaar is aan de toekomst (13).

1.2. Burgers van Hall

Ook al pronkte Bonhoeffer dus niet met zijn traditie, iedereen die met hem in gesprek raakte moest er op stuiten: tijdens het gesprek speelde Bonhoeffer met zijn zegelring, waarop het wapen van de familie Bonhoeffer - een leeuw met een korenaar in zijn klauw - stond afgebeeld. Evenals zijn broer Klaus droeg hij de ring aan zijn linkerhand, en deze - Klaus - weet wat dat wil zeggen: "Er sagt: Höre die Stimme der Vergangenheit. Verliere dich nicht selbstherrlich an die flüchtige Gegenwart. (...) Die Ehrfurcht vor der Vergangheit und die Verantwortung gegenüber der Zukunft geben fürs Leben die rechte Haltung." (14) Het is alsof we in deze herinnering aan Schwäbisch Hall (in Württemberg) de Bonhoeffer ten tijde van de 'Ethik' horen spreken.

Ook bij deze kunnen we immers terecht voor een eerbiedige verwijzing naar zijn herkomst uit de burgers van Hall. Zo bijvoorbeeld in een brief aan het 'Reichssicherungshauptamt' in Berlijn, wanneer

hem in de oorlog een spreekverbod is opgelegd Nadat hij vermeldt er trots op te zijn tot een familie te behoren die zich reeds generaties lang voor staat en volk verdienstelijk heeft gemaakt, en hij over zijn vader komt te spreken schrijft hij dat diens voorvaderen eeuwenlang als hooggeplaatste en aanzienlijke ambachtslieden en raadsheren in de vrije rijksstad Schwäbisch Hall hebben geleefd, en dat men daar tot op de dag van vandaag nog trots hun afbeeldingen kan tonen in de stadskerk (15) Ook al moet men bij dit blijk van vaderlandsliefde het doel van de brief en de geadresseerde in het oog houden, er is geen woord van gelogen

Wie de geschiedenis van de burgerlijke emancipatie exemplarisch zou willen beschrijven kan uitstekend bij de familie Bonhoeffer terecht Een tocht door het huidige Schwäbisch Hall zou dan als illustratie-materiaal goede diensten kunnen bewijzen (16) "Zu jedem der Wappenportale, der Denkmäler und Grabmale lässt sich eine ganze Geschichte erzählen Hier ist es die Geschichte des Aufstiegs einer Handwerkerfamilie", schrijft de stadshistoricus van Hall, Gerd Wunder (17)

Het verhaal begint in 1514 als de jonge goudsmid Kaspar van Bonhoven als bezitsloze gezel vanuit Nijmegen (18) naar Schwäbisch Hall komt en zich daar burgerrecht verwerft Hall is al vanaf 1280 een rijksstad, maar tot 1512 beheerst de adel nog het toneel. Hij wordt afgelost door handwerkers en zoutzieders, die uit hun midden een nieuwe burgerlijke bovenlaag voortbrengen van artsen, juristen en theologen (19) Hall mocht zich een vrije rijksstad noemen, d w z : rechtstreeks aan de keizer onderworpen en aan hem schatplichtig, maar onafhankelijk van de omringende adel en niet opgenomen in het feodale leenstelsel Alleen de keizer en niemand meer had het recht om in de interne aangelegenheden van de stad in te grijpen Men was reichsunmittelbar en kon zich in een relatief grote mate van autonomie verheugen

De chronist Herolt grijpt volgens Wunder wel wat te hoog als hij zegt: "Vor Alter ein jeder sich gerümbt, dass er Bürger zu Hall, wie vor Alter sich hochgerümbt welcher Bürger zu Rom gewesen " (20); maar de trots zich burger van Hall te mogen noemen was er niet minder om Deed de relatieve zelfstandigheid die men genoot als 'civis van Hall niet herinneren aan het romeinse burgerschap, voordat dit uitsluitend nog als 'onderdaan verstaan kon worden (21)? Onderdanigheid leerde men niet in Schwäbisch Hall.

In deze zelfbewuste stadscultuur vonden de Bonhoeffers langzamerhand hun plaats Het ging hun goed, en na niet al te lange tijd kon men voorname patriciërs onder hen aantreffen De genoemde Kaspar van Bonhoven sterft 12 jaar na aankomst in Hall even arm als hij gekomen is, maar zijn zoon weet zich al zelfstandig als handwerker te vestigen Vanaf 1598 vinden we de eerste Bonhoeffer in de stadsraad terwijl vanaf 1668 een onafgebroken rij van raadsheren en burgemeesters eveneens die naam draagt Het handwerk wordt daarbij op den duur ingeruild voor het hoofdwerk, en dat we dan de meeste Bonhoeffer s aantreffen onder artsen, juristen en theologen geeft niet zozeer blijk van een gewijzigde belangstelling als wel van een hogere sociale positie (22) In de indeling die in 1745 als sociale stratificatie werd gehanteerd, en waarin men 7 klassen - van raadsheer, stadspredikant stads-

arts, advocaat (eerste klasse) tot dagloner, dienstbode, nacht wacht (zevende klasse) - onderscheidde, behoorden de Bonhoeffers ongetwijfeld tot de hoogste klasse (23).

Evenals in het door de adel beheerste tijdvak bleef ook in de burgerlijke tijd in Hall de verwantschap de belangrijkste kwalificatie voor een raadszetel (24). Uitzonderingen daar gelaten, bleven de armen er arm en de rijken rijk (25). En al gingen de dertigjarige oorlog, de pest en vervolgens de franse oorlogen niet ongemerkt aan de stad voorbij, de patriciërs konden relatief ongestoord hun politiek, hun economie en hun cultuur ontplooien, en hun levensvorm tot een traditie laten groeien (26).

De bloei duurde ook weer niet langer dan tot 1802: de napoleontische oorlogen maken een einde aan de zelfstandigheid van de stad. Hall wordt een afgelegen provinciestad, afhankelijk van de nieuwe economische en politieke centra, waarin voor ambitieuze zonen van de stad meer eer te behalen valt dan binnen haar eigen muren (27). Dietrich's overgrootvader Sophonia Franz Bonhoeffer is de laatste Bonhoeffer die nog in Hall geboren is (in 1797) en er in de buurt als predikant gewerkt heeft en gestorven is (in 1872). Dietrich's grootvader kwam als rechter niet meer in de geschiedenis van de stad voor. Niettemin vertelt diens zoon, Karl Bonhoeffer, in zijn 'Lebenserinnerungen' nog dat hij, ofschoon nooit voor langere tijd in Schwäbisch Hall woonachtig te zijn geweest, niettemin voor deze stad een sterk "Heimatgefühl" is blijven ondervinden. Hij brengt dit op rekening van de trots die ook zijn vader nog met zich meedroeg (en op zijn beurt weer wilde overdragen aan zijn kinderen), te behoren tot een oude rijksstedelijke patriciërsfamilie. Het spijt Karl Bonhoeffer - Dietrich's vader - dan ook achteraf, dat hijzelf verzuimd heeft het burgerrecht van Hall te verwerven, zodat hij nu niet anders kan dan vaststellen: "So ist die durch vier Jahrhunderte gehende Familientradition der Zugehörigkeit zu Schwäbisch-Hall verloren gegangen." (28) Niettemin bleef de stamboom van de familie tot 1945 toe in het trappenhuis van de familie hangen, en zou hij er nog gehangen hebben als de bommen aan dit eerbetoon aan de traditie niet op hun manier een einde hadden gemaakt (29). Naast deze zorgvuldig door Karl Friedrich uitgewerkte en geschilderde stamboom hield bovendien nog een copie van het portret van de 'schöne Bonhoefferin' uit de St. Michaels-kerk van Schwäbisch Hall de herinnering aan de stad levend (30). Zijn traditie blijft Bonhoeffer tot in de gevangenis toe vergezellen, als hij als kerstgeschenk de zilveren beker, die gemeenteleden aan zijn overgrootvader cadeau hadden gedaan bij diens afscheid in 1845, voor zich op tafel ziet staan (31).

1.3. De vader (Karl Bonhoeffer, 1868-1948)

Zoals men de geschiedenis van de Bonhoeffers in Hall exemplarisch zou kunnen benutten voor een beschrijving van de geschiedenis van de burgerlijke emancipatie, zo zou men het leven van Karl Bonhoeffer als representatief kunnen laten gelden voor dat van een 19e eeuws, duits 'Bildungsbürger'. We kunnen dat vaststellen aan de hand van zijn autobiografie die hij op basis van zijn 'Silvesterbücher', door hem - evenals door Thomas Buddenbrook! - jaarlijks

bijgehouden als pater familiae (32), vanaf 1940 is begonnen te schrijven Uitsluitend voor zijn gezin weliswaar Dat ook wij er in mee kunnen lezen hebben we te danken aan leerlingen van hem die het hebben uitgegeven Niet enkel postuum eerbetoon voor hun leermeester heeft hen daartoe gedreven, maar ook dat wat wij het representatieve karakter van Karl Bonhoeffer willen noemen Zij schrijven in hun voorwoord over deze autobiografie: "War sie damals eine Erzählung für die Familie deren intimer Charakter zu wahren war, so ist sie heute ein Bericht und ein Zeugnis aus einer vergangenen, einer vielleicht heileren, jedenfalls friedlicheren Zeit " Zij wijzen er op dat het vooral de jaren 1871-1914 geweest zijn, waarin Karl Bonhoeffer zich kon ontplooien Als zodanig is deze autobiografie naar hun mening - en wij volgen hen hierin - tot "Dokument einer Epoche" te rekenen (33)

Allereerst wenden we ons tot de academische loopbaan die Karl Bonhoeffer aan het einde van de 19e eeuw heeft kunnen doorlopen In de schets waarmee Dietrich Bonhoeffer in 1931/32 zijn colleges over de geschiedenis van de systematische theologie van de 20e eeuw begint wordt dit tijdvak tussen 1871 en 1914 - de "wilhelminische Zeit" - niet een "Epoche" maar een "Periode" in de zin van Schleiermacher genoemd Het werd immers niet beheerst, aldus Bonhoeffer, door eenzijdig sterke krachten, maar gekarakteriseerd door een uitgebalanceerd spel van elkaar in evenwicht houdende impulsen. "Jeder konnte an seinem Platz ruhig arbeiten", meent Bonhoeffer - en deze karakteristiek van dit tijdvak lijkt welhaast blind voor de bedreigingen die de burger reeds aan het eind van de 19e eeuw belaagden (34). Heeft Bonhoeffer hier niet teveel op de ervaring van zijn vader vertrouwd?

Want Karl Bonhoeffer kòn rustig op zijn plek werken G Zeller, één van zijn leerlingen, spreekt van een ongewoon zelfstandig, zijn levensweg met een daaraan eigen innerlijke wetmatigheid vervolgend man (35) Dietrich heeft het dan ook over zijn vader wanneer hij (die zelf enkel nog van fragmenten leven kan) later spreekt over "ein Leben, das sich im Beruflichen und Persönlichen voll entfalten kann und so zu einem ausgeglichenen und erfüllten Ganzen wird " (36) Geboren in Neresheim in 1868, een zorgeloze jeugd een probleemloze medicijnenstudie in Tübingen Berlijn en München vanaf 1892 arts Vervolgens assistent in de psychiatrische kliniek van Breslau bij Wernicke, waar hij zich rustig aan intensief wetenschappelijk onderzoek kan overgeven Vanaf 1896 werkend aan zijn 'Habilitation en zelfstandig een observatiestation voor geesteszieke gevangenen beherend in de strafgevangenis van Breslau (37) Rond dezelfde tijd ontmoet hij zijn toekomstige vrouw de moeder van Dietrich en hij neemt vanaf die tijd ook wat meer deel aan het society-leven (38) Nadat Paula van Hase bij een tante leert wat het voeren van een huishouding inhoudt, treedt hij op 5 3 1898 met haar in het huwelijk Een groeiend gezin doet hem uitzien naar een academische carrière Hij slaat daartoe de rang van Titularprofessor over, en wordt in 1903 - het gezin telt inmiddels 4 kinderen - Ordinarius' in Königsberg Maar binnen een jaar is het gezin alweer verhuisd naar Heidelberg omdat de hier vrijgekomen leerstoel van Kraepelin aldus Karl Bonhoeffer, "für mich und meine Arbeitsmöglichkeiten eine Verbesserung war" (39) Maar nog binnen datzelfde jaar zien we hem al-

weer terug in Breslau, nu als ordinarius. Hij ziet er zijn zelfstandigheid, door hem hoog gewaardeerd, beter gewaarborgd dan in Heidelberg. "Mit der Rückkehr nach Breslau (...) konnte die erste Etappe meines wissenschaftlichen Lehrgangs als zu einem gewissen Abschluss gelangt angesehen werden", schrijft hij in zijn memoires, zowel suggererend dat hij nu een minder turbulente periode in zijn leven tegemoet zou gaan, alsook dat op deze eerste etappe nog een tweede zou volgen (40). Tot 1912 zal het gezin echter in Breslau blijven, zodat Dietrich als zesde kind - er zouden na hem nog twee volgen - op 4 februari 1906 in deze stad geboren wordt. Naast de wetenschap staat in deze tijd het gezin centraal, en de lust tot, en de tijd voor 'Gesellschaften' ontbreekt het echtpaar Bonhoeffer veelal (41).

Wanneer in 1912 aan Karl Bonhoeffer het ordinariaat voor psychiatrie en neurologie in Berlijn wordt aangeboden aarzelt hij. De eerzucht om deze voornaamste post voor psychiatrie te betrekken, louter en alleen omdat hij de voornaamste is, ontbreekt hem. Bovendien deinst hij, een teruggetrokken bestaan gewend in de sfeer van zijn gezin, er voor terug de representatieve functies die zijn positie met zich mee zal brengen te moeten vervullen. Het gezin geeft niettemin de doorslag: financieel gaat hij er immers in Berlijn op vooruit en de kinderen zullen er, meer dan in het afgelegen Breslau, mogelijkheden voor hun ontploiing kunnen vinden. Zowel 'Besitz' als 'Bildung' kunnen er hun voordeel mee doen (42).

Maar het is wennen in Berlijn. Karl Bonhoeffer stoort zich aan het gejaagde en mondaine klimaat dat hij er aantreft en lijkt zich meer thuis te voelen in het huis van zijn grootmoeder Babette Kalckreuth, waar nog de sfeer van de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw hangt, dan in het luxueuze Berlijn van de twintigste eeuw. "Der Gegensatz dieses geistig interessierten Kreises aus einer anderen Zeit und einem betont einfachen Lebensstil zu dem gehetzten, betriebsamen und gesellschaftlich üppig gesteigerten Leben war augenfällig ausruhsam." (43) Bonhoeffer neemt zich dan ook voor niet langer dan een jaar of acht in Berlijn te blijven, om dan nog één keer van standplaats te veranderen: op zoek te gaan naar een kleinere universiteit waar hij zijn klinische ervaringen rustig zal kunnen uitwerken. Tot aan zijn dood toe had hij zo zijn levensloop en carrière beheerst en behoedzaam, maar zeker en beslist, uitgestippeld. Met verwondering daarop terug kijkend schrijft hij later: "Man war in den langen Friedensjahren daran gewöhnt, die Verhältnisse als so stabil zu betrachten, dass man ohne Bedenken mit langfristigen Plänen glaubte rechnen zu dürfen." (44)

Er kwam niets meer van zijn plannen terecht. Want van nu af aan wordt hij keer op keer in de rede gevallen door de politiek (eerste wereldoorlog, revolutie, derde rijk, tweede wereldoorlog) of de economie (honger en inflatie), die hem verhinderen zijn zelf gecomponeerde levensverhaal uit te laten vertellen. Als de oorlog uitbreekt wordt hij als psychiatrisch adviseur ingeschakeld bij het Garde-Corps, en kan daar voor zijn vakgebied zelfs nog winst in zien ook, zodat hij tenslotte kan spreken van "das grosse Experiment des Krieges" (45). Maar de daaropvolgende bladzijden van zijn levensherinneringen beschrijven het leven achter de wetenschap: het voedselgebrek vanaf 1916 (één van de redenen om te verhuizen naar de Wangenheimstrasse in Berlijn-Grunewald: men kon er kleinvee houden!),

en in 1917 de dood van zijn zoon Walter: nog voor dat deze het slagveld betreden had getroffen door granaatscherven (46) De schaduw van deze gebeurtenis is nooit meer van zijn leven geweken ook niet als het "ordungsgemässe Verhalten" in de psychiatrische kliniek na wat revolutionaire strubbelingen weer wordt hersteld, ook niet als men zich "allmählich wieder auf normale Friedensverhältnisse" in lijkt te kunnen stellen (47) Wanneer hij dan de draad van zijn levensplan weer zou kunnen oppakken door in 1922 een benoeming naar München te aanvaarden, is de economische crisis één van de redenen om Berlijn niet te verlaten

Toch waagt hij het nog, nu hij zijn kinderen zo voorspoedig op ziet groeien en terwijl de economie en de politiek zich aan het eind van de jaren twintig lijken te stabiliseren, opnieuw een periode van 'stil en gerust leven te verwachten (48) Maar de politiek, die hij in 1918 nog buiten de deur van de wetenschap kon houden dringt nu ook zijn kliniek binnen De 'macht ging de innerlijkheid voor de voeten lopen, in plaats van haar te beschermen Hoe reageert Karl Bonhoeffer op de infiltraties van de nazi s in zijn wetenschappelijke arbeid? Joodse artsen moeten worden ontslagen - hij weigert; een Hitler-buste moet in de kliniek worden opgesteld - hij verhindert het; de stichter van de Rijksdag-brand Marinus van der Lubbe, moet aan een psychiatrisch onderzoek worden onderworpen - in plaats van een misdadiger acht Karl Bonhoeffer hem menselijk gezien niet onsympathiek; een wet op gedwongen sterilisatie van geesteszieken wordt ingevoerd - hij verzet zich ertegen en probeert de uitvoering ervan zoveel mogelijk te verhinderen (49). Niet een sterk ontwikkeld politiek bewustzijn ligt achter deze onverzettelijkheid verscholen, maar het wetenschappelijk geweten van een a-politiek 'Gebildete' die handelde "aus dem Gefühl der Verantwortung den bisherigen wissenschaftlichen Betrieb ( ) solange wie irgend möglich von den politischen Einflüssen freizuhalten " (50) Van welke politiek dan ook

Maar het is een inmiddels oud geworden man die zich zo hardnekkig opstelt Hij begroet zijn afscheid in 1938 dan ook met graagte en trekt zich terug uit de universiteit Het is hem dus toch nog min of meer gelukt zij het op de valreep: van zijn leven een ononderbroken eenheid te maken, plannen te maken en die uit te voeren ook, het leven in eigen beheer te houden Maar het Hitler-beeld in de vestibule van zijn kliniek kwam er na zijn vertrek toch, en veel groter dan hij had gedacht (51) En ook de carrière van zijn kinderen die hem zo optimistisch gestemd had aan het eind van de jaren twintig, werd onderbroken Zijn zoon Dietrich legt in 1932 zijn docentschap aan de Berlijnse theologische faculteit neer; zijn schoonzoon Gert Leibholz wordt in 1935 als niet-ariër van zijn betrekking ontheven en moet in 1938 vluchten naar Engeland zijn schoonzoon Hans Dohnanyi blijft weliswaar een hoge post bezetten, gebruikt hem echter niet meer om carrière te maken maar om verzet te bedrijven dat hem uiteindelijk het leven zal kosten; en ook aan zoon Klaus en schoonzoon Rüdiger Schleicher wordt niet gegund wat Karl Bonhoeffer zelf heeft gesmaakt: evenals Dohnanyi en Dietrich Bonhoeffer worden zij in april 1945 vermoord De Lebenserinnerungen van hun vader eindigen ofschoon Karl Bonhoeffer eerst drie jaar later overleed met de opsomming van deze feiten Wat volgt is het zwijgen van een gebroken man (52)

Karl Bonhoeffer was academicus, zoals de meeste van zijn klassegenoten in het duitse 'Bildungsbürgertum' Maar zijn specialisatie maakt hem niettemin tot een vreemde eend in de bijt Hij had immers geesteswetenschapper moeten zijn en geen empiricus, filosoof of dichter en geen medicus? Toch zouden we Karl Bonhoeffer in de volle zin van het woord 'Gebildete' willen noemen. Zoals wij die in het voorgaande deel beschreven hebben, of ook in de zin waarin Dietrich Bonhoeffer zo iemand heeft omschreven toen hij voor zijn Ethik' een notitie maakte over 'Bildung': niet de specialist die alles onder het gezichtspunt van een beperkte doelmatigheid beziet, maar hij die uit vrijheid een verhouding bezit tot het geheel ("zum Ganzen") van het natuurlijk en geestelijk bestaan, zonder de begrenzing van een gespecialiseerde blik; iemand die zich in dit geheel met vrijheid en soevereiniteit kan bewegen, die het opnemen en dragen kan; een man die de persoonlijk-menselijke verhoudingen in de wereld respecteert en in alles gericht is op het humanitaire; hij die weet wat bescheidenheid is omdat hij de grens van zijn kennen ziet, zonder daarmee tegelijk niet ook breed van begrip te zijn; een open geest, ook voor het nieuwe; iemand die niet te koop loopt met zijn Bildung', maar haar als vanzelfsprekend beschouwt; een man die weet dat 'Bildung' groeit en niet wordt toegeëigend (53)

Het is alsof Dietrich Bonhoeffer hier het portret van zijn vader tekent We herkennen er de arts in, die medicus wordt niet zozeer uit hartstocht voor het vak, maar vooral vanwege de mogelijkheden die deze professie biedt om zelfstandig te worden (54) Al speelde ook een vage 'Neigung' tot de natuurwetenschappen een rol, zijn leerling G Zeller zal later de achterliggende motivaties bij deze beroepskeuze zien voortkomen uit een breed en open vragen naar de eigen 'Seele' - en we mogen daarbij evenveel denken aan Goethe's 'reine Seele' als aan Freud's psyche - en die van de ander (55) En hoezeer Karl Bonhoeffer ook in de geest van de toenmalige psychiatrie naar medisch model te werk ging (56), hij zelf wilde zijn werk breder blijven zien. In zijn inaugurele in Berlijn benadrukt hij twee dingen Allereerst dat een totale objectivering van de psychiatrie onmogelijk is, en vervolgens de noodzaak voor de psychiater de hele patiënt in het oog te houden, wat ook het ziektebeeld is. Hij pleit er voor een "Erweiterung der Betrachtungsweise", die de "Gesamtpersönlichkeit" van de behandelde patiënt niet uit het gezicht verliest (57) Een goed psychiater, zegt Bonhoeffer dan ook voor een gehoor van histopathologen en neurologen, wordt niet enkel door zijn vakkennis maar evenzeer door begrip voor andersdenkenden gekwalificeerd (58) Zo hangt het slagen van een therapie tenslotte niet van de gevolgde methode af, maar van de persoonlijkheid van de therapeut (59). We zien het, Karl Bonhoeffer wist wat Bildung - in de zin van oog hebben voor "das Humanitäre (60) - was

Dat hij ook nog in meerdere opzichten aan de omschrijving van zijn zoon Dietrich beantwoordde laat zich illustreren aan zijn aarzelend-afwachtende, ja afwijzende houding tegenover de in die tijd furore makende psycho-analyse van Sigmund Freud. Niet dat Bonhoeffer koos voor een medisch en Freud voor een psychologisch model moet als het breekpunt tussen beiden worden aangemerkt, maar dat wat Dietrich Bonhoeffer als kenmerkend voor een Gebildete' had geacht: "Bescheidenheit (Grenze des Wissens)" (61) Wat Karl Jaspers later over Karl

Bonhoeffer zou opmerken: "Durch seine Arbeiten geht ein Hauch von Bescheidung vor den ungeheuren Rätseln" (62), zou men tevergeefs bij Freud zoeken. Ondanks het feit dat deze het hypothetisch karakter van zijn theorieën benadrukte, moet Karl Bonhoeffer de speculatielust die Freud's werk omgaf hebben tegengestaan. De uitbreiding van individuele therapie naar een omvattende cultuurfilosofie die zich in het werk van Freud gaandeweg voltrok moet hem, die "dem Philosophischen gegenüber (...) vorsichtig und bescheiden" was (63), tegen de borst gestuit hebben, afgezien nog van de wijze waarop Freud in de op sensatie beluste 'fin de siècle'-sfeer waar Bonhoeffer geen deel aan wilde hebben 'salon-fähig' werd gemaakt. De sexualiteitsmonie en -manie die niets meer intact liet van wat Bonhoeffer als 'Bildung' voorkwam, nl. het "Wissen um persönlich-menschliche Ordnungen der Welt", moet hem wezensvreemd geweest zijn (64). Niet verschil van inzicht omtrent dat wat te weten valt, maar over dat wat *buiten* het bereik van de wetenschap ligt, deed Karl Bonhoeffer bezwaren hebben tegen Freud; deze waren zoals hij zegt, dan ook van gevoelsmatige aard, "durchaus unwissenschaftlich" (65). Het zijn de bedenkingen van een 'Gebildete'-en niet van een 'Spezialist' - die het Thomas Mann zou hebben nagezegd: "... der Mensch ist ein Geheimnis" (66). Loopt de psycho-analyse niet het gevaar in al zijn koene speculaties dit geheim aan te randen?(67)?

Maar dezelfde 'Bildung' die hem geen voorstander van de psychoanalyse maakt, verhindert eveneens een felle afwijzing (68). Hij verwelkomt haar zelfs in die zin, dat zij wellicht een eind kan helpen maken aan het therapeutisch nihilisme dat de psychiatrie van dat ogenblik naar zijn mening beheerst, en geeft haar naast het voorbehoud voorlopig ook het voordeel van de twijfel. Omschreef Dietrich Bonhoeffer 'Bildung' ook niet als "*offener* Geist, auch für Neues" (69)?

Karl Bonhoeffer, '*Bildung*sbürger' in de volle zin van het woord. Maar dan ook 'Bildungs*bürger*'. Een man van uiterlijke orde die innerlijke orde weerspiegelde, een uitgebalanceerd psychisch evenwicht. Zijn gevoelens beheersend zonder ooit gevoelloos te zijn, autoritair en gedistantieerd zonder ooit te overheersen (70). Een man ook die zijn positie als vader en psychiater beide als 'ambt' beschouwde, en zich gewetensvol en plichtsgetrouw van zijn taken in beide levenssferen wilde kwijten zonder daarbij ooit het werk het gezin (en omgekeerd) te willen laten beïnvloeden. Hij hield beide streng van elkaar gescheiden en sprak thuis, evenals zijn vader, nimmer over zijn beroep (71). Noch als arts, noch als opvoeder wilde hij specialist zijn.

Deze strenge scheiding van werk en gezin kende behalve voorook nadelen. De chronische alcoholisten onder het proletariaat van Breslau zijn voor Karl Bonhoeffer in eerste instantie "Bettler- und Vagabundenmaterial", en van deze "Sammelbecken sozial zweifelhafter oder gescheiterter Existenzen" (72) waarmee hij in zijn kliniek van doen heeft krijgt het gezin nauwelijks iets te zien (73). De jongere kinderen in elk geval niet, schrijft Renate Bethge, omdat men hen allereerst wilde laten proeven van een "heile Welt" in beschutte kring (74). Een opvoedingselement dat Dietrich Bonhoeffer later eens betreuren zou, omdat het hem te ver van de schaduwzijden van het leven gehouden zou hebben, maar tegelijk - aldus Renate Bethge - mis-

schien een reden temeer voor het latere verzet tegen Hitler; stond diens gewelddadig wereldbeeld niet haaks op het zijne en verschafte de ervaring van een - hoe klein ook - werkelijk "heile Welt" niet gegronde hoop op een uiteindelijk succes van het verzet (75)? Een nadeel dat uiteindelijk ten voordeel zou uitwerken.

Maar hoezeer de scheiding tussen werk en gezin, tussen arts en opvoeder ook heilig was in huize Bonhoeffer, nooit verloor Karl Bonhoeffer uit het oog dat "das Humanitäre" beide verbond. Mocht men ooit de spot drijven met dit patiënten-'materiaal', dan kreeg men toegevoegd dat er niets te lachen viel, en dat deze mensen juist als mens bijzonder interessant en sensibel waren (76).

Karl Bonhoeffer, 'Bildungsbürger' in elke zin van het woord. Maar dan ook: *duits* 'Bildungsbürger'. Voor de stelling van Elias dat de invloed op de burgerlijke traditievorming van de zijde van de adel in Duitsland als relatief gering mag worden beschouwd, vinden we een bevestiging in de afkomst van Karl Bonhoeffer. Zeller wijst er op dat in Württemberg de adel buiten het hof om geen rol van betekenis heeft gespeeld en dat de intelligentsia zich er tot een typische "Schreiber-Adel" heeft kunnen ontwikkelen. Zo overheersend werd tenslotte haar invloed, dat Schelling met verachting spreken kon van de "Pfarrer- und Schreiber-Staat Württemberg" (77). En al werd aan Karl's vader de persoonlijke adel verleend (78), evenals aan de grootvader van zijn vrouw, Karl August Hase (79); al zat er in zijn schoonfamilie een flinke scheut land-adellijk bloed via de Kalckreuths (80) - er werd aan deze achtergrond nauwelijks aandacht besteed, laat staan dat men zich er op beriep. Eerder werden er in het gezin Bonhoeffer grappen gemaakt in de zin van: 'Wegens hoge adel de lees- en schrijfkunst niet machtig' . Men achtte zich aristocraten, maar men verstond er niet onder dat men aanspraak kon maken op een bevoorrechte afkomst, eerder dat men zichzelf tot een "aufrechte, grosszügige, ritterliche Haltung" wilde verplichten (81).

'Duits' kunnen we Karl Bonhoeffer's burgerlijkheid eveneens noemen, wanneer we het oog laten vallen op de politieke overtuigingen die hij voorstond. We krijgen er, en dat lijkt ons op zichzelf al veelzeggend, maar moeilijk een beeld van. Van zijn vader weten we dat deze conservatief dacht, maar zich verre hield van elk politiek engagement. Niet alleen politieke desinteresse, ook een karaktertrek die zowel Friedrich als zijn zoon Karl kenmerkte zal mede oorzaak geweest zijn van deze terughoudendheid: beiden hadden een uitgesproken hekel aan elk openbaar optreden en verafschuwden het om bij officiële gelegenheden het woord te voeren (82). Maar of deze bescheidenheid de enige reden is geweest? In elk geval voor Karl's vader gold dat de innerlijke binding die hij nog met de 'Heimat' Schwäbisch Hall bezat niet licht werd ingewisseld voor die aan een nieuw, kunstmatig Rijk onder pruisische leiding (83). Niettemin stelde hij, en ook zijn zoon, zich als een loyaal pruisisch beambte op. De staat garandeerde immers de voorwaarden voor een onbelemmerde ontplooiing? "*Man lebte unpolitisch in den Gefühlen eines gesicherten Friedens* (curs.fdl)", schrijft Karl Bonhoeffer over deze periode, voorafgaande aan de eerste wereldoorlog (84).

Voor politieke hartstocht kan men dus niet bij de Bonhoeffers terecht. Wel bij de familie van Dietrich's moeder, de Tafels. Bethge schrijft dat door het huwelijk van Friedrich Bonhoeffer met Julie

Tafel zich een revolutionair element in het voorgeslacht van Dietrich Bonhoeffer is gaan mengen, waarnaar men tevoren vergeefs zou zoeken (85). Men vond in het geslacht Tafel vrijdenkers en socialisten, radicaal-burgerlijke democraten die actief streden voor de duitse eenwording en uiterst sceptisch stonden tegenover Pruisen. Geen doorsnee-familie, maar één waarin men idealistisch bevlogenheid kon vinden en de bereidheid tot een onverschrokken instaan voor zijn overtuiging (86). Dit alles gevoed vanuit een ver boven het gemiddelde liggende 'Bildung' (87). Het zal vooral dit laatste geweest zijn wat Karl Bonhoeffer in dit milieu heeft aangesproken.

Voor de Tafels werd Württemberg te klein; zij zochten het nieuwe, het verre, het ongewone. Het zal aan Julie Tafel te danken zijn geweest dat de Bonhoeffers voorgoed Zuid-Duitsland, waarin hun traditie was geworteld, hebben verlaten (88). We moeten de invloed van deze vrouw - kortweg te karakteriseren als: "Burgerlijk, maar gevaarlijk!" (89) - op haar zoon en zijn gezin niet onderschatten. Vanaf 1924 woont ze bij de Bonhoeffers in Berlijn en staat hen tot het laatste toe met raad en daad bij, totdat zij in 1936 op 94-jarige leeftijd overlijdt (90). Zo heeft Dietrich niet alleen uit haar mond kunnen horen hoe zij haar zoons een beambten- of officiersloopbaan ontraadde omdat deze geen bewegingsvrijheid kon garanderen en een levenslange afhankelijkheid zou betekenen (91), maar ook heeft hij haar nog mogen voorlezen uit Goethe's Wilhelm Meister (92) en mogen meemaken hoe zij op 1 april 1933 als 91-jarige de boycot-acties tegen joodse winkeliers negeerde door rustig door het cordon van SA-ers heen te stappen (93). Dietrich Bonhoeffer vat in de rede die hij bij haar begrafenis houdt nog eens samen wat hij in haar belichaamd zag en verklaart daarmee ook hoe de levensvreugde haar de laatste jaren ontnomen werd door het lot dat joodse mede-burgers moesten ondergaan (94). Het is niet toevallig dat, juist op het moment dat hij in de kerkstrijd een beroep doet op de onbuigzaamheid van het recht en aangewezen is op de nuchtere eenvoud en betrouwbaarheid van eigen en andermans woorden, hij haar ten voorbeeld stelt. Hoeveel burgerlijks steekt er zo niet in Bonhoeffer's 'kerkelijk, maar gevaarlijk!'? Maar terug naar Karl Bonhoeffer en de politiek, nader: Pruisen. We zullen, ook al bracht Paula von Hase een stuk pruisische cultuur vanuit de nabijheid van het hof met zich mee het huwelijk binnen (95), het pruisisich klimaat in het gezin Bonhoeffer niet al te hoog mogen inschatten. Bethge aarzelt zelfs of hij niet moet spreken van een 'niet-', ja 'anti-pruisisch' erfgoed dat Dietrich vanuit zijn traditie zou hebben meegekregen (96). Want hoezeer zijn ouderlijk huis ook de sfeer ademde van plichtsbesef en verantwoordelijkheidsgvoel, er werd niet tot gehoorzaamheid maar tot mondigheid opgevoed (97). Dat Dietrich's moeder een tijdlang met haar ouders geheel in de hofsfeer van Potsdam geleefd had omdat haar vader er hofpredikant was, zegt niet zoveel. Deze tijd lag inmiddels ver achter haar - het betreft de jaren 1889-1894 - maar wat meer is: de twee mogelijke redenen waarom van Hase ontslag uit zijn betrekking zou hebben genomen laten niet al te veel spreekwoordelijk onderdanigheidsgevoel vermoeden: òf hij heeft zich verzet tegen de wens van Wilhelm II om zelf te mogen preken òf hij heeft het gewaagd de keizer in de rede te vallen toen deze het proletariaat als 'Canaille' bestempelde (98). De enige enthousiaste aanhangster van de monarchie

in huize Bonhoeffer is de gouvernante geweest, die haar hart kon ophalen in de beginperiode in Berlijn; vanuit het raam kon men toen de kinderen van de kroonprins zien spelen in het Bellevue-park. Maar wie een al te grote belangstelling voor dit schouwspel aan de dag legde werd uitgelachen (99).

Ook de pruisische militaire traditie kon zich in het gezin Bonhoeffer niet op aanhangers verheugen. Karl Bonhoeffer had zelf zijn dienstplicht met sterk gemengde gevoelens vervuld en acht het achteraf maar goed dat hij meteen van het gymnasium het leger in moest, zonder in de tussentijd nog van veel vrijheid geproefd te hebben: zo werd tenminste de militaire discipline "weniger drückend" ervaren dan hij uit zichzelf al was (100). De invloed van zijn moeder bleef ook gelden toen de 'Geist von 1914' grote delen van het 'Bildungsbürgertum' in zijn greep had gekregen (101). "Militärische Ehrgeiz hatte ich nicht", tekent Karl Bonhoeffer aan bij het uitbreken van de eerste wereldoorlog (102). En hoewel hij er van overtuigd is dat het een verdedigingsoorlog voor een rechtvaardige zaak betreft, krijgen oorlogszuchtige gevoelens geen vat op hem; zijn voorganger in Heidelberg, Kraepelin, weet hem tenminste niet te overtuigen van de noodzaak van een totale duikbotenoorlog (103). Ook de memoires van Karl Bonhoeffer laten zich 'Betrachtungen eines Unpolitischen' noemen, maar zij overtreffen in dit opzicht die van Thomas Mann door het algehele ontbreken van diens bevlogen waanzin in deze periode. Integendeel, de oorlog overvalt Karl Bonhoeffer als de wilde zee een polder - overtuigd als hij is van de "unzweifelhafter Friedensliebe" van de keizer (104) - maar zij sleurt hem niet mee in haar stroom. Of hier de nuchterheid van de medicus het gewonnen heeft van de bevlogenheid van de dichter? In elk geval plaatst zich hier een duitser buiten en tegenover duitsers, op dezelfde wijze waarop hij dat een twintigtal jaren later opnieuw zal gaan doen. Immers, in het nuchter, maar onderkoeld geschreven opstel dat hij in 1947 schrijft onder de titel 'Führerpersönlichkeit und Massenwahn' (105) zoekt hij naar de sociaal-psychologische redenen voor de duitse catastrofe die hem tot twee keer toe kinderen ontnomen heeft. Wat zit er achter dit afzien van eigen oordeel en verantwoordelijkheid, deugden die zozeer deel hebben uit gemaakt van zijn eigen opvoeding, maar die een heel volk schijnen te ontbreken? Een mogelijke reden geeft hij aan: "Richtig ist es wohl auch, wenn man beim Deutschen in einer gewissen Freudigkeit zum Gehorsam eine Bereitschaft zur Massensuggestion sieht. Es ist wohl nicht zweifelhaft, dass beim Deutschen im öffentlichen Leben auch ausserhalb des Militärs das Verhältnis vom Vorgesetzten und Untergebenen, des Befehls und des Gehorsams eine grössere Rolle spielt als in den westlichen Ländern. Das diese geistige Haltung anlagemässig bedingt ist, ist fraglich, wahrscheinlich ist wohl, dass es ein Züchtungsergebnis der durch die letzten Jahrhunderte gehenden militärischen Erziehung des gesamten Volkes ist. (...) 'Zivilcourage' und 'Kadavergehorsam' sind wohl nicht zufällig deutsche Wortbildungen." (106) Het lijkt alsof we een buitenstaander aan het woord horen. Welnu, dat was hij ook - in zekere zin. Voorzover het portret dat hij hier van de duitser schildert niet het portret is dat wij van hem, de duitse burger Karl Bonhoeffer, hebben getekend. We zouden er niet over willen strijden welke van de twee het meest representatief genoemd kan worden. Het was Karl Bonhoeffer er echter alles

aan gelegen die vraag wel te beantwoorden. Met zichzelf, zonder veel ruchtbaarheid. Op 8.6.1943 schrijft hij aan zijn zoon Dietrich die gevangen zit, dat het 'Filmarchiv der Persönlichkeiten' zoals dat door het propagandaministerie van Goebbels was opgezet, van hem graag een filmportret wilde maken voor latere tijden. Karl Bonhoeffer voelt er echter niets voor de beide Duitslanden op deze wijze door elkaar te laten lopen en weigert. "Ich glaube, es genügt wenn mein Bild in der Familie erhalten bleibt", zo redeneert hij (107).

1.4. Opvoeden tot mondigheid

1.4.1. Een wereld op zich

Sprekend van 'het gezin' Bonhoeffer zegt men al gauw te weinig; het was een wereld op zich en wanneer men zich er een zgn. 'modern kerngezin' bij voorstelt van een tweetal ouders en hoogstens een drietal kinderen slaat men volledig de plank mis. De Bonhoeffers vormden met hun acht kinderen en twee - als later de familie Schleicher op een steenworp afstand komt wonen, drie - generaties een reusachtig gezin, maar bovendien vond in hun midden de uitbouw van een humaniteits-cultuur plaats die in de kring van het moderne gezin zijn weerga niet kent.

De voorwaarden er voor aanwezig, in zoverre onderscheidde dit gezin zich niet van het overige 'Bildungsbürgertum' van het einde van de 19e, begin 20e eeuw; buiten de directe druk van hoogkapitalisme en politieke machtsvorming om had men de mogelijkheid een vrije sfeer te creëren, waarin onder 'burgerlijk' in de eerste plaats 'menselijk' kon worden verstaan (108). H.P. Bahrdt zet een aantal typische kenmerken van deze uitbouw van de privé-sfeer op een rijtje: "Die Verinnerlichung und Kultivierung des familiären Lebens, Wohnkultur der bewussten Gestaltung der engsten dinglichen Umwelt, Privatbesitz von Bildungsmitteln und gemeinsame Benutzung durch die kleinste sozial Gruppe, geistiger Austausch als die normale und integrierende Form des Zusammenlebens von Blutsverwandten, ein von der Kirche relativ unabhängiges religiöses Leben im Kreis der Familie" (109). Stuk voor stuk vinden we ze bij de Bonhoeffers terug. En dat deze mogelijkheden tot intensieve vormen van gezinscultuur door hen zó werden uitgebuit maakt het gezin tot een uitzondering. Ook de volwassen geworden kinderen Bonhoeffer beschouwden dit ouderlijk huis nog als een stuk van hun eigen identiteit, een middelpunt waarop hun leven zich steeds weer richtte (110). Dietrich Bonhoeffer had gelijk toen hij schreef, dat zijn "Familie wirklich etwas ganz Besonderes" was (111).

Een van de oorzaken voor deze gerichtheid op het eigen gezin zal ongetwijfeld gezocht moeten worden in het "nach innen gekehrte Wesen" van Karl Bonhoeffer (112). De jaren voor zijn huwelijk in Breslau van "fast klösterlicher Abgeschiedenheit" schijnen hem niet zwaar gevallen te zijn. Integendeel, hij denkt er later met heimwee aan terug (113). Zo zullen we zijn terughoudendheid ten aanzien van het sociale leven in Breslau niet enkel op rekening van zijn aandacht eisend gezin moeten brengen en zijn eveneens gereserveerde houding in Berlijn niet alleen op de luxe (114). Evenmin als we zijn poging om zijn kinderen in Berlijn aanvankelijk te beschermen

mondainiteit (115). Niet dat karl Bonhoeffer ooit voor zichzelf en zijn gezin het isolement heeft gezocht; hoe zou zijn zoon Dietrich ooit later anderen versteld hebben doen staan van zijn "Weltoffenheit" en "Weltzugewandtheit" (116)? Toch waren er zoveel scheidslijnen speurbaar tussen gezin en buitenwereld dat dezelfde Dietrich later over een ouderlijk huis als over "eine Welt in der Welt", "ein Reich für sich, ein Burg im Sturm der Zeit, ein Zuflucht" spreken kon, ja dat hij er zlefs de religieuze term 'heiligdom' voor wilde reserveren (117).

1.4.2. Het huis

De ervaring van het ouderlijk huis als burcht en vesting zal men allereerst in psychologische zin hebben op te vatten. Maar - en zo kwam het in elk geval op een buitenstaander als Paul Lehmann over, toen deze in 1933 de Bonhoeffers bezocht - men zou het huis ook als culturele burcht kunnen zien, bescherming biedend tegen de vloedgolven van de massacultuur van de 20e eeuw, een veilig onderkomen voor de 'Bildungs'-cultuur van de 19e. De amerikaan die enkel thuis was in de eerste, vond de inrichting van het huis ronduit ouderwets (118). En inderdaad, de woning die Dietrich Bonhoeffer in zijn 'Fragmente aus Tegel' beschrijft - en waarin die van zijn eigen familie valt te herkennen - maakt ook op hem die er thuis is niet de indruk 'elegant' te zijn ingericht. Hout en metaal, beide "aus schweren, bestem Material" overwoog. Solide meubels, ouderwetse buffetten, geboend parket en niet te vergeten de vleugel in de woonkamer bepaalden de atmosfeer (119). Overheersend waren echter de schilderijen: bijna geen plekje aan de wand dat niet door een doek uit de tweede helft van de 19e eeuw werd bedekt. Landschappen bij voorkeur, maar ook portretten van voorvaderlijke geslachten (120). Paul Lehmann moet zich in een museum gewaand hebben, in dit even degelijke als deftige huis. Men zou er geen mode-artikel in aantreffen (121). Niettemin bewogen de Bonhoeffers zich in hun materiële traditie even gemakkelijk als in hun ideele. Naast oud trof men er dan ook nieuw aan, naast artistiek hoogwaardige dingen ook zaken waarvan de antiquarische waarde enkel in de herinnering bestond die ze vertegenwoordigden. Het ging er in de eerste plaats om een "schöne und grosszügige Wohnlichkeit" te scheppen en Paula Bonhoeffer - want zij was hiervoor de eerstverantwoordelijke - was er in geslaagd van dit alles een vanzelfsprekende en zinvolle eenheid te smeden. "Es war eine gewachsene und keine gemachte Wohnung", zegt Bonhoeffer ervan in het roman-fragment uit Tegel. "Man bewegte sich in ihr unwillkürlich frei und ohne Beklemmung. Man fühlte sich in die warme Atmosphäre eines starken Familienlebens hineingezogen, ohne dadurch erdrückt zu werden; man empfand einen unaufdringlichen Wohlstand und einen unbefangen Sinn für Freude und Behaglichkeit. Weniger die Bedeutung des einzelnen Gegenstandes als die sorgliche Pflege des Ganzen tat den Augen und dem Herzen wohl." (122) Paul Lehmann moet het gemerkt hebben toen hij er te gast was. Want in een museum valt niet te leven, en helemaal niet zoals de Bonhoeffers dat deden.

1.4.3. 'Besitz und Bildung'

Ook de Bonhoeffers waren - evenals Thomas Mann - "hardnekkige villabezitters" (123). Of het nu 'Birkenwäldchen' in Breslau (124), of de woningen in de Brückenallee, de Wangenheimstrasse (waar men in 1916 introk) of de Marienburgerallee (verhuizing: 1935) betrof - het waren stuk voor stuk imposante behuizingen, waarvan men nu met verbazing kennisneemt dat zij als onderkomen voor slechts één, zij het groot, gezin hebben gediend. De familie Bonhoeffer was welgesteld, al noemt Dietrich deze welstand "unaufdringlich" en was zij nergens protserig (125). Niet enkel de door hen bewoonde villa, ook het vakantiehuis in (eerst Wölfelsgrund, later) Friedrichsbrunn - hoewel 'spartaans' ingericht (126) - en het verhuurde huis aan de Kurländer Allee (127) leggen daar rekenschap van af. En ook de wijze waarop het huishouden werd gevoerd - "Es waren noch die Zeiten, wo fünf Hilfen den grossen Haushalt in Gang hielten ..." (128) - is voor huidige maatstaven zeker, maar niet minder voor de toenmalige, uitdrukking van een rijkdom boven het gemiddelde. "Der Stil des Hauses war grosszügig, auch in Notzeiten spürte man die Beengung nicht", vernemen we van Dietrich's schoonzuster Emmi (129), en de uit een veel minder bemiddeld milieu afkomstige Eberhard Bethge - zijn vader was predikant in de provincie - heeft het dan ook over "unvorstellbar grosszügig". Er evenwel direct aan toevoegend, dat het even onvoorstelbaar is hoe bescheidenheid en eenvoud tot hoogste waarde in het gezin waren verheven (130). Boven luxe gold zelfbeheersing, boven 'Besitz' de 'Bildung'. Al had men het ruimschoots: over geld werd niet gesproken - als had men het niet. "Geld ist Dreck!" tekent H.W. Jensen op uit de mond van Dietrich en hij voegt er aan toe: "Wichtiger aber als finanzielle Hilfe war seine Sorge um unsere Seele." (131). Dat Jensen het hier over de Bonhoeffer van de 'Nachfolge' heeft - de in menig opzicht zo onburgerlijke, zullen we zien - verandert aan de strekking van de uitspraak niets: Bonhoeffer sprak er volledig mee in de lijn van zijn opvoeding. Al liep men dus niet met het geld te koop, men liet het wel rollen. Er werden bijvoorbeeld feesten en bals in huize Bonhoeffer georganiseerd die wijd en zijd beroemd waren en zoiets doet men niet voor niets (132). Bovendien deed men nooit tevergeefs een beroep op financiële hulp bij Karl Bonhoeffer (133). Nooit zou hij zich herkend hebben in de man die zijn zoon Dietrich in een preek op 4.10. 1932 (waarin hij de verwachting van 15 tot 20 miljoen honger lijdende mensen voor de dan komende winter in Duitsland uitspreekt) opvoert en die in zijn dankgebed God dankt dat hij zijn lievelingskinderen, spijzigt en onwaardigen honger laat lijden (134). Meer zou hij zich hebben laten aanspreken door de catechismus-vraag en het daarbij behorende antwoord dat Dietrich Bonhoeffer eveneens in 1931 op papier had gezet: "Wie darf der Christ Eigentum haben? - Er wäre wohl oft froh, er hätte es nicht. Er kennt Macht und List des Geldes, aber er will sich damit sorgen für den anderen. So soll er alle Dingen haben, als hätte er sie nicht." (135)

Maar intussen hàd Karl Bonhoeffer het wel en zijn zoon deelde erin en liet het ten goede komen, ook aan zichzelf. Dietrich Bonhoeffer aarzelde niet het uit te geven aan de dingen die hem plezier verschaften. Hij hield van theater, van muziek en van lekker eten en drinken, van reizen en van kwaliteitskleding, en liet zich niet door

zuinigheidsmotieven van dit alles weerhouden. "Ich möchte nur soviel Geld haben, dass ich nicht zu rechnen brauche", zei hij, en we proeven evenveel bescheidenheid als gemakzucht in deze woorden (136). Niettemin kunnen we weinig meer van Bonhoeffer's 'savoir vivre' zeggen dan we hiermee gedaan hebben. Dat is tekenend, temeer daar we van een bestedingspatroon in de zin van bovengenoemd catechismus-antwoord des te meer voorbeelden zouden kunnen aanvoeren. Een kleine greep: als W.D. Zimmermann - in het begin van de jaren dertig student van Bonhoeffer in Berlijn - van hem een boek leent en het na lezing weer terug wil bezorgen, krijgt hij het cadeau met de mededeling: "Was haben Sie eigentlich für einen Eigentumsbegriff?" (137). Veel van de kosten van Bonhoeffer's werk onder arbeidersjeugd betaalt hij uit eigen zak (138); zijn vader's auto-met-chauffeur zet hij in voor de kerkstrijd (139); het levensonderhoud voor het broederhuis in Finkenwalde komt voor een groot deel voor zijn rekening (140). Twee kandidaten van het seminarie - dit als voorbeeld dat ook de asceet van de 'Nachfolge' niet meteen zuinig genoemd kan worden - vliegen op zijn kosten naar Berlijn, alleen vanwege het feit dat dat hun grootste wens was omdat zij nog nooit gevlogen hadden (141). Een medestudent van deze twee wordt na een operatie wakker in een duurder ziekenhuisbed, ook weer een presentje van Bonhoeffer (142). Ondertussen betaalt hij ook de theologische literatuur die aan de seminarie-kandidaten aan het front wordt toegestuurd (143). Tenslotte noemen we nog de juridische hulp waarvan hij mede-gevangenen in Tegel voorziet, zodat menigeen dankzij zijn financiële hulp voor het ergste gespaard is gebleven (144). Zoals gezegd: een kleine greep, maar groot genoeg om te laten zien dat de onverschilligheid en de onhandigheid die Bonhoeffer's verhouding tot geld kenmerkte - Bethge spreekt van zijn "äusserst mangelhafte Begabung für Erfordernisse der Buchführung" (145) - blijkbaar niet konden verhinderen dat hij het op het juiste moment op de juiste plaats kon laten komen. En bovendien groot genoeg om te beseffen dat de Bonhoeffer van de kerkstrijd, van Finkenwalde en van het verzet niet te denken valt zonder het 'Besitz' van de familie Bonhoeffer. Maar de Bonhoeffer van 'Widerstand und Ergebung'? Hij bewijst dat een 'Gebildete' de uitspraak: alle dingen te hebben als had men ze niet, ook om kan draaien. 274.

1.4.4. Tucht, vrijheid en verantwoordelijkheid

Het "Brüderchen" uit het roman-fragment uit Tegel, kan op de vraag van zijn buurjongetje - portierszoon - of zijn vader ook rijk is, eerlijk antwoorden: "Ich weiss nicht, Erich, ich glaube es nicht". Want van die rijkdom die er blijkbaar is - "die andere Leute sagen es manchmal" - merkt het jongetje al weinig. Het ander ventje krijgt vijf maal zoveel zakgeld als hij, hijzelf mag nooit op straat ijs eten, en tijdens uitstapjes nemen ze alles van huis mee (146). Ook hier beschrijft Bonhoeffer meer feit dan fictie. Van de kinderen Bonhoeffer werd bijvoorbeeld verwacht dat zij nauwkeurig rekenschap zouden afleggen van de besteding van hun zakgeld en liever langere afstanden moesten lopen, dan gebruik te maken van de tram (147). Verwend werden ze beslist niet. Karl Bonhoeffer schrijft dat het gezin in Breslau zich streng aan de voedingsvoorschriften van een collega-arts hielden, "die keine 'Überfütterung' der Kinder aufkommen

liessen" (148). En protesten kregen weinig kans. "Uber das Essen spricht man nicht", was de vaste regel (149).

Maar niet alleen het eten, heel de opvoeding werd gekenmerkt door eisen van zelfbeperking. Als illustratie van dit feit voert Bethge de opdracht aan die in het boek dat (met de bijbel) als confirmatie-geschenk aan de kinderen werd meegegeven - Fichte's 'Reden an die deutsche Nation' - geschreven stond: "Die Wurzel der Sittlichkeit ist die Selbstbeherrschung, die Selbstüberwindung, die Unterordnung seiner selbstischen Triebe unter den Begriff des Ganzen." (150) Ook de omschrijving die Dietrich Bonhoeffer later in de gevangenis van het woord 'tucht' zou geven is een veralgemenisering van zijn opvoedingservaring: "Zucht der Sinne und deiner Seele, dass die Begierde und deine Glieder dich nicht bald hierhin, bald dorthin führen." (151) Maar de titel van het gedicht waarin deze regels hun plaats hebben gekregen geeft meteen aan dat deze zelfbeheersing niet het laatste woord kreeg: 'Stationen auf dem Weg zur Freiheit', heet het. *Autonomie* en *vrijheid* waren dan ook de sleutelwoorden in de opvoeding van de kinderen Bonhoeffer.

'Vrijheid'. Niet alleen aan de politieke en culturele opstelling van de Bonhoeffer's moeten we denken, als we Bethge van de "konkrete Liberalität" horen spreken die hij temidden van hen ervoer, maar ook aan hun pedagogische instelling (152). De ouders probeerden namelijk consequent vanuit het kind zelf te denken, en dat maakt dat men geenszins van een autoritaire opvoeding kan spreken, hoezeer ook het begrip 'gehoorzaamheid' er een rol in mocht spelen. Dat laatste was zeker het geval. De weg naar de autonomie liep via die van de pedagogie, en de zelfstandigheid van de kinderen kwam tot stand via de gehoorzaamheid aan de ouders. Dezen golden dan ook beslist niet als kameraad of vriend, maar waren in menig opzicht hard en onverbiddelijk. Maar toch zal Dietrich Bonhoeffer later het laatstgenoemde verkiezen boven het eerste, waarvan hij dan zegt: "Mir ist diese Erziehung die keine ist, greulich." Voor het laatste heeft hij echter volle waardering: "Diese Herbe im Verhältnis des Vaters zum Sohn ist ein Zeichen grosser Kraft und Sicherheit." (153) En dat Bonhoeffer deze woorden aan zijn aanstaande bruid schrijft geeft al aan dat hij het, mocht hem het vaderschap gegund worden, al weinig anders zou doen.

Deze paradoxaliteit van vrijheid en gehoorzaamheid vindt zijn oplossing in de doorzichtigheid waarmee Karl Bonhoeffer deze beide in zich verenigde en zo op elkaar betrok. Deze vader was ongetwijfeld een patriarch - en niet alleen aan tafel, waar de kinderen zwegen wanneer de ouders het woord namen (154). "Unser Vater war wohl die letzte Autorität für uns", schrijft Sabine Leibholz, Dietrich's zuster. "Sagte unsere Mutter 'Papa möchte das nicht gern', so genügte dies, dass es nicht geschah." (155) Niettemin trad zijn gezag áls gezag nergens nadrukkelijk op de voorgrond. Zijn terughoudendheid verhinderde echter niet dat hij grote indruk maakte, maar dan op zeer specifieke wijze: "Er 'erzog' uns durch sein Beispiel, durch eine Art der Führung seines tatsächlichen Lebens." *Wat Thomas Mann voor heel een cultuur wilde zijn, was Karl Bonhoeffer voor zijn gezin: een voor-beeld.* Als hij sprak - en hij deed dat zelden uitbundig (156) - deed hij het zacht; maar zijn ogen verleenden zijn woorden zo'n nadruk dat elke tegenspraak verstomde (157). Met name deze ogen, waarmee hij, hoeveel afstand en terughoudendheid hij ook in acht nam, de

ander met "intensiver Einfühlung" benaderde, maakten indruk (158). Hij was blijkbaar in staat een ruimte te scheppen, waarina zijn kinderen zich in alle vrijheid en zelfstandigheid konden ontplooien, maar daarbij zo aanwezig te zijn als iemand die de ruimte van deze vrijheid en zelfstandigheid zelf had doormeten, en zich er soeverein in had leren bewegen. Hij gaf spelregels, maar domineerde niet het spel. Daarin lag zijn autoriteit, en niet eerst wanneer de regels werden overtreden kon men die ervaren. Hoewel, dan ook. Want er golden maatstaven, die overeind gehouden werden, hoe vaak ze ook geschonden werden (159). Maar ook in dat geval golden ze nooit absoluut d.w.z. losgemaakt van het doel: op te voeden tot mondigheid. "Letzten Endes hat der persönlich wirklich Intakte doch immer die grössere Autorität", schrijft Bonhoeffer vanuit de gevangenis (160). Ook al golden er maatstaven, zij moesten doorzichtig zijn tot op hun humaniteitsgehalte.

Zo ontstond een opvoedingsbeeld dat Dietrich Bonhoeffer later bij voorbaat al een instinctieve afkeer deed hebben van elke vorm van 'Führer'-cultus. Immers, zo schrijft hij in de radiorede die de duitse jeugd wilde waarschuwen voor het te laat zou zijn (161) over de *echte* 'Führer': "Er muss sich dem Reize, der Abgott, d.h. die letzte Autorität des Geführten zu werden, radikal versagen. (...) Der Führer nimmt dem einzelnen vorübergehend die Entscheidung ab, muss aber diesen Zustand immer wieder als einen notwendig vorübergehenden verstehen und muss den Geführten immer wieder darauf hinweisen. Er darf diese Selbstentrechtung, diese Selbstentmündigung der einzelnen nur im Hinblick darauf hinnehmen, dass er den einzelnen in die eigentlichen Mündigkeit zu führen habe." (162) Zo komt het ene Duitsland tegenover het andere te staan, dat van Karl Bonhoeffer tegenover dat van Adolf Hitler. Want deze laatste vergeet de plaats die tucht en gehoorzaamheid innemen in de rangorde van menselijke waarden: het zijn stadia op weg naar de vrijheid. Niet meer, maar ook niet minder. "Gehorsam ohne Freiheit ist Sklaverei, Freiheit ohne Gehorsam ist Willkür. Der Gehorsam bindet die Freiheit, die Freiheit adelt den Gehorsam", zal hij later in zijn 'Ethik' schrijven (163). Een wankel evenwicht. Hoe valt dit te bewaren? Bonhoeffer zegt het er zelf bij: "*In der Verantwortung* realisiert sich beides, Gehorsam und Freiheit. Sie trägt diese Spannung in sich (curs. fdl)" (164). Hoger nog dan de begrippen vrijheid en zelfstandigheid stond dan ook dit ene woord op de waardenschaal van het gezin Bonhoeffer genoteerd. Ook in de bovengenoemde 'Führer'-rede bindt hij de mondigheid aan de gehoorzaamheid in de verantwoordelijkheid: "Zur Mündigkeit des Menschen aber gehört eben die Verantwortlichkeit gegenüber dem anderen, gegenüber den gegebenen Ordnungen, das sich einfügen, einordnen sich begrenzen lassen." (165) Hier spreekt ongetwijfeld een pruisisch beambten-zoon, die verantwoordelijkheid met plicht associeert. Maar ook de 'Gebildete' die binnen de kring van zijn gezin zich oefent in medemenselijkheid. Noch bij een tot formele plicht gereduceerde gehoorzaamheidsethiek als de kantiaanse - "Der Mann der Pflicht wird schliesslich auch dem Teufel gegenüber noch seine Pflicht erfüllen müssen", zal hij later schrijven (166) - noch bij het individualistisch vrijheidsbegrip van de liberale bourgeois of het romantisch genie zal hij zich thuisvoelen. Zowel in de verzelfstandiging van de gehoorzaamheid als in de verzelfstandiging van de vrijheid mist hij het tertium compara-

tionis, de ethische maxime waarop heel zijn opvoeding gericht was geweest: "Das Hauptziel der Erziehung lag darin, die Kinder zu verantwortlichen Menschen herauszubilden." (167)

De wijze waarop de dialectiek van tucht en vrijheid in de verantwoordelijkheid werd 'opgeheven' laat zich illusteren aan de wijze waarop in het gezin Bonhoeffer met gevoelens werd omgegaan. Op het eerste gezicht lijkt hier enkel de tucht te winnen: de onderdrukking van emoties. Vinden we in het gezin Bonhoeffer niet terug wat P. Smits kenmerkend achtte voor heel de psychologie van de burger, nl. zijn doodzwijgen van de voor een mens ingrijpende werkelijkheden, uit vrees voor het verlies van het moeizaam opgebouwde psychisch evenwicht? Een krampachtig handhaven van de innerlijke repressie met als uiterste grens de neurose (168)? Moeten we de dwangneurotische trekken die van den Berk bij Bonhoeffer - "ein Mann von Ordung", aldus Ruth Zerner (169) - meent waar te nemen niet ook meer tegen de algemene achtergrond van diens burgerlijke opvoeding dan enkel in het licht van een afstandelijke vader en een koele moeder zien, d.w.z. even structureel als incidenteel (170)? Op deze laatste karakteristiek van Bonhoeffer's ouders is bovendien nog wel het een en ander af te dingen. "Hij kwam uit de school van Wernicke die zich altijd concentreerde op de hersenen", constateert van den Berk terecht ten aanzien van karl Bonhoeffer, maar de conclusie die hij hieraan verbindt, dat deze wetenschappelijke herkomst tekenend zou zijn voor heel diens persoonlijkheid, hebben we in het voorgaande reeds in twijfel getrokken. Dat wat Karl Bonhoeffer voor een goed psychiater onontbeerlijk achtte, nl. de "Beherrschung des Affektiven", betekent in het licht van de door hem zo hoog aangeslagen aandacht voor de "Gesamtpersönlichkeit" en het begrip voor andersdenken niet enkel een onderdrukken, maar ook een onderkennen van gevoelens. En al is hij nooit een vader geweest bij wie men voortdurend op schoot werd genomen; dat Sabine Leibholz in één adem van haar vader's respect voor "selbstbeherrschtes" èn "warmherziges" handelen getuigde, is niet zonder betekenis (171). Evenmin het feit dat zij dit laatste woord ook gebruikt om haar moeder te karakteriseren, en daar bovendien nog het woord 'spontaneïteit' aan toevoegt (172). Dat Dietrich's moeder ook "heel gevoelig kon reageren", merkt van den Berk ook zelf al op (173), waarbij wij zouden willen onderstrepen dat zij zich ook veroorloofde die uit te drukken en wel in alle vrijheid (174). Neen, Renate Bethgé heeft gelijk wanneer zij - en zij kan het weten, want zij is kind aan huis geweest op de Marienburger Allee, en wie proeft gevoelens sterker dan een kind? - schrijft: "Gefühle waren in der Familie nicht schwach, sondern stark." (175)

Maar - en dan lijkt toch Smits nog weer gelijk te krijgen - zij vervolgt dan met te zeggen dat zij nauwelijks werden uitgesproken. Al verstond men onder 'beheersing' dan niet 'beperking', men was in elk geval uiterst terughoudend in het directe uiten ervan. Men moest - en kon - ze raden in Beethoven's Gellert-liederen die moeder Bonhoeffer zong, maar dat gold enkel voor de goede verstaander. Over de Renate in Bonhoeffer's roman-fragment horen we: "... sie selbst empfand jede Art von Schaustellung innerer Vorgänge als verächtlich" (176), en over de onzekerheid van Martin Brake in het zelfde fragment schrijft Bonhoeffer: "... man sprach über solche persönliche Dinge nicht, sondern machte sie mit sich selber ab" (177). Mocht men het niettemin

toch te kwaad krijgen met zichzelf, dan gold dat zelfmedelijden niet werd getolereerd (178). De distantie die tegenover buitenstaanders in acht werd genomen - "Ich verbiete ihnen hiermit, mich zu duzen ...", krijgt de jachtopziener van één van de kinderen Brake in het roman-fragment toegevoegd (179) - bleek ook binnen het gezin te gelden. Een kus gold in het gezin dan ook als iets bijzonders; als men er dan niettemin ooit eens één heeft ontvangen, dan onthoudt men die ook een heel mensenleven (180). Hoe zelden een hartelijke begroeting op deze wijze bezegeld wordt blijkt wel uit het feit dat, wanneer Dietrich's zuster Suzanne hem plotseling te zien krijgt in de gevangenis van Tegel, ze elkaar een hand geven en het daarbij laten. Toch betreurt zij dat achteraf allerminst: "Gut, dass wir in unserem Elternhaus erlernt haben auch der heftigsten Gefühle nach aussen Herr zu bleiben." (181) Al is deze beheersing van gevoelens dan geen gevoelloosheid, zij lijkt toch op zijn minst ongezond. Of niet?

Wel misschien wanneer men enkel vanuit de psychologie redeneert, niet wanneer men deze psychologie in de context plaatst waarin zij in huize Bonhoeffer thuis hoorde: de burgerlijke ethiek. Dan kan men deze zelfbeheersing niet enkel meer als begrenzing, maar ook als ontgrendeling van humaniteit beschouwen, waar een mens niet minder, maar meer van wordt. De ander dan wel te verstaan, want voor hem of haar is de eigen psychische repressie bedoeld. Renate Bethge wijst erop dat, hoewel men afwerend reageerde op een ongecontroleerde prijsgave van gevoelens, men niettemin oog leerde krijgen voor de emoties van een ander, ofschoon ook die - evenals de eigen gevoelens - slechts aanduidenderwijs werden geuit (182). Wat Karl Bonhoeffer onontbeerlijk vond voor elke psychiater, bracht hij zelf binnen de kring van zijn gezin in praktijk: "intensivster Einfühlung" (183). En juist met het oog op de gevoelens van een ander leerde men afzien van de directe expressie van die van zichzelf. Zo stond de tucht in dienst van de verantwoordelijkheid: de vrijheid van een ander ten goede gedacht (184). Deze merkwaardige spanning tussen innerlijke onafhankelijkheid en zorgzame toewijding aan de ander, waarbij een ongecontroleerde ontlading van gevoelens zowel de uitlevering van mijzelf aan de ander, als de verplettering van de ander onder de last van mijzelf zou betekenen, werd niet opgekropt tot neurose, maar ontladen in de daad. In dit opzicht achtte Dietrich Bonhoeffer zijn gezin werkelijk iets bijzonders: "Wie ihr immer an alles denkt und es auch in die Tat umsetzt", schrijft hij, verwonderd over de bijstand die hij van zijn familie ontvangt gedurende zijn gevangenschap (185). Dan maar geen kus ter begroeting, zou hij er wellicht later bij hebben gezegd, als hij had moeten kiezen.

1.4.5. Zwijgen voor het geheim

Hoezeer de psychologie werd omgebogen tot ethiek, blijkt wel uit het feit dat het verzwijgen van gevoelens in dienst stond van het 'zwijgen-voor-de-ander' - en ook in dit opzicht was de familie Bonhoeffer iets bijzonders. 'Zwijgen'. Men zou kunnen wijzen op de zwijgzame aard van Karl Bonhoeffer, die deze op zijn beurt van zijn vader had geërfd, en daarmee de plaats die het in het gezin Bonhoeffer innam af kunnen doen. Maar wanneer men inziet hoe dit - ongetwijfeld - stukje natuur er werd uitgebouwd tot cultuur, zal men er verder bij

stil hebben te staan.

Om te beginnen kende men de waardering voor het zwijgen in de zin van: zuinig zijn met woorden. De afkeer van Karl Bonhoeffer voor modieus geklets en gepraal met woorden is bekend, zijn voorliefde voor eenvoudige, klare taal eveneens (186). De geconcentreerde, maar niettemin ongecompliceerde stijl die de stijl van zijn zoon's boeken kenmerkt, verraadt zijn herkomst. Emmi Bonhoeffer merkt op dat men bij haar thuis - zij was een Delbrück van geboorte - remmingen ondervond om iets banaals te zeggen, terwijl men daarentegen bij de Bonhoeffer's zich wachtte om iets interessants te willen zeggen, uit vrees door de mand te vallen (187). Men bedacht zich wel drie maal. "... jedes Gerede und Geschwätz ist mir ein Greuel", horen we van Dietrich Bonhoeffer, als hij zich ergert aan het geklets in de gevangenis (188).

Zuinig zijn met woorden betekende ook: zuinig zijn op het woord. Dat wat wel gezegd werd, kreeg gewicht. "Das Wort, das aus einem langen Schweigen heraus ans Licht tritt, wiegt schwerer, als dasselbe Wort im Munde des Geschwätzigen" (189), schrijft Bonhoeffer in 1940 en hij voegt er nog aan toe: "Es ist die Tiefe, aus der ein Wort kommen muss, wenn es wiegen will." (190) De ervaring die hij in zijn gezin heeft opgedaan wordt welhaast voorwaarde voor welk spreken dan ook. Behalve aan het geklets ergert hij zich ook aan de schaamteloze openheid die sommige gevangenen in Tegel zich tegenover anderen veroorloven (191). Men levert niet alleen op deze manier zichzelf aan de ander uit en geeft daarmee zijn zelfstandigheid op, maar men belast de ander bovendien met een last waaronder hij wellicht bezwijken kan. *'Zwijgen' wordt op deze wijze van psychologie tot ethiek.* Zelfs tussen vrienden, tussen man en vrouw zal men het nog in acht moeten nemen. "Offenheit ist etwas schönes, aber wichtiger ist noch offen zu sein für den Anderen, auch für sein Schweigen, und Vertrauen beruht nicht darauf, dass einer alles vom Anderen weiss, sondern das er an den Anderen glaubt", horen we de Renate uit het drama-fragment zeggen (192). Niet alleen bij mensen die elkaar niet te na mogen komen - zonder een oefening in het zwijgen, aldus Renate Bethge, had men zich nooit met het verzet tegen Hitler kunnen inlaten (193) - maar ook bij hen die elkaars naaste zijn bewijst het zwijgen zijn waarde. 'Zwijgzaamheid' wordt zo niet enkel 'verzwijgen van', maar meer nog: een 'zwijgen voor'. Van psychologie via ethiek belanden we in de *mystiek.*

Duidelijk staan we hier in een burgerlijke traditie die niet gevoed is door frans en angelsaksisch Verlichtings-denken maar door de duitse Aufklärung. Zij voedt op tot mondigheid, d.w.z. vrijheid, redelijkheid en autonomie; maar tegelijk steekt in deze duitse burger nog een protestant, wellicht een piëtist. Vermoedt G. Zeller ook niet dat zijn leermeester Karl Bonhoeffer in zijn interesse voor de psychologie in het verlengde van het piëtistische Württemberg en zijn "intimer Sinn für das innere Leben" is blijven denken (194)? M.a.w. dat diens psychologie een geseculariseerde theologie zou herbergen? Maar zulke speculaties zouden we achterwege kunnen laten om ons te beperken tot Thomas Mann en het door hem gepostuleerde religieuze karakter van de humaniteit (195). "... der Mensch ist ein Geheimnis", zei hij, en de Bonhoeffers zeiden het hem na. "Es muss doch einen Sinn haben", laat Dietrich Bonhoeffer zijn roman-figuur Christoph tegen diens vriend

Ulrich zeggen, "dass uns von Natur das Innere des andern Menschen nicht zugänglich ist und dass niemand uns in unser Inneres hineinsehen kann. Also sollen wir es doch offenbar für uns behalten und mit keinen anderen teilen." Zo wordt van de nood (voor de psychologie) een deugd (voor de theologie) gemaakt, temeer nog wanneer wij Ulrich's reactie op de woorden van Christoph vermelden: "Ausser mit Gott - oder mit einem Menschen, den uns Gott schenkt und der so schweigen kann wie Gott." (196) Niet de psycho-analytische therapie, maar de biecht is hier het medium waarin zich de kern van de humaniteit laat verstaan. En of dit begrip van humaniteit zich nu door de 18e eeuwse romantiek laat inspireren of - zoals in het geval van Dietrich Bonhoeffer - door de 20e eeuwse levensfilosofie (197); het mens-zijn is in beide gevallen te vergelijken met een bloeiende plant, geworteld in een bodem die zich aan elke greep onttrekt. "Ich bin für Klarheit", zegt de 'verlichtingsdenker' Ulrich, nadat hij heeft opgemerkt dat men door te zwijgen elke heimelijkheid kan verontschuldigen en er zo veel, te veel in het donker blijft. Maar de 'Bildungsbürger' Renate antwoordt: "Was heisst das? Willst du ihn - d.i. hun gezamenllijke vriend Christoph, fdl - sehen, wie eine Photographie, die alles registriert, oder mit den Augen dessen, der ehrfürchtig und liebevoll nur das wesentliche Bild des Anderen in sich aufnimmt und wirken lässt und der dem anderen Menschen sein Geheimnis lässt?" (198) Op de tegenwerping van Ulrich dat men aan een geheim dat men te lang in zich draagt ook te gronde kan gaan, antwoordt Renate dat men desondanks nooit een mens ervan beroven mag. En zij verwijst naar "die ganz guten Menschen" die zij beiden kennen en vraagt of ook Ulrich niet gemerkt heeft dat dezen een geheim bezitten dat zich nooit onthult, en dat ook zij zelf intact laten. "Es schimmert durch jedes Wort, durch jeden Blick dieser Menschen hindurch. Aber wenn man es aussprechen wollte, wäre schon das Beste zerstört. (...) Das letzte Geheimnis jedes Menschen heisst Gott; das wollen wir ihm lassen." (199) Zwijgen is in de traditie waarin het gezin Bonhoeffer staat een zwijgen voor het geheim. Men zou kunnen zeggen dat datgene, wat Karl Bonhoeffer heeft bewogen in zijn psychologie, deel is blijven uitmaken van de kern van Dietrich Bonhoeffer's theologie. Beiden wortelden in de duitse 'Bildungs'-traditie, voorzover beiden overtuigd waren van het geheim van de humaniteit, dat zich enkel in theologische categorieën laat benaderen. Karl Bonhoeffer - de scepticus - zweeg weliswaar ook waar zijn zoon al "Christus" had gezegd, maar zweeg Dietrich Bonhoeffer op zijn beurt niet ook voor het geheim van deze mens - "nicht *ein* Mensch, sondern *der* Mensch" (200)? De leer van Christus begint met zwijgen - zo begint hij zijn Christologie-colleges in 1932 (201). Stond Bonhoeffer daarmee niet haaks op een cultuur die enkel nog van rekenen, passen en meten wilde weten? "Die Geheimnislosigkeit unseres modernes Lebens ist unser Verfall und unser Armut. Ein menschliches Leben ist soviel Wert, als es Respekt behält vor dem Geheimnis", zegt hij in een preek uit 1934 (202). Zijn christologie is zo cultuurkritiek, gevoed door een stuk burgerlijke traditie in ademnood. Dat gedeelte namelijk dat in zijn gezin tot ongekende bloei kon worden gebracht: menselijkheidscultuur, buiten de druk van de verdingelijking om.

1.4.6. Een beeld, een broeder

In de gevangenis komt Bonhoeffer tot de ontdekking dat hij in zijn ontwerp van een mandaten-leer voor zijn 'Ethik' iets vergeten is. "Ehe, Arbeit, Staat und Kirche haben ihr konkretes göttlichen Mandat, wie steht es aber mit Kultur und Bildung?" (203) Hij gelooft inmiddels niet meer dat deze vormen van cultuur eenvoudig bij de 'arbeid' kunnen worden ondergebracht. Immers, zo ziet hij nu in, ze behoren niet in de sfeer van de gehoorzaamheid maar in de speelruimte van de vrijheid thuis, die alle genoemde mandaten omgeeft en doortrekt. "Wer von diesem Spielraum nichts weiss, kann ein guter Vater, Bürger und Arbeiter, wohl auch ein Christ sein, aber ob er ein voller Mensch ist (und in sofern auch ein Christ in vollen Umfang des Begriffs) ist mir fraglich." (204) Vanwaar deze correctie, is moeilijk met zekerheid te zeggen. Waarschijnlijk staat zij in verband met de diepgaande bezinning die de schok van de gevangenschapservaring uitlokt op de in zijn ouderlijk huis belichaamde traditie (205).

Ontglipte de daar beoefende levenskunst niet aan het strenge, zo pruisisch ogende maatschappij-model dat hem in de 'Ethik' voor ogen had gestaan? En viel deze levenskunst niet in deze twee woorden, 'Kultur' en 'Bildung', te vangen?

Dietrich Bonhoeffer is groot geworden met muziek, met beeldende kunsten en literatuur. Dit alles op hoog niveau, maar met een speelse vanzelfsprekendheid, die generaties lang was ingeoefend. Dietrich's grootmoeder bijvoorbeeld, Clara von Hase, was nog leerlinge geweest van Clara Schumann en Franz Liszt, en haar grote liederenschat bereikte het gezin via haar dochter Paula, die evenmin onverdienstelijk zong (206). Dezelfde familie Kalckreuth waaruit Clara von Hase afkomstig was, bracht eveneens de uitstekende schilders voort, wier doeken in huize Bonhoeffer de wanden sierden. Evenals Goethe had Dietrich's overgrootvader Karl August von Hase zich te goed gedaan aan het romeinse cultuurgoed, om door dezelfde Goethe vervolgens als professor aan de universiteit van Jena te worden benoemd. Dat ook Dietrich Bonhoeffer in 1923 een reis naar Rome ondernam was vanzelfsprekend (207). Elk kind van het gezin kreeg lessen op vleugel, viool, cello of in zang, en de vruchten ervan werden op zaterdagse kamermuziekavonden ten gehore gebracht (208). Rond de leeftijd van tien jaar begon Dietrich - naast 'Pinocchio' en 'De negerhut van oom Tom' - met het lezen van de klassieken, en week daarmee niet veel af van zijn zuster Sabine, die op 13-jarige leeftijd zich in Thomas Mann verdiepte (209). Dietrich's voorliefde gold vooral Goethe en Schiller - en ook dat werd niet uitzonderlijk gevonden (210).

Vanaf zijn prille jeugd is Dietrich Bonhoeffer niet te denken zonder boeken, beeldende kunst of muziek. Als hij in het wintersemester van 1932/33 als docent aan de theologische faculteit van Berlijn een bespreking van de nieuwste theologische literatuur onderneemt, vult hij een heel uur met een gloedvol betoog over boeken in het algemeen, zonder over hun inhoud nog maar te spreken. "45 Minuten lang nur geistreiche Beobachtungen über Bücher und ihre Autoren, über den richtigen und falschen Umgang mit Büchern. Gar nichts von Theologie und Philosophie, nur Ästhetik und Esprit. " (211) Bonhoeffer als bibliofiel. Een van de eerste dingen bovendien die hij in Finkenwalde zal ondernemen, is er voor te zorgen dat er een muziek-kamer met twee

Bechstein-vleugels gevuld kan worden (212). En al is hij het meeste thuis in de schilderkunst van de 19e eeuw, die van de 20e kent hij zo goed, dat hij een prul van een Picasso weet te onderscheiden, minstens dat hij deskundigen met dit onderscheid in de war weet te brengen (213). En als hij tenslotte vanuit de gevangenis hoort hoe de bommen het ouderlijk huis teisteren, zijn z'n Rembrandt-reproducties, nog voor z'n boeken, zijn eerste zorg en spreekt hij zijn spijt erover uit dat zijn ouders de schilderijen van de wand moeten nemen. Immers: "Sich von den schönen Bildern zu trennen, ist ja traurig." (214).

Wanneer Sabine Leibholz zich later nog eens afvraagt wat nu de charme is geweest van haar ouderlijk huis, denkt ze aan deze artistieke inslag, vermengd met academische traditie, terug (215). En een buitenstaander als H. Goes, die één van de fameuze feesten van het huis heeft mogen meemaken, zette als eenvoudige jongen grote ogen op "über die glänzende Soirée, den feinen Lebensstil, die gesellschaftliche Farbigkeit und Bildung, die gewandte Konversation und die schönen, geistreichen Damen und Herren." (216)

Het was vooral de moeder, Paula von Hase, die de artistieke inbreng in de familie van huis uit meenam (217). Maar zij nam ook het eerste onderwijs aan de kinderen in eigen beheer. Niet geplaagd door huishoudelijke besognes, was zij volledig beschikbaar om de kinderen "in den frühen bildsamen Zeit" naar eigen inzichten te kunnen opvoeden (218). Zij had uitsluitend met dit doel voor ogen het examen voor onderwijzeres afgelegd en had een speciale schoolklas in één van de kamers van het huis ingericht (219). Niet dat haar pedagogie daarmee 'schools' van aard was geworden. Sabine Leibholz spreekt tenminste van een grote schat aan liederen, verzen en spelen, die zij op deze manier zich eigen wist te maken. Maar niettemin stelde naast het esthetische het academische zijn eisen. De 'speelruimte van de vrijheid' was hier opnieuw gevuld met tucht. De eisen werden hoog gesteld. En al lag de nadruk niet op het verwerven van kennis - hier onderscheidt zich immers de 'intellectueel' van de 'Gebildete' - men kon er niet omheen: "... es ist ungebildet, elementare Verhältnisse und Vorgänge der Natur oder des geistigen Lebens nicht zu wissen", schrijft Bonhoeffer in het al vaker genoemde 'Bildungs'-fragment uit de 'Ethik' (220). En ook in dit opzicht was hijzelf een 'Gebildete'. Toen hij tijdens de voorbereidingen van zijn Christologie-colleges in het voorjaar van 1932 met een paar vrienden een paar dagen er tussen uit ging, kon hij het wel zonder comfort, maar niet zonder zijn boeken stellen, ook niet bij een zonsondergang aan het meer. Toen hij op deze laatste opmerkzaam gemaakt moest worden keek hij even op, zei "Imposant!" en las verder. Maar tijdens een heldere nacht tijdens datzelfde verblijf bleek wel zijn kennis van alle sterrebeelden (221).

Al hielden zijn ouders de 'Bildung' van hun kinderen liever in eigen hand, ze ontkwamen er niet aan hen naar school te sturen. Maar dan wel naar de beste. De tweeling Sabine en Dietrich krijgt les op de exclusieve privé-school van Adelheid Mommsen (dochter van de historicus Theodor Mommsen) (222) en vervolgens op het al even gerenommeerde humanistische gymnasium in de professorenwijk Grunewald, waar zij ook wonen (223).

Hoe ging men nu met de aldus verkregen 'Bildung' om? In de eerste plaats: zonder zich er op voor te laten staan. "... es ist unge-

bildet, seine "Bildung" vorzuführen" (224). Snobisme had zich in dit milieu niet kunnen handhaven. Hoe hoog men de eisen ook stelde - en dat deed men (225) - de allerhoogste eisen bleven gelden voor eenvoud en natuurlijkheid. De aristocratisch 'Gebildete', die zichzelf als "Leistungsadel" mocht verstaan (226), stak in de huid van een nuchter burger.

In de tweede plaats: door haar als plicht, eerder dan als privilege te verstaan. De zelfbeheersing, de kennis, het 'savoir vivre' - ze werden opnieuw als ondergeschikt aan, beter: ten dienste staand van de verantwoordelijkheid beschouwd. In de 'Bildungs'-idee, zoals die in het gezin Bonhoeffer gestalte kreeg, liepen de esthetiek en de ethiek in elkaar over (227). Ook hier werd 'Bildung' als de vorming van een individuele, harmonische mikrokosmos, die de universaliteit weerspiegelen moet, verstaan (228). Met instemming citeert Dietrich Bonhoeffer Fritz Reuter, die de enkele mens vergelijkt met een waterspiegel, en dan van hem zegt dat hij er voor moet zorgen "dass sein Wasser klar bleibt, dass Himmel und Erde sich in ihm spiegeln kann." (229) En Bonhoeffer's levenslange zoektocht naar 'Einfalt' en 'Ganzheit' legt er rekenschap van af hoezeer hij deel had aan deze traditie en haar ondergang (230). Maar deze eenheid en eenvoud zouden nooit op kosten kunnen gaan van een ander, integendeel, zij stonden volledig in dienst van hem. *'Bildung' is zo bij Bonhoeffer een sociaal-ethische, meer dan een individueel-esthetische categorie.* Dat laat zich illustreren aan de wijze waarop hij over 'Haltung' spreekt. Innerlijke 'Bildung' toont zich immers in uiterlijk 'Haltung', en zoals de eerste een persoonlijke eenheid met zich meebrengt, is ook voor wat betreft de tweede een "persönlichen, einheitlichen Lebenshaltung" kenmerkend voor de 'Gebildete' (231). Zo onderscheidt Bonhoeffer hen die onder de druk van het gevangenisleven in Tegel "total zusammengeklappt" zijn van hen, die "gute Haltung" hebben bewaard (232). Uit een gesprek dat wij met Eberhard Bethge mochten hebben, o.a. naar aanleiding van een passage uit de 'Nachfolge', is ons duidelijk geworden wat wij hier onder 'Haltung' hebben te verstaan. De betreffende passage luidt: "Jeder Mensch trägt ein Bild. Sein Leib und sein Leben treten sichtbar in Erscheinung. Ein Mensch ist nicht ein blosses Wort, ein Gedanke, ein Wille, sondern er ist vor dem allen und in dem allen eben ein Mensch, eine Gestalt, *ein Bild, ein Bruder* (curs. fdl)." (233) Naar aanleiding van dit citaat merkte Bethge op dat bij de Bonhoeffers 'Bild' altijd in de zin van 'Vorbild' werd verstaan; "... es ist ein verantwortliches und zu verantwortendes Bild was ich biete" (234). Met name in een pedagogische situatie - en verstond Bonhoeffer zijn positie tijdens een bomalarm in de gevangenis niet wezenlijk zo? - gaat er een chaotiserend effect uit van iemand die zijn 'Haltung' verliest: zijn spiegel breekt, hij verliest zijn 'Bild' ... hij is geen 'Bruder' meer. Niet de vraag of men angst heeft is aan de orde, maar of men de angst, die men heeft ook toont. 'Haltung' bewaren betekent zo: verantwoordelijkheid dragen. Niet een façade overeind houden, waarachter slechts een holle leegte gaapt, maar de ander een beeld bieden, waarin hij zich weer kan spiegelen; een vóór-beeld, als het deksel van een jig-saw-puzzle. Voor de Bonhoeffers gold 'Dasein-für-andere' blijkbaar als de proef op de som van hun 'Bildung'.

1.4.7. Kerk en christendom

Dat wij eerst aan het slot van dit hoofdstuk komen te spreken over de plaats die kerk en christendom in het gezin Bonhoeffer innamen, is niet toevallig. Ook in het gezin zelf werden zij niet voorop gezet. De Bonhoeffers vormden daarmee geen uitzondering op de rest van het duitse 'Bildungsbürgertum'. Voor de duitse burger gold evenzeer als voor de franse: "Sein Leben spielt sich ausserhalb der Kirche ab, und dieses Leben ist autonom und genügt sich selber." (235) Met de zich doorzettende 'Aufklärung' in de 17e en 18e eeuw konden ook conflicten tussen de burgerlijke mondigheidsaanspraken en de kerk niet uitblijven. De duitse evangelische kerk was staatskerk; een dubbele gehoorzaamheid beknelde zo het geweten van de op vrijheid beluste burger: die aan de religie en die aan de staat. W.D. Marsch concludeert voor de individuele christen in deze situatie: "seine Religionsmündigkeit und die Toleranzpflicht des Staates, konnten sich immer schwerer miteinander vertragen. Christlicher Glaube und Kirchlichkeit gerieten in Spannung zueinander." (236) Dit laatste duidt er al op dat de situatie in het protestantse Duitsland afweek van die in het katholieke Frankrijk. In het laatste geval waren kerk en christendom niet zonder elkaar te denken geweest, in het eerste bestond al een individualistische en verinnerlijkte vorm van spiritualiteit, die relatief onafhankelijk van het instituut kerk kon voortbestaan. Waar de fransman Voltaire zijn "écrasez l'infâme" uitriep, zei de duitser Kant dat hij "das *Wissen* aufheben" wil, "um zum *Glauben* Platz zu bekommen" (237).

Al nam men dan geen afscheid van het christelijk geloof en nog minder van de religie (238), de kerk werd in de 'Aufklärung' even knevelend voor de geesten ervaren als in de franse en engelse Verlichting. Niet dat zij daarmee tegelijk ook overbodig werd geacht; zij was en bleef een belangrijk instrument voor maatschappelijke integratie en de garantie voor de continuïteit van het christendom. Maar dat in de eerste plaats voor de onmondige christen die niet zonder kon. De 'Gebildeten' zelf stonden er boven - en dus buiten. Zij zijn het, aldus de 18e eeuwse theoloog Semler, die "einen Lehrer nicht mehr nötig haben". Marsch, die dit citeert, wijst er op hoe zo twee klassen van christenen werden gevormd: de 'unaufgeklärte' en maatschappelijk aangepaste kerkgetrouwen, en de 'Gebildeten' die hun geloof ook zonder steun van buiten- en bovenaf op vrije en subjectieve wijze gestalte wisten te geven. Hij voegt er aan toe dat men deze laatsten vandaag wellicht 'latente' of 'wereldlijke' christenen zou noemen (239).

Welnu, zulke christenen waren de Bonhoeffers. "Man wird doch nicht sagen können, dass sie Christen sind, jedenfalls nicht in dem landläufigen Sinne dieses Wortes", zegt Christoph in het roman-fragmetn over zijn ouders, maar hij vervolgt dan meteen met te zeggen dat zij niettemin "ohne es zu wissen und jedenfalls ohne es auszusprechen, in Wirklichkeit noch im Christentum leben, ein unbewusstes Christentum." (240) *Religieus bleef men, maar ook christelijk.*

Kerkelijk echter in geen geval. Dat het voorgeslacht zoveel predikanten telde, veranderde aan dit feit niets. Terwijl Dietrich's overgrootvader nog van harte predikant was geweest, had diens zoon, Friedrich Bonhoeffer, hoewel naar Haller tradtitie nog een trouw kerk-

ganger, dit kerkbezoek eerder als bedrukkend dan als bevrijdend ervaren (241). Deze heeft op zijn beurt zijn kinderen nooit meer tot kerkbezoek gedwongen, in elk geval niet na hun 'Konfirmation'. En zit er in Karl Bonhoeffer's verantwoording voor het feit dat hij geen predikant wilde worden - "meine ausgesprochenen Abneigung, jeden Sonntag allein zu reden" (242) - ook niet wat verborgen weerzin tegen hen die dat elke zondag wel deden? Deze dalende kerkelijke gezindheid in de loop van de generaties was bij Karl Bonhoeffer's kinderen tot regelrechte minachting uitgegroeid (243). Die werd ook uitgesproken, want nog steeds drukte de provinciale lutherse kerk van Pruisen een stempel op het gezinsleven. De 'kerkelijk-positieve' grootvader Karl August von Hase, en later diens zoon Hans, waren er predikant en verrichten de ambtelijke handelingen, die anderen in de kerk lieten plaatsvinden, in huiselijke kring in het gezin Bonhoeffer. Want aan de 'burgerlijk-volkskerkelijke zede' van bijvoorbeeld de doop wilden vader en moeder Bonhoeffer zich beslist niet onttrekken, al liet men die liever niet meer bedienen in de kerk van Grunewald (244). Want, omgekeerd, daar werden de Bonhoeffers evenmin met open armen ontvangen. Wanneer de kinderen er - zij het zelden - ter kerke gingen, kon men aan de predikant bemerken, wat Dietrich Bonhoeffer in het roman-fragment van de daarin beschreven ambtsgenoot opmerkte: "Es war kein Zweifel: er hat Angst vor ihr, weil sie ihn durchschaute." (245) Het gedempte respect waarop volgens Bethge de kerk in huize Bonhoeffer mocht rekenen, zal eerder door de ouders dan door de kinderen betoond zijn (246). Want deze laatsten waren het die Dietrich, toen hij niettemin voor de theologie koos, erop wezen "was für ein kleinbürgerliches, langweiliges und schwächliches Gebilde" deze kerk eigenlijk wel niet was (247). De vraag waarmee Dietrich later zijn colleges over de kerk opent: "Brauchen wir Kirche?", werd in het gezin enkel op retorische wijze gesteld. Hier vond men de "skeptische Individualisten, die aus der geschichtlichen Tradition des liberalen Bürgertums kommen" - en die Bonhoeffer deze vraag in de mond legt - in optima forma. Ook hijzelf behoorde daartoe, maar hij was opnieuw bereid serieus op deze vraag in te gaan (248). Maar zou de kerk hem niet minder tegenstaan dan zijn broers en zusters, en op gelijke gronden? Dit instituut waarin alles wat maar naar Aufklärung rook van meetaf aan als verdacht werd beschouwd (249) was inderdaad het domein van de conservatieve en de kleine burgerij, en dat wat een intellectueel bezielt komt er niet aan de orde - zo wist Dietrich Bonhoeffer in hetzelfde college, nu op grond van enkele jaren eigen ervaring te melden (250). Had hij deze kerk al niet in het dagboek dat hij tijdens zijn 'Bildungs'-reis naar Rome bijhield "Herberge der ungebildete Aufklärung" genoemd (251)? "... über diese Pastorenweisheit sind wir im Grunde doch (...) hinausgewachsen (...). Ich kann Dich eigentlich nicht verstehen, dass Du Dir das Sonntag für Sonntag anhörst", - deze verwondering over de kerkgang van een grootmoeder vloeit ook uit Dietrich Bonhoeffer's pen (252).

Kerkelijk was men dus allerminst, maar zoals gezegd: christelijk (nog) wel. Over 'protestantisme' werd in het gezin gesproken, zo als had men er deel aan (253). Dat Dietrich Bonhoeffer later van een 'onbewust' christendom zou spreken, zou ten onrechte de indruk kunnen wekken dat er dan ook niets van te merken viel. Hoe geseculariseerd Karl Bonhoeffer's keuze voor de psychiatrie ook was, en hoe empirisch

hij dit vak ook wenste uit te oefenen, er stak in zijn 'voorzichtig agnosticisme' (254) meer 18e eeuws piëtisme dan 20e eeuws positivisme (255). "Davon verstehe ich nichts", was weliswaar zijn reactie op elke overdreven en 'gemaakte' religieuze uiting, maar deze woorden drukten nimmer cynisme uit, altijd iets van het inzicht in de ontoereikendheid van de rede (256). Het was de bescheidenheid van een 'Gebildete', die de grens van zijn kennen in acht neemt. Zijn zwijgzaamheid had ook iets van 'zwijgen voor het geheim'.

Meer dan bij Dietrich's vader, kon men echter bij zijn moeder terecht voor een onverhuld christendom. Zij veroorloofde zich er in alle vrijheid religieuze gevoelens op na te houden en die te uiten ook (257). En bij het onderwijs dat zij zelf aan haar kinderen gaf behoorde ook het godsdienstonderricht (258). Wanneer Dietrich zich als 14-jarige definitief uitspreekt voor de theologie, is het dan ook zijn moeder die, nu hij een enkele keer ter kerke gaat, hem begeleidt (259). Zij organiseert de feesten en bals, maar belegt ook de religieuze vieringen in de adventstijd en op kerstavond (260). Zij zorgt ervoor dat de kinderen beurtelings het tafelgebed uitspreken en leert hen bovendien een avondgebed (261). Voeg hierbij de 17 jaar durende aanwezigheid van gouvernante Horn in het gezin, die, afkomstig uit de Broedergemeente van Hernnhut, de kinderen een grote schat van piëtistische liederen meegeeft (262), dan kan men niet meer zeggen dat er van christendom niets te zien is in huize Bonhoeffer.

Maar een doorleefde christelijke spiritualiteit? Het christendom vormde eerder een achtergrondverschijnsel dat nimmer nadrukkelijk aanwezig was. Meer als ritueel dan spiritueel, meer als cultuur dan als religie, meer als traditie dan als geloof. Hoe voorzichtig ook, Karl Bonhoeffer bleef agnosticus. En diens kritische, nuchtere inslag stempelde het klimaat in het gezin des te meer naarmate de oudere broers van Dietrich er door hun beroepskeuzes - natuur- of rechtswetenschappen - deel aan kregen. "Bestimmend war die bürgerlich-empiristische Atmosphäre" (263), en die bepaalde in elk geval zo de voorgrond dat het Dietrich Bonhoeffer later moeite kosten zou zijn milieu in de gebruikelijke zin van het woord als 'christelijk' te bestempelen (264). Maar hij deed dat desondanks. Men sprak het avondgebed in het donker uit, zodat niemand het kon zien - maar men sprak het uit (265). Klara Brake leest voor zij aan haar dagelijkse werk begint niet meer zoals haar grootmoeder openlijk, dan toch in het geheim een stuk uit de bijbel - maar zij doet het wel (266). Men zweeg niet alleen voor het geheim, maar men verzweeg het ook.

1.4.8. Het gezin: oefenplaats van menselijkheid

Bij het gezin Bonhoeffer moeten we denken aan het woord van Max Horkheimer, dat het burgerlijk gezin, voorzover er menselijke verhoudingen werden gecultiveerd die niet door afhankelijkheid van de markt waren gestempeld, geboorteplaats kon zijn van een "Ahnung eines besseren menschlichen Zustandes." (267) Hoezeer ook bij de Bonhoeffers het gezin een voorbereiding vormde op de maatschappelijke druk en het een inoefenen betekende in het zich schikken in de politieke en economische verhoudingen, het ging daar niet in op. Behalve exercitieplaats was het ook speeltuin. Men proefde er iets van geluk - een goed waarmee het leven doorgaans niet al te scheutig is. Vanuit Fanö

schrijft Bonhoeffer in 1934: "Man spürt mehr und mehr, was für ein grosses Geschenk das ist, eine so grosse Familie zu sein und so glücklich, so ausnahmslos glücklich miteinander zu leben, wie das bei uns ist." (268) Hij schaamde zich blijkbaar niet dit woord breeduit uit te spreken.

Dit besef een bevoorrechte te zijn, werd, hoe de loop van de geschiedenis hem het geluk ook uit handen sloeg, er niet minder op. Temidden van de verschrikkingen schrijft hij een tiental jaren later nog steeds: "Was für eine Reichtum ist in solchen Zeiten eine grosse, eng miteinander verbundene Familie, wo einer dem andern vertraut und beisteht!" (269) Hij is dan net begonnen met het schrijven van het drama, waarin dit gezin centraal staat.

Wat heeft hem daar - in dat gezin - nu van 'geluk' doen spreken? Een andere brief, ook uit de gevangenis, beantwoordt deze vraag. "Es gibt (...) kaum ein beglückenderes Gefühl als zu spüren, dass man für andere Menschen etwas sein kann", schrijft hij op 14. 8.1944 aan zijn vriend Eberhard Bethge (270). Dat hij hier met name over de vriendschap spreekt, illustreert het feit dat Bonhoeffer's gevoel voor humaniteit misschien wel zijn oorsprong vond in de kring van het gezin, maar dat hij het geenszins daartoe wilde beperken (271). "Schliesslich sind eben die menschlichen Beziehungen doch einfach das Wichtigste im Leben", schrijft hij in de meest algemene zin (272). Dat neemt niet weg dat hij even later heel nadrukkelijk 'uns' zal zeggen, als hij het heeft over het feit "dass die Menschen uns wichtiger im Leben sind als alles andere." (273) Dit menselijke is wellicht universeel van strekking, maar beperkt van oorsprong. Want hoe onderscheidde zich dit gezin niet van de moderne "Leistungsmensch"; van de "viele Heutige" voor wie een mens alleen nog onderdeel van de wereld der dingen is? Aan hen ontgaat eenvoudig wat in het gezin Bonhoeffer gecultiveerd en gekoesterd werd: "das Erlebnis des Menschlichen" (274). Alle andere elementen die ook tot zijn 'Bildung' behoren, moeten het hier uiteindelijk tegen afleggen: "... was ist mir das schönste Buch oder Bild oder Haus oder Gut gegenüber meiner Frau, meinen Eltern, meinem Freund?" (275). Alleen de laatsten zijn in staat hem tot in de gevangenis toe te vergezellen, en dat niet alleen in de herinneringen die hij aan hen meedraagt (276). Wanneer hem onverwachts wordt meegedeeld dat zijn moeder, broer en zuster iets voor hem hebben afgegeven, schrijft hij: "Einfach die Tatsache der Nähe, das handgreifliche Zeichen dafür, dass Ihr immer an mich und für mich denkt - das ist eben etwas so beglückendes, dass es durch den ganzen Tag hindurchträgt." (277) Opnieuw horen we Bonhoeffer van 'geluk' spreken, en weer in verband met het er-voor-anderen-zijn. Al zal hij dit laatste in de gevangenis, wanneer hij het op zijn theologische betekenis inschat, dichter in de buurt van het lijden dan in de buurt van het geluk situeren, toch blijft gelden dat deze vorm van medemenselijkheid wortelt in zijn eigen gezin (278). Dat het begrip 'plaatsbekleding', verstaan als het 'pro me' van de klassieke rechtvaardigingsleer, zo'n grote rol is gaan spelen in Bonhoeffer's theologie (279), wordt begrijpelijk tegen de achtergrond van deze biografie. Hier hebben we immers met één van degenen te doen, die - aldus Bethge - "einfach dazu erzogen worden sind, Stellvertretung zu übernehmen, zu tun was andere nicht tun; denen Verantwortung für Dinge und Menschen ein Stück

strengster, ererbter Erziehung bedeutet. Es ist selbstverständlich, dass ich tue was andere nicht tun, dass ich mich stelle, wo etwas fehlt und wo sich ein anderer nicht einsetzt" (280). Enkel iemand die wist wat het 'pro aliis' kon betekenen, kon vermoeden wat het 'pro me' voor hem en anderen in petto had.

1.5. Een paar lijnen in het portret (de burger Bonhoeffer)

Er zijn genoeg redenen om af te zien van het tekenen van het portret van de man Bonhoeffer. Allereerst omdat Bethge dat al gedaan heeft en niemand het hem verbeteren kan (281). Maar ook omdat zo'n schets sowieso onmogelijk lijkt. Het levende beeld van iemand schetsen die een halve eeuw intensief heeft doorlopen, betekent het tekenen van een vogel in de vlucht. Het is de omgekeerde moeilijkheid dan die we tegenkwamen bij onze poging een schets van de burger te leveren; terwijl daar de vraag gold, hoe een bleek en bloedeloos portret tot leven te wekken, staan we hier voor de onmogelijkheid een levend mens in woorden te vangen. En helemaal van Dietrich Bonhoeffer geldt, wat H. Goes naar aanleiding van zijn ontmoeting met hem zegt: "ein wirklicher Mensch lässt sich meistens nicht auf eine Formel bringen." (282)

Toch willen we het proberen: op zijn minst een paar lijnen in het portret dat anderen ons van hem bieden accentueren; even stilstaan bij de man die zich in en achter zijn teksten verschuilt. Dat laatste - zijn teksten - is het enige dat wij nog van hem bezitten. Al zouden we ook net doen "gleich als ob er noch unter uns wäre" (H. Ott) (283): we zouden ons voor de gek houden. We moeten het met zijn woorden doen.

Maar we willen hier even de pas inhouden, alleen om dat een moment te betreuren. Het intrigeert ons dat iemand als J. Courvoisier schrijft dat het niet datgene is geweest wat Bonhoeffer geschreven heeft wat de meeste indruk op hem heeft gemaakt, maar zijn verschijning en optreden (284). Bonhoeffer is voor hem een 'Vor-bild' geworden, evenals voor A. Schönherr, omdat hij zich in hem geconfronteerd zag met een leven uit één stuk (285). Dat Bonhoeffer niet enkel over deze persoonlijke eenheid schreef en sprak maar haar ook zelf leek te belichamen, verwondert ons achteraf. Want rijst alleen al uit zijn teksten niet het beeld op van een kameleontisch theoloog, een lappendeken-theologie (286)? Voor de verstarring waren we bang bij het portret van de burger; bij dat van Bonhoeffer vrezen we de verwarring.

We zouden nu bij de psychologie te rade kunnen gaan en ons gaan verdiepen in de complexe karakterstructuur die de man blijkbaar bezat. Maar dat heeft van den Berk al gedaan en hoeven wij niet over te doen (287). Niettemin zouden wij zijn werk als uitgangspunt willen kiezen en de vraag stellen of hierin Bonhoeffer niet te weinig is verstaan tegen de horizon van zijn cultuur, en teveel is vastgelegd op zijn natuur. Hield niet al in 1932 Max Horkheimer een pleidooi om de psychologie te verstaan als hulpwetenschap bij de geschiedenis (288)? Met Norbert Elias zouden we willen spreken van de noodzaak van een "historische Gesellschaftspsychologie" (289), die zich rekenschap aflegt van de verstrengeling van mens en milieu, geest en geschiedenis, psyche en maatschappelijke positie. "Jede

Persönlichkeit hat ihre Natur, aber diese Natur ist weit über das gegenwärtig wissenschaftlich fassbare Mass hinaus gesellschaftlich bedingte Natur" - om Horkheimer zelf nog het woord te geven (290). Bonhoeffer zelf lijkt dit laatste woord te bevestigen, wanneer hij bij Bethge één en al "unausgebildete Begabung" waarneemt, terwijl hij van zichzelf moet zeggen: "Bei mir ist demgegenüber die Ausbildung fast alles. Ohne Ausbildung wäre ich ein ganz langweiliges Gebilde!" (291) *Zonder zijn 'Bildung' zou er van een Bonhoeffer dus geen sprake zijn, zonder zijn cultuur geen karakter.*

Welnu, juist deze 'Bildung' zou mede een licht kunnen werpen op het verwarrend beeld dat de theoloog Bonhoeffer ons biedt. Bonhoeffer zelf geeft aanleiding tot deze veronderstelling, wanneer hij vanuit Tegel aan Bethge de vraag stelt, na "der Mann" tegenover de "Unfertige" geplaatst te hebben, of het niet tot het wezen van de eerste, in onderscheid van dat van de tweede behoort, "dass das Schwergewicht seines Lebens immer dort ist, wo er sich gerade befindet" en dat niets hem er van kan af brengen "dort, wo er nun einmal steht, ganz das zu sein, was er ist" (292). Zo zou het door Bethge geroemde "Ortsfähigkeit" van Bonhoeffer kunnen zijn geweest, die tegelijk de door Engelhardt geprezen "Wandlungsfähigkeit" in zich sloot, welke laatste er voor gezorgd heeft dat het verslag van de ontmoetingen met Bonhoeffer zo'n bont kleurenpalet oplevert, zonder ooit een diffuse indruk te wekken (293). "... der Mann ist immer ein Ganzer und entzieht die Gegenwart nichts." (294) We zijn geneigd te geloven dat Bonhoeffer hiermee behalve een wens ook een voor hem geldende werkelijkheid uitsprak.

Want of het nu Barcelona of Tegel, de Belijdende Kerk of het verzet, kansel of katheder, een oecumenische vergadering of een gesprek onder vier ogen betrof - hij was er overal, altijd, helemaal. Maar naar gelang hij elders was, telkens anders.

Dat hij zijn "Ausbildung *fast* alles" noemde, weerhoudt ons er intussen wel van heel zijn karakter daar toe te herleiden. Maar kenmerkte de 'Bildungs'-idee zich ook niet door een zorgvuldige bewaking van het zichzelf ontwikkelende natuurlijke? Omschreef Weil haar niet al "Ausbildung *vorgegebener* Anlagen (curs. fdl)" (295)? Psychologie en cultuur raken op deze wijze zo intensief met elkaar verstrengeld, dat wij maar moeilijk meer de mens en de burger in Bonhoeffer van elkaar kunnen onderscheiden. Ofschoon een mens altijd meer is dan zijn milieu en Bonhoeffer dus meer is dan zijn burgerlijkheid, vallen zij niet zonder elkaar te denken, dat kunnen wij in elk geval concluderen.

Twee lijnen in het portret van Bonhoeffer zouden wij, wijzend op deze verstrengeling, wat zwaarder willen aanzetten. Om te beginnen is er de hem zo kenmerkende zelfbeheersing of, zoals hij het zelf zegt, de "Zucht der Sinne" (296). Hoeveel herkennen we hier niet van het beeld dat wij in deel II van de burger hebben geschetst, toen wij met Norbert Elias over diens 'Triebverzicht' en 'Selbstzwang' spraken (297)? En als we van den Berk zien wijzen op de dwangneurotische trekken die zijn persoonlijkheid - gelukkig stelt hij ons met "geen ernstige neurose" gerust (298) - zouden kenmerken; denken we dan niet weer terug aan E.H. Maurer, die de burger nog liever een neurose op de koop toe zag nemen, dan zijn eigen innerlijke orde te laten aantasten (299)? Vervolgens: denken

we bij de "ungeheure Arbeitsenergie" die Glentøj Bonhoeffer toedicht (300), de "geweldige drang naar zelfontplooing" waarvan van den Berk spreekt (301), niet terug aan de burger die zegt te bestaan, omdat hij werkt (302)? De preutse burger die met zijn sexualiteit geen raad weet, zien we hem niet voor ons in de 'misogyne' Bonhoeffer, die er niet tegen kan een vrouw op het strand te zien (303) en geen weg weet met zijn gevoelens als hij in 1927/28 voor het eerst verliefd wordt (304)?

Maar hoe moeten we dan Bonhoeffer's 'savoir vivre' verstaan? Iemand die van verstrooiing houdt en oppervlakkigheid weet te waarderen; die graag spelletjes speelt en lekker eet, die er van houdt om domweg in de zon te liggen (305), die geen orde weet te houden op zijn schrijftafel (306) - dergelijke trekken die óók in het portret van Bonhoeffer thuishoren, behoeden ons ervoor te snel het beeld van de burger op hem stil te zetten. Ons 'ideaaltype' vergemakkelijkt wellicht de kennismaking met Bonhoeffer, maar haar vervangen kan ze niet. Want zoals geen mens opgaat in zijn milieu, zo gaat geen burger op in zijn burgerlijkheid.

Dan noemen we in de tweede plaats de distantie waar anderen in hun kennismaking met Bonhoeffer op stuitten. Hoeveel herkennen we in zijn "ik-geslotenheid" (van den Berk) (307); zijn "Einzelgängertum" (Bethge) (308); in het feit dat hij niemand te na wilde komen en niemand hem te na liet komen (309), niet van de trots van de autonome burger, die in elke andere een potentiële bedreiging van zijn eigen vrijheid ziet (310)? Voeg daarbij de neiging om anderen te domineren, waarmee Bonhoeffer behept was - hij spreekt zelf van zijn "tyrannische Natur" (311) - en we moeten weer denken aan de 'Herrschaftsanthropologie' die J.B. Metz voor de burger wilde schrijven (312). We zouden het hierbij kunnen laten en met van den Berk het portret schetsen van een man "die weinig warmte uitstraalt", die een uiterst wankel evenwicht van uiterlijke zelfbeheersing en innerlijke agressie in stand hield en wiens individualisme men tot een vorm van narcisme zou kunnen herleiden (313). Maar we vergeten dan opnieuw een keerzijde van de persoonlijkheid van Bonhoeffer. We zien dan over het hoofd hoezeer hij zijn individualisme als eenzaamheid ervaren heeft (314) en hoe zijn dominantie tot depressies aanleiding gaf (315). Hij constateert inderdaad bij zichzelf een "gewisse Gewalttätigkeit", maar voegt er meteen tussen haakjes aantoe: "die ich selbst verabscheue" (316). En bovendien: hoe weinig werd de distantie in de familie Bonhoeffer gezien als hoogmoed, maar des te meer als hoogachting voor het geheim van de ander (317)? En zien we ook niet over het hoofd dat er naast een gedistantieerde, ook een geëngageerde Bonhoeffer bestond? Dan hoeven we niet alleen aan de kleine Dietrich te denken, die door zijn zussen een 'ridderlijke jongen' genoemd werd en altijd voor anderen klaarstond (318). Men zou dit nog als een vorm van 'ik-betrokken altruïsme' kunnen beschouwen, waarmee men, hoezeer men er ook is voor de ander, altijd winst voor zichzelf wenst te behalen. Maar we denken daarbij meer aan hetgeen Mary Bosanquet vertelt van de Bonhoeffer rond 1925, die zo'n aantrekkingskracht op mensen met psychische problemen blijkt uit te oefenen, dat hij vele uren per dag aan hen besteedde (319). "Er hat etwas von der Fähigkeit, dem Verletzlichen und Empfindsamen seinen Stolz glaubwürdig zurückzugeben", schrijft Bethge (320). Men kan

met afstandelijkheid anderen kwetsen, maar ook helen. Vooral denken we echter terug aan de kennismaking die Paul Lehmann tijdens de jaren dat Bonhoeffer in de V.S. verblijft met hem maakt. Hij, de amerikaan, ontmoet in hem allereerst een typisch-duitse 'Bildungs'-aristocraat, waar men inderdaad een plaatje van zou kunnen maken. "German in his passion for perfection, whether of manners, of performance, or of all that is commoted by the word Kultur. Here, in short, was an aristocracy of the spirit at his best." (321) Hij merkt Bonhoeffer's afkeer op van elke vorm van middelmatigheid en oppervlakkigheid die geen prestaties met zich mee brengt, en staat versteld van diens beslist optreden, waarmee hij elke situatie beheerst. Maar overheersend in zijn indruk van Bonhoeffer is juist - en daar is het ons hier om te doen - dat deze zoveel voor Lehmann *niet*-typisch burgerlijk-aristocratische trekken in zich verenigde. Nu is Lehmann's beeld van dit typische, vooral nu we geprobeerd hebben er wat kleur in aan te brengen, wel wat aan de krappe kant. Dat Bonhoeffer nooit medestudenten aan het Union Theological Seminary van bovenaf bejegende; dat hij aan alle nieuwe dingen plezier beleefde; dat hij lange tijd zonder elke vorm van comfort kon - we kijken er na onze kennismaking met de familie Bonhoeffer niet meer van op, zoals Lehmann dat in New York wel deed (322). Anders wordt het, wanneer hij Bonhoeffer's vermogen signaleert om zich van zijn afkomst te distantiëren en zich met slachtoffers van sociaal onrecht te identificeren (323). Lehmann denkt dan aan Bonhoeffer's werk in de slums van Berlijn, maar hij zal zeker ook hierbij het oog hebben op diens verblijf in het zwarte Harlem, een jaar tevoren. Bonhoeffer zo zegt Lehmann elders, bezat "... a remarkable kind of identity with the Negro community so that he was received there as though he had never been an outsider at all" (324). Als het waar is, is het nagenoeg onvoorstelbaar: een blanke duitse aristocraat temidden van het zwarte amerikaanse proletariaat, en dan nog zo, alsof hij er altijd bijgehoord had. Op geen enkele manier lijkt ons - om Lehmann nog een laatste keer aan het woord te laten - deze "capacity to see oneself and the world from a perspective other than one's own" (325) meer thuis te horen in een schets van het *typisch*-burgerlijke. Het was typisch Bonhoeffer, over wie we (alleen al fatsoenshalve) altijd met twee woorden zullen moeten spreken. In wat oude notities die W.D. Zimmermann over Bonhoeffer bewaarde, stond over hem: "Nah und fern zugleich, vornehm distanziert und aufgeschlossenbereit." (326) Bezit ook Bonhoeffer niet het geheim dat hij anderen toedacht?

HOOFDSTUK 2 GOD EN HET GELUK (BERLIJN, 1906-1927)

2.1. De eerste wereldoorlog en de keuze voor de theologie

Voor het gezin Bonhoeffer betekende 'augustus 1914' een overval op klaarlichte dag. Letterlijk: een vrolijk schuttersfeest in Friedrichsbronn moest plotseling worden afgebroken en de kinderen Bonhoeffer werden in allerijl naar Berlijn getransporteerd (1). Maar ook in meer cultuur-historische zin: de 'ongelijktijdige gelijktijdigheid' die het gezin belichaamde door in de 20e eeuw nog een voor-uitgeschoven post van de 19e eeuw te vormen, werd plotseling opgeheven. Men werd hardhandig tijdgenoot gemaakt; deelgenoot aan de crisis van de burgerlijke cultuur.

Want hoewel men Karl Bonhoeffer nooit als 'Aufklärungs'-optimist zou kunnen bestempelen, had hij evenmin deel aan de 'fin de siècle'-stemming, die aan de vooravond van de eerste wereldoorlog voor grote delen van zijn klasse kenmerkend was (2). Meer dan bij de schetsen van Jan Romein, zou hij zich thuis gevoeld hebben in de beschrijving van E.H. Maurer: "Die bürgerliche Generationen zwischen der Epoche der Französischen Revolution und den Zeitalter der Weltkrisen und Weltkriege gingen durchs Dasein in dem Bewusstsein, in einer stabilen und beinahe dauerhaften Gesellschaftsform zu leben." (3) De zich samenpakkende wolken heeft hij niet waargenomen; voor hem kwam de donderslag bij heldere hemel.

De weerslag van de culturele crisis op de politiek en omgekeerd, van de politieke crisis op de cultuur - zij lijken aan Karl Bonhoeffer te zijn voorbij gegaan. Thomas Mann, die in zijn hang naar decadentie en zijn enthousiasme voor de oorlog in dit opzicht wel als representatief kan gelden, werd met name vanwege dat eerste dan ook in het gezin Bonhoeffer kritisch bekeken. Meer voelde men zich thuis bij de heldere en evenwichtige Fontane, dan bij de ambivalente en 'cynische' - want zo werd Mann's ironie ervaren - auteur van 'het verval van een familie' (4). Voelde Karl Bonhoeffer zelf zich ook niet meer op zijn gemak bij de "betont einfachen Lebensstil" van zijn grootmoeder Babette Kalckreuth dan in het mondaine Berlijn (5)? Noch aan dit laatste, noch aan de 'Geist von 1914' die dit Berlijn in zijn greep kreeg, hebben hij en zijn gezin deel gehad. Hoe ook de oorlog, toen hij eenmaal was uitgebroken, als gerechtvaardigd werd beschouwd - als bij het uitbreken ervan één van de kinderen het huis binnenstormt en uitroept: "Hurra, es gibt Krieg!", staat haar, in plaats van een schouderklopje, een oorvijg te wachten (6). Het enthousiasme dat de 9-jarige Dietrich voor de eerste duitse successen aan de dag legt, zal wellicht pedagogisch getolereerd, maar politiek nauwelijks gedeeld zijn (7).

Hoe ver de oorlog in het begin ook leek, al gauw zette hij zijn stempel op het gezinsleven. De zorgvuldig afgeschermde privésfeer bleek niet bestand tegen die van de politiek. Een vluchtelingenfamilie, afkomstig van de oostgrens, werd bij de Bonhoeffers ingekwartierd en vormde zo een levend voorbeeld van burgerlijke ontworteling (8). De voedselsituatie werd, naarmate de oorlog vorderde, steeds nijpender, zodat men haastig verhuisde naar de Brückenallee, waar men wat kleinvee houden kon (9). Of er nu ook in het gezin Bonhoeffer van echte honger sprake is geweest? In elk geval was er zo-

veel schaarste, dat de kleine Dietrich in 1917 zich genoodzaakt voelde van "wahnsinniger Hunger" en "wahnsinniger Bauchweh" te spreken (10). Er kwamen berichten binnen over vermiste en gesneuvelde zonen van familieleden (11). Een neef kwam half blind terug van het front en vond een tijdlang onderdak bij het gezin Bonhoeffer (12). En - al is het niet uit militaire eerzucht of geestdrift, waarmee zij, evenmin als hun vader behept zijn, maar uit een in hun opvoeding gecultiveerd verantwoordelijkheidsgevoel - de broers Karl-Friedrich en Walter besluiten in 1917 dienst te nemen bij de infanterie (13). De ouders lieten ook nu vrijheid voor gehoorzaamheid gelden door hen te laten gaan, zonder gebruik te maken van relaties die er voor konden zorgen dat hun zonen niet bij voorbaat aan het front zouden worden uitgeleverd (14). Twee weken na het afscheid is Walter dood; nog voordat hij het westelijk front had kunnen bereiken hadden granaatsplinters het hem al gedaan.

Dit laatste overtrof alles: een wereld van geluk en evenwicht stortte ineen. De levenskracht van Dietrich's moeder scheen gebroken (15). Wekenlang verbleef ze - ziek van verdriet - bij buren, en voor een jaar was ze nagenoeg uitgeschakeld - ook als moeder (16). De indruk die dit bodemloze verdriet op Dietrich Bonhoeffer heeft gemaakt, vormde het vele malen versterkt echo van het gemis van zijn broer. Ook hij kwam nooit meer los van deze ervaring, en men kan zeggen dat zij beslissend geweest is voor zijn verdere leven. Want zij oversteeg verre de individuele afmetingen: er wankelde en viel een hele wereld. "Nu was het levenspatroon dat onverwoestbaar had geleken, geworteld in de natuur zelf van de wereld, verstoord, en de ziel ervan leek te zijn geweken." (17) Het geluk week voor de dood, het beheerste evenwicht voor de "wilde Schmerz" (18) van zijn moeder. Het grondvertrouwen dat het kind Dietrich Bonhoeffer bij zijn moeder dan tevergeefs zoekt, is dat van een heel tijdvak. De 'basic mistrust' die hij in plaats daarvan ervaart, tekent de eenzaamheid en ongeborgenheid van de mens op de drempel van een nieuwe eeuw, die begint als de kanonnen in 1918 zwijgen. "Zijn er hier te bruuske dingen gebeurd?", vraagt van den Berk, die vervolgens naar bewijzen zoekt die zijn stelling dat Bonhoeffer's moeder uiteindelijk een 'koude' vrouw is geweest kunnen ondersteunen (19). Inderdaad - er zijn te bruuske dingen gebeurd. Maar daarvoor hoeven we niet enkel te wijzen op het feit dat de kleine Dietrich te vlug van moeder's borst zou zijn gehaald (20). De moeder die hij ging missen was er namelijk één van europese afmetingen. *'Eenzaamheid' en 'angst' zijn zo gezien niet enkel de karaktertrekken van de persoonlijkheid van Dietrich Bonhoeffer, maar vormen die van een hele cultuur* (21).

"In deze dagen, nu hij besefte dat hij eenzaam was en de bitterheid van het verdriet proefde, ervoer Dietrich voor het eerst het mysterie dat we God noemen." (22) Aan de presentie van de gewelddadige dood van (eerst neven en broers van klasgenoten, later) zijn eigen broer, ontspringt Dietrich Bonhoeffer's religieuze ervaring, waaruit na verloop vam tijd een keuze voor de theologie geboren zou worden (23). Dood, eeuwigheid en God - dat zijn de werkelijkheden waar hij in deze tijd tot duizelens toe mee bezig is (24). Juist die realiteiten, welke in de 'burgerlijk-empirische' sfeer die in het gezin Bonhoeffer tot nog toe de voorgrond bepaald hadden (25) niet ter sprake konden komen, dringen zich nu aan hem op. En het christe-

lijk geloof dat, zij het op de achtergrond, toch deel uit maakte van de opvoeding? De vragen die zich naar aanleiding van de dood van Walter laten stellen, zakken door de bodem van de christelijke huisliturgie en van de vroomheid van zijn moeder heen. Ze zijn blijkbaar te groot voor een antwoord - maar blíjven ze daar niet om vragen? 'Religie' - dat is de vorm waarin de 12-jarige Dietrich Bonhoeffer zijn omgang met deze vragen van kosmische allure giet (26).

Twee jaar later spreekt hij openlijk over zijn neiging tot de theologie, en weer twee jaar daarna zal hij er zeker van zijn dat vak ook te willen gaan studeren (27). Hoezeer ook de diepste motieven voor deze keuze verborgen blijven (28), *het is niet de kerk, maar de cultuur geweest die hem tot de theologie heeft geleid* (29). Een oorlogservaring op afstand weliswaar: de dood van een broer, maar dichtbij gekomen in de ineenstorting van de moeder. Dat deze laatste gebeurtenis meegespeeld heeft in zijn keuze voor de theologie is waarschijnlijk, alleen al gezien de diepe teleurstelling die hij naar aanleiding daarvan onderging. Had zij haar leed niet in geloof moeten dragen? Dietrich vond van wel en zou zelf wel laten zien wat het geloof vermocht (30). Deze hooggespannen verwachting lijkt ons minder geboren uit eerzucht (31), dan uit de gesteldheid die Pascal een weddenschap op God deed afsluiten, "waarin het eindige moet gewaagd worden in een spel, waarin gelijke kansen van winst zijn en verlies, en waar het oneindige te winnen is" (32).

Noch van de kerk, noch van Christus is in die eerste fase van Bonhoeffer's 'theologische ontwikkeling' sprake, hoezeer beide ook in zijn latere denken een hoofdrol zouden spelen (33). De schok die de hele burgerlijke cultuur op haar grondvesten deed trillen, en waarvan het gezin Bonhoeffer als een seismograaf de beving had geregistreerd, was te groot, dan dat zij opgevangen zou kunnen worden door het christendom van de pruisische staatskerk. De Bonhoeffers bleven grootburgers, de kerk bekrompen. Dietrich's interesse daarentegen bleef aanvankelijk - geheel in de lijn van zijn traditie - "ganz weltanschaulich - philosophisch gefärbt" (34). Maar zou zijn filosofie in staat zijn te slagen, waar het geloof van zijn moeder had gefaald?

Hoe het antwoord op deze vraag ook uit zou vallen, ten grondslag aan welke beantwoording dan ook lag de grondervaring van ineenstortend geluk, waaraan de vraag naar God ontbrandde. In een brief van 21.5.1942 aan de familie Leibholz, waarin hij eerst tot dankbaarheid oproept voor het geluk dat rest, houdt hij hen tegelijk voor dat het ontbreken ervan desondanks niet tot wanhoop hoeft te leiden. "There are so many experiences and disappointments which make a way for nihilism and resignation for sensitive people. So it is good to learn early enough that suffering and God is not a contradiction but rather a necessary unity; for me the idea that God himself is suffering has always been one of the most convincing teachings of Christianity. I think God is nearer to suffering than to happiness and to find God in this way gives peace and rest and a strong and courageous heart." (35) Bonhoeffer zou zichzelf allerminst hebben willen uitsluiten van deze "sensitive people"; hij die wist wat hem uit handen geslagen werd en dan breeduit 'geluk' wilde noemen (36), had alle reden tot resignatie: De burgerlijke utopie van het beschermde geluk, deze "Ahnung eines besseren menschlichen

Zustandes" (Horkheimer), was tot droom van voorbije kinderjaren verklaard. Hij heeft haar nooit helemaal op willen geven; midden in de verschrikkingen bleef hij van geluk spreken, en dat voortdurend in samenhang met het burgerlijk gezin, of het nu dat van zijn ouders betrof of dat wat hij ooit zelf had willen vormen (37). "... wenn es Gott gefällt, uns ein überwältigendes irdisches Glück geniessen zu lassen, dann soll man nich frömmer sein als Gott und dieses Glück durch ubermütige Gedanken und Herausforderungen und durch eine wildgewordene religiöse Phantasie, die an dem, was Gott gibt, nie genug haben kann, dieses Glück wurmstichig werden lassen." - regels die midden in de oorlog (mei 1943) geschreven zijn en bij 'geluk' aan de armen van een vrouw willen laten denken (38). Nooit heeft hij dus het gat dat met de ineenstorting van de burgerlijke utopie geslagen is, willen opvullen met religie. Maar de vraag naar God zou voorgoed onder een dubbel voorteken staan. Zowel in een werkelijkheid beheerst door lijden en dood op God te stuiten, als in de sfeer van beschermd en bevoorrecht geluk - dat zou de uitdaging worden voor deze theoloog op de grens van twee werelden, waaraan hij evenveel deel had. *De simpele gelijkenis tussen God en het geluk*, zoals de burger van de Verlichting tot en met de cultuurprotestant die had gepostuleerd, *is voorgoed tot anachronisme verklaard*. Maar zou een christendom dat vrijuit had kunnen spreken, zonder tot verleng- en sluitstuk te zijn gemaakt van de filosofie van de burger (39), dat al niet lang zelf ook hebben gezegd? Bonhoeffer ontdekt nu "one of the most convincing teachings of Christianity" - ; in een preek, in Barcelona op 9.9.1928 gehouden, maakt hij de banden tussen God en het geluk los. Het christelijk geloof heeft immers meer met een kruis, dan met een kroon van doen? "Damit ist es wohl klar", zegt hij dan, "dass die Religion nicht die Erfüllung dessen gibt, was die Welt versagt, dass die Religion nicht Glückstifterin auf Erden ist, nein - mit der Religion ist das Unglück, die Unruhe, die Entsagung in der Welt mächtig geworden." (40)

De dood van Walter had het venster van het burgerlijk geluk voorgoed verbrijzeld. Het was een eerste steen geweest, er zouden er meer volgen. En het christelijk geloof? Het wist er blijkbaar van. Was het er ook op berekend?

2.2. Harnack en Barth - de crisis van de theologie en de theologie van de crisis

"... was bedarf der Mensch noch der Kunst unglücklich sein zu können, da es fortan in seine Macht steht glücklich zu sein?" Aldus vertolkt Groethuysen de houding van de zich emanciperende burger tegenover de religie - de kunst van het ongelukkig zijn (41). Naarmate de burger immers de wereld leert te beheersen, het toeval uit te bannen, en op zijn minst zijn eigen leven in eigen hand weet te houden, moet met het ongeluk ook God het veld ruimen. In elk geval zolang het goed - ja, beter gaat (42).

Ook de liberale burger uit het 19e eeuwse Duitsland zou zich in zo'n beschrijving herkennen kunnen. Maar - we hebben het al enkele malen gesignaleerd - in tegenstelling tot zijn franse klassegenoot had hij (nog) geen behoefte aan het doorsnijden van de band met de religie. Vandaar dat men in Duitsland een term gemunt heeft, die in

Frankrijk als een interne tegenspraak ervaren zou kunnen worden: 'liberale theologie'. En dat in een land dat geen liberale fase, noch in haar politieke, noch in haar economische ontwikkeling heeft doorgemaakt (43)! Het gedachtengoed van de 'Aufklärung', waarvan de dogma- en bijbelkritiek verder werd ontwikkeld; dat van het idealisme, waarvan Kant en Hegel de basis hadden gelegd waarop verdere uitbouw mogelijk was; de godsdienstfilosofie van Schleiermacher - zij vormen de grondstoffen waaruit de liberale theologen hun bouwsels optrokken (44).

Men kan - met H. Grass - globaal in de ontwikkeling van de liberale theologie een drietal fasen onderscheiden. Allereerst die waarin zowel de radicale kritiek van de links-, als de conservatieve speculatie van de rechts-hegelianen de toon aangaven (o.a. F.C. Baur, D.F. Strauss, A.E. Biedermann, R. Rothe); vervolgens het tijdvak dat door A. Ritschl werd gestempeld (met als de belangrijkste van zijn leerlingen: W. Hermann en A. von Harnack); tenslotte de periode waarin de godsdienst-historische school (W. Bousset, W. Wrede, J. Weiss) het meest van betekenis was. De hele ontwikkeling loopt uit op Ernst Troeltsch, die zowel haar belangrijkste vraagstellingen herneemt, als ook er tegelijkertijd in vast lijkt te lopen (45).

Kenmerkend voor heel de liberale theologie is haar poging tot een synthese van de twee grootheden, die wij tot nu toe niet anders dan als op gespannen voet met elkaar hebben beschreven: christendom en burgerlijke cultuur, waarbij de laatste bij uitstek belichaamd werd gezien in haar rijpste vrucht: de wetenschap. De bange vraag van Schleiermacher: "Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" (46) vormde haar voedingsbodem, en haar ontwikkeling vond plaats als een veelvoudig vervoegd en verbogen "neen" als antwoord. Dat is haar grandeur. Maar iemand als Dieter Schellong heeft ook gewezen op haar keerzijde. Waar is deze theologie meer geweest dan een theologie vóór het zich emanciperende (Schleiermacher), het resignerende (Ritschl) en met de ondergang bedreigde (Hermann) 'Bildungsbürgertum', behalve dat zij een dóór deze klasse beoefende theologie is geweest? Daar waar christendom een praktisch-zedelijk 'Diesseits'-geloof werd; Jezus een exemplarische persoonlijkheid; het Rijk Gods de binnen het bereik liggende horizon van de cultuur - daar lijkt deze theologie niet meer dan de religieuze ideologie (in de slechte zin van het woord) van de om zijn autonomie bezorgde burger. Daar waar binnen dit denken slechts filosofie, moraal en kunst van belang lijken, en politiek en economie niet lijken te bestaan - daar is deze theologie niet meer dan verlengstuk van de 'Bildungs'-idee. Hoe dichter de 20e eeuw in Duitsland nadert, des te duidelijker wordt dat de liberale theologie exponent is van een tweevoudig rand-fenomeen binnen de moderne samenleving. In de eerste plaats verdedigt zij tegenover de oprukkende secularisatie het christelijk geloof; vervolgens zoekt ze temidden van de zich industrialiserende cultuur naar overlevingskansen voor de persoonlijkheidscultuur. *Zo vinden tenslotte religie en 'Bildung' elkaar op dezelfde plaats: in een bedreigde innerlijkheid* (47). De angst om de aansluiting van het christelijk geloof bij de cultuur te missen resulteert in zo'n vergaande aanpassing, dat men verliest wat Schleiermacher redden wilde: het eigen karakter van het christelijk geloof. De religie wordt tot

verlengstuk van de cultuur, en voor men het weet is het een loopbrug geworden, waarover men van de een naar de ander overloopt. Het christelijk geloof dient als verfraaiing van het burgerlijk succes en als troost voor het burgerlijk falen, maar krijgt niet meer de kans een woord vóór zichzelf - en tégen de burger - te spreken. Het is dan ook deze, hier geschetste, ontwikkeling die Karl Barth op het oog heeft, wanneer hij spreekt over "der Prozess der *Verbürgerlichung* des Evangeliums" (48).

Zozeer liggen in de liberale theologie cultuur en christendom met elkaar verstrengeld, dat de wankeling van de één ook de ondergang van het andere lijkt te betekenen. God en het geluk zijn uitwisselbaar geworden, zodat ook de liberale theologie lijkt te bezwijken onder de schok van 1914.

Als Dietrich Bonhoeffer na een jaar Tübingen in 1924 in Berlijn komt studeren, belandt hij op een theologische faculteit, waarop haar stichter Schleiermacher nog een even groot stempel zet, als de man die de liberale erfenis de 20e eeuw heeft binnengedragen, Adolf von Harnack. Strikt genomen was deze geëmeriteerd, maar vanaf 1924 hield hij voor een select gezelschap studenten nog een college en een 'Seminar' kerkgeschiedenis - en ook Bonhoeffer is daarbij. Met R. Staats kunnen we zeggen dat Bonhoeffer bij geen andere docent zo intensief en doorlopend heeft gestudeerd dan bij deze 'éminence grise' van de liberale theologie (49). Minstens 6, misschien 9 semesters lang zit hij onder zijn gehoor, enkel onderbroken door een jaar Barcelona, totdat Harnack deze traditie in 1929 moet afbreken (50). Bij Bonhoeffer's promotie, in 1927 op het proefschrift 'Sanctorum Communio', klinkt in het dankwoord aan Harnack door wat deze voor de jonge theoloog heeft betekend: "Zu eng mit meiner ganzen Person verbunden ist da, was ich in Ihrem Seminar gelernt und verstanden habe, als dass ich es je vergessen könnte." (51) De woorden wijzen erop dat Bonhoeffer niet in de eerste plaats de theologische scholing die hij van Harnack ontvangen heeft op het oog heeft, maar bovenal denkt aan de persoonlijke betekenis die de man voor hem heeft gekregen. En dan hoeven we niet enkel te denken aan de familiaire betrekkingen die de Bonhoeffers met de Harnacks onderhielden en het feit dat deze nagenoeg om de hoek woonden in de professorenwijk Grunewald - hoewel dat ook niet zonder betekenis zal zijn geweest (52). Wanneer Harnack op 10 juni 1930 overlijdt en Bonhoeffer als een van zijn laatste leerlingen op de plechtigheid te zijner nagedachtenis het woord mag voeren, proeven we weer deze, het 'schoolse' overstijgende, persoonlijke betekenis van Harnack voor Bonhoeffer in zijn woorden: "Er kam uns nahe", zegt Bonhoeffer daar, "wie ein echter Lehrer dem Schüler nahekommt." (53) Hij wijst er dan bovendien op "dass Fragen innerlichster und persönlichster Art hier Raum fanden und in ihm einen immer bereiten Hörer und Beantworter erwarten durften" (54). *Harnack is Bonhoeffer's eerste theologie-leraar geweest, maar minder als schoolmeester dan als vader.*

Hoezeer we aan een vader-figuur moeten denken, blijkt uit het feit hoeveel Bonhoeffer in Harnack van zijn eigen vader herkent. "Er trat uns fragend an die Seite und in überlegenem Urteil gegenüber", heet het van Harnack (55) en: "Hier musste alles ganz wahrhaftig und ganz einfach zugehen" (56). Bonhoeffer kon op het 'Seminar' doen alsof hij thuis was. En als we over Harnack horen dat hij "eine

Schutzwehr gegen alle Verflachung und Verödung, gegen alle Schematisierung geistigen Lebens" belichaamde (57), denken we dan niet weer terug aan Karl Bonhoeffer, die zijn gezin voor het mondaine Berlijn wilde beschutten en die elke poging de menselijke ziel in kaart te brengen tot mislukken gedoemd wilde zien (58)? In Harnack vond Bonhoeffer in theologicis terug wat hij in zijn vader in psychologicis belichaamd vond: een 'Gebildete' uit een eeuw, waarvan Bonhoeffer's jonge generatie nog slechts iets vermoeden ("ahnen") kon, maar waarmee in deze "Persönlichkeit" nog "Berührung" mogelijk was (59). We vinden typische trekken terug in het portret dat Bonhoeffer van Harnack schildert. Bijvoorbeeld: ook Harnack wist wat 'zwijgen voor het geheim' was. Als het over God ging, nam deze theoloog uiterste terughoudendheid in acht: "Es entsprach seiner Art, hier nur wenig zu sagen, lieber viele Worte zu wenig, als in diesen Dingen ein Wort zuviel." (60) En niet alleen in zijn vroomheid, ook in zijn wetenschappelijkheid was Harnack een tweede vader. In de herdenkingsrede roemt Bonhoeffer hem dan ook als een vijand "aller unechten Bildung in der Wissenschaft, aller festgelegten Engherzigkeit" (61). En toen Harnack nog leefde had Bonhoeffer het ook eens aan hemzelf geschreven, wat hij van hem had geleerd: "... christlicher Selbstbescheidung in Theologie und Leben" (62).

Maar 'Bildung' hield toch niet enkel bescheidenheid, maar ook kennis in? Ook wat dit laatste betreft blijft Bonhoeffer levenslang zijn erkentelijkheid aan Harnack betuigen. Want behalve vader-figuur was Harnack in het 'Seminar' ook schoolmeester geweest en hoe. Kerkhistorie en dogmengeschiedenis werden er met een scherp, historisch-kritisch geschoold geweten beoefend, zodat alleen de waarheid recht van spreken kreeg. Geen heilig huisje of valse schroom werd daarbij ontzien. En wanneer Bonhoeffer in 1942 Bultmann's 'ontmythologiseringsprogramma' verwelkomt - ondanks de bedenkingen die hij er bij blijft houden - schrijft hij: "Er hat gewagt zu sagen, was viele in sich verdrängen (ich schliesse mich ein), ohne es überwunden zu haben. Er hat damit der intellektuellen Sauberkeit und Redlichkeit einen Dienst geleistet." Is het dan verwonderlijk dat hij zich in dit verband weer herinnert leerling van Harnack te zijn (63)?

Dat het niet in de eerste plaats de vakwetenschappelijke bekwaamheid van de kerk- en dogmenhistoricus Harnack is geweest die hem heeft aangetrokken, blijkt bovendien uit het feit dat Bonhoeffer aan Harnack's wens bij hem te habiliteren, geen gehoor heeft gegeven. Bonhoeffer's voorliefde gold veeleer de systematisch theologie - en dat verwondert ons niet gezien de achtergrond waartegen we zijn keuze voor de theologie hebben geplaatst (64), - zodat hij verder studeerde bij de hem persoonlijk veel minder nabije Reinhold Seeberg (65). Maar leerling van Harnack is Bonhoeffer gebleven en dan vooral in deze zin, dat hij in Harnack theologisch kennis heeft gemaakt met het tijdvak waarin hij ideëel en cultureel wortelde. Van de ene vader, Karl Bonhoeffer, kon hij dit niet verwachten. Hoezeer diens zwijgen ook een 'zwijgen voor' betekende, theologie betekent nu eenmaal: spreken over God - en dat deed Karl Bonhoeffer niet. Harnack, hoe terughoudend ook, wel. Hij vertegenwoordigde in het tijdvak voor 1914 de bestaanswijze waarnaar Bonhoeffer in het tijdvak na 1914 op zoek ging: "Adolf von Harnack - und das war uns das Grösste - war Theologe, bewusster Theologe" (66). Daar moet het selecte gehoor op

de 15e juni 1930 in de Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft van hebben opgekeken: dat deze jonge man naar de theoloog achter de historicus, naar het christendom achter diens cultuur verwees. Maar daarin zag hij nu de betekenis van deze tweede vader liggen: in dat waar zijn eerste vader over zweeg. "Er meinte, dass im heiligen Geiste des Christentums aller Zeitgeist seine Bestimmung fände, und dass die Botschaft von dem Vatergott und dem Menschenkind ewiges Recht und somit Recht auf uns habe." (67) De liberale taal waarin Bonhoeffer hier over Harnack spreekt, ligt hemzelf inmiddels wat onwennig op de tong; zo is hij niet meer gewend te spreken. Hoorden deze woorden niet eerder thuis in de vorige eeuw dan in het jaartal waarin ze worden uitgesproken? De vooruitgangs-gedachte waaraan Harnack "unerschütterlich" is blijven vasthouden (68); het christendom als de "alleinige Grundlage aller sittlichen Kultur" (69); na de catastrofe van 1914, temidden van een cultuur die het christendom tot randverschijnsel degradeert, klinkt dit gedachtengoed als een anachronisme. Voor de inhoud van zijn theologie kon Bonhoeffer niet meer op Harnack rekenen. Maar diens grondhouding als theoloog - "bewusster Theologe" - heeft hij zich eigen gemaakt.

Voor theologische inhoud leek Bonhoeffer eerder terecht te kunnen bij Harnack's tegenvoeter: Karl Barth. Hier geen synthese meer tussen christendom en cultuur, maar breuk; geen continuïteit, maar crisis. Ook hij stond, evenals Harnack, voor een tijdvak, maar nu dat van na 1914. Zijn theologie wilde een eind maken aan de crisis van de liberale theologie door een theologie van de crisis. Was de God van de eerste een sentimentele God geworden, die enkel nog 'ja' wist te zeggen, die van de dialectische theologie toornde, en zei 'neen' - en als hij nog 'ja' zei, dan enkel door dit 'neen' heen - tegen de cultuur en de religie, de moraal en de kerk, waarmee de burger zichzelf had willen rechtvaardigen. God laat zich niet gebruiken als verlengstuk, als legitimatie. Hij laat zich niet op de noemer brengen van welke synthese dan ook; Hij is de 'ganz Andere', die zich aan elke greep onttrekt. Hij oordeelt, waar wij bevestigen, Hij breekt af, waar wij opbouwen (70). Dat wat de argeloze burger nog van zijn religie, van zijn 'geluk-en-God' in handen had, werd hem door de theologie van Barth uit handen geslagen - zo de geschiedenis dat zelf al niet had gedaan.

Barth zelf legt er de nadruk op dat zijn 'ontdekking' een theologische is geweest, zowel naar strekking als naar oorsprong. Als predikant en als exegeet, en niet als cultuurfilosoof heeft hij zijn 'Römer-brief' geschreven (71). Maar dat de aanleiding tot en achtergrond van zijn omwenteling dezelfde is geweest als die Bonhoeffer tot zijn keuze voor de theologie hebben gebracht - de eerste wereldoorlog - , blijkt uit hetgeen we in de biografie van Eberhard Busch te lezen krijgen. Hij beschrijft de ontzetting die Barth beving, toen deze het manifest onder ogen kreeg, ondertekend door 93 duitse intellectuelen op de 1e augustus 1914, waarin de oorlogspolitiek van de keizer en de kanselier werd ondersteund, en hij daar ook de naam van de zo door hem bewonderde Harnack aantrof (72). Zozeer was christendom verlengstuk van cultuur geworden, dat religie en wetenschap "restlos sich in geistige 42cm Kanonen" konden veranderen. "... eine ganze Welt von Exegese, Ethik, Dogmatik und Predigt, die ich bis dahin für grundsätzlich glaubwürdig gehalten hatte, kam da-

mit und mit dem, was man damals von den deutschen Theologen sonst zu lesen bekam, bis auf die Grundlagen ins Schwanken", schrijft Barth later over deze tijd (73). Dezelfde wereld die voor de jonge Bonhoeffer in het verdriet van zijn moeder ineenstortte, viel voor de oudere Barth met dit manifest ineen. We spraken bewust over een 'aanleiding' en niet over een 'oorzaak'. Barth's wending laat zich niet *verklaren* uit haar cultuur-historische horizon, maar tegen de achtergrond ervan *verstaan*. We vinden ons hierin gesteund door Bonhoeffer zelf, die in zijn college over 'Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts' er op wijst dat deze wending zich reeds vóór de oorlog bij mensen als Overbeck, Blumhardt en Kutter - allen leermeesters van Barth - , "die den Bankerott der sogenannten höchsten Kulturwerte schon längst vorbereitet hatten", had aangekondigd (74). Barth komt niet uit de loopgraven, maar van een zwitserse dorpskansel, zegt hij; dat neemt niet weg dat hij - en wij kunnen met hem instemmen - moet toegeven: "Auch Barth ist durch das Erlebnis des Krieges mittbestimmt." (75) Diens vroege theologie is crisis-theologie geweest, voorzover ook zij deel had aan het crisisbewustzijn waarin de burgerlijke cultuur op dat moment gevangen was. Zij ging er niet in op, maar de naam Dostojevski komt te vaak in het register van de Römerbrief voor; de pathetische toon waarin het boek geschreven is herinnert teveel aan het expressionisme; de crisis van en over de cultuur die het beschreef, doet teveel de nabijheid van Spengler vermoeden - dat dat wij zouden kunnen zeggen dat zij er buiten om is gegaan (76).

We zouden - met Dieter Schellong - deze vroege dialectische theologie anti-burgerlijk willen noemen, voorzover de breuk tussen burgerdom en christendom er bewust in is gethematiseerd (77). "Hier sehen wir", aldus Schellong naar aanleiding van een passage uit de 'Römer-brief', "wie Barth auf Kollisionskurs geht - nicht nur zur Anpassung der Theologie an das Bürgertum, sondern zum bürgerlichen Bewusstsein selber und damit zur bürgerlichen Welt, wie sie von diesem Bewusstsein erfasst werden soll." (78) En dat hier een aanval over de hele linie werd ondernomen, toont m.n. het recente Barth-onderzoek (F.W. Marquardt, U. Danneman, M.E. Brinkman) aan. Niet enkel de eerste wereldoorlog en de politiek, maar ook de tijd ervoor en haar economie nodigden Barth tot een anti-burgerlijke stellingname uit. "Wir würden - im Negativen allerdings sicherer als im Positiven - heftig antibürgerlich", schrijft Barth over zijn confrontatie met het proletariaat van Safenwil (1911-1921) en zijn kennismaking met het (religieuze) socialisme van Kutter en Ragaz (79).

Barth's theologie moet, toen Bonhoeffer er in het wintersemester van 1924/25 kennis van nam, meteen indruk op deze burgerzoon gemaakt hebben. Dat is aan zijn gespreks- en briefthema's uit die tijd te merken (80). Maar betekende deze 'ontdekking van' meteen een 'bekering tot'? Bethge suggereert dit in zijn biografie, en laat Bonhoeffer van meet af aan als 'propagandist' van Barth's boeken en - zij het een kritische - 'bondgenoot' van zijn theologie optreden (81). Dietrich's neef Hans Christoph von Hase, door Barth tot de theologie aangetrokken en in die tijd eveneens theologisch student, schrijft echter: "... von einer Art theologischer Jüngerschaft Dietrichs konnte gewiss nicht die Rede sein." (82) Bonhoeffer was naar zijn indruk ook toen zo sterk en onafhankelijk met zijn eigen vraagstellingen be-

zig, dat hij zich niet - zoals menig gefascineerd theologie-student toen wel deed - liet overhalen naar Münster te gaan om Barth college te horen geven (83). Reinhold Staats wijst er bovendien op, dat in 'Sanctorum Communio', het boek waarmee Bonhoeffer zijn academische studie afsloot, Barth niet alleen een geringe rol speelt, maar bovendien nog kritisch benaderd wordt ook (84). Pas sinds 1930 ziet Staats een kentering optreden in Bonhoeffer's houding tegenover Barth; dan eerst constateert hij een toenadering, die tegelijk een verwijdering van Harnack betekent (85). Wij wachten ons er dus voor om van Bonhoeffer van meet af aan een 'barthiaan' te maken.

Want - en we proberen naar redenen te zoeken - was de Bonhoeffer niet nog teveel burger, om zich zomaar aan een anti-burgerlijke theologie gewonnen te geven? Dietrich Bonhoeffer: "jemanden, der ein intensives philosophisches Studium betrieben und sich auch mit den moderne Methoden der damaligen historisch-kritischen Wissenschaft vertraut gemacht hatte; der nicht wie die Mehrzahl der jungen Barthianer als krisenbewegter Jungendbündler kam; kein aus der Bahn geworfener; kein gegen seine Erziehung rebellierender ehemaliger Pietist" (86); hij bleef zoon van Karl Bonhoeffer en leerling van Adolf von Harnack of, zoals hij het zelf zegt: geen domkop, die uit zichzelf de grond verlaat, waarin hij geworteld is (87).

Maar was ook hem, deelgenoot aan de burgerlijke cultuur in de crisis, niet de grond onder de voeten weggeslagen? Had de crisis van de theologie hem niet meer in handen van de theologie van de crisis moeten drijven? Want hij had meer van een "krisenbewegter Jugendbündler" dan Bethge ons hier wil doen geloven.

2.3. De jonge generatie

Gedurende Advent 1940 roept Bonhoeffer in een rondzendbrief aan zijn leerlingen de vorige oorlog nog eens in herinnering. Hij beschrijft 'm als een "Zeitwende ohnesgleichen", in termen die ons aan Barth's reactie op het intellectuelen-manifest doen herinneren. "Eine ganze Art zu denken und zu leben war umgestürzt, etwas völlig Neues an ihre Stelle getreten" (88), lezen we over de breuk in de cultuur, die we in de voorgaande paragraaf hebben beschreven. Nu richt zich onze aandacht echter op wat er verderop staat, over de tijd ná de eerste wereldoorlog: "Der Umbruch der Zeit ist geblieben, ja er hat sich in immer neuen Phasen verschärft und verdeutlicht." (89) De rustige tijden waar Karl Bonhoeffer op had gehoopt, zijn voorgoed verleden tijd geworden. De kanonnen zwegen weliswaar in 1918, maar hun veelvoudige echo's bleven weerklinken.

Een verloren oorlog, de november-revolutie, hoge herstelbetalingen - zij vormden de uitgangssituatie voor het Duitsland na Versailles, 1919. De hoop op de opbouw van een nieuwe wereld moest het afleggen tegen de lasten van de oude. "Die Nachwehen des Krieges", verzucht de vader uit Bonhoeffer's drama-fragment. "Ja, die Nachwehen des Krieges", bevestigt de moeder (90). Economisch bankroet, politiek - ondanks het democratisch statuut van de Republiek van Weimar - een uiterst wankel evenwicht (91). Conservatieve nationalisten die terugverlangden naar de absolutistische monarchie, liberale sociaal-democraten die zich voor het eerst oriënteren wilden op de westerse politieke traditie, communisten die een revolutie naar

russisch model voorstonden; de "normale Friedensverhältnisse" waarin Karl Bonhoeffer zijn werk aan de kliniek hervat (92) berusten op het compromis van deze groepen.

De nasleep van de oorlog laat zich ook in het gezin Bonhoeffer goed voelen. Behalve de lege plek die Walter achterlaat en het feit dat Karl-Friedrich als sceptisch socialist uit de loopgraven terugkeert (93), is er de hongerblokkade die er voor zorgt dat ook Dietrich Bonhoeffer in 1930, in een toespraak in New York, uit eigen ervaring kan spreken als hij het einde van de oorlog "the beginning of a new epoch of suffering and grief" noemt (94). Op straat ziet hij wat ondervoeding betekent, op weg naar school passeert hij de brug waar 's nachts mensen een eind aan hun leven hebben gemaakt (95). "These impressions were hard for young boys", laat hij weten (96). De verontwaardiging over het verdrag van Versailles, waarbij Duitsland als de hoofdschuldige van de oorlog werd aangemerkt, verdubbelde de last van dit alles nog, ook voor de jonge Bonhoeffer (97).

Maar hoe hard ook Dietrich Bonhoeffer met de gevolgen van de oorlog werd geconfronteerd, het bleven voor hem de naweeën van een gebeuren waar hijzelf slechts op afstand deel aan had gehad, in tegenstelling tot zijn oudere broers. Deze gelaagdheid in de generaties is - tot aan 1933, toen dit soort onderscheidingen van geen belang meer bleken te zijn - van grote betekenis geweest voor zijn zelfverstaan (98). Al in een voordracht in Barcelona verdeelt hij de jonge generatie als geheel in vier afzonderlijk "geistige Generationen". Hij onderscheidt ze al naar gelang hun ontwikkeling en bewustwording vóór, in en vlak ná (in de revolutietijd) de oorlog heeft plaats gevonden, terwijl de jongeren die oorlog en revolutie slechts van horen zeggen kennen, een aparte generatie vormen (99). En dat wat Bonhoeffer in deze voordracht verzuimt te doen, doen wij hier maar: hemzelf onderbrengen in de derde generatie, die "in der Zeit des Zusammenbruchs wach und reif" geworden is, en waarvan hij constateert dat er een onzichtbare scheidslijn is tussen hen die in de oorlog betrokken zijn geweest (zoals zijn oudere broers) en de generatie waartoe hij zelf behoort. De eersten hebben immers - zo constateert hij vier jaar later - de dood voor ogen gehad, en dat is voor altijd aan hen te merken. Bonhoeffer voelt de verholen spot in het gelaat van deze door de dood getekenden over de jonge onervarenen, waartoe hij zichzelf moet rekenen (100).

Wat betekent deze generatiekloof nu voor Bonhoeffer's zelfverstaan? Een versterking van het crisisbewustzijn. Niet de oorlog maar de revolutie, niet de schok zelf maar haar naweeën, niet de dood maar de ziekte bepalen immers de sfeer waarin zijn bewustwording plaatsvindt? "Alles Feste ist erweicht, alles Sichere unsicher, alles Selbstverständliche fragwürdig geworden", schrijft hij in Barcelona over de geestelijke revolutie die het revolutie-jaar met zich meebracht (101). De oorlogsgeneratie had het oude in verantwoordelijkheid te verdedigen, de revolutiegeneratie moest het nieuwe van de grond af opbouwen, zonder daarbij nog op het oude te kunnen leunen. "So würden die Jüngeren eben aus diesem Gegenüber mit den älteren Brüdern dahin geführt, selbst schöpferisch zu gestalten, nicht so sehr das Gegebene verantwortlich zu tragen und auszuhalten, als frei *eine eigne Form des Lebens aus radikaler Kritik heraus* zu schaffen (curs. fdl)" (102). Het beroep op de burgerlijke traditie

van vóór 1914 bij deze hernieuwde opbouw doorzien Bonhoeffer en zijn jonge generatie als tevergeefs. Want de oorlog is geen ongelukkig incident geweest, maar de uitkomst van een lang proces. "Der verlorene Krieg machte eine latente Krise offenbar", schrijft hij in 1933: een cultuurcrisis (103).

Hoe laat deze zich beschrijven? Bonhoeffer brengt haar op een drietal noemers. Allereerst signaleert hij de triomf van de dingen over de mensen, de machine over haar maker, de techniek over haar ontwerper; vervolgens de machteloosheid van de politieke, godsdienstige en wereldbeschouwelijke ideologie in haar totaliteit; tenslotte de betekenisloosheid en de vereenzaming van de enkele mens temidden van de massa. "Die Masse und die toten Dinge schienen als Sieger aus diesem Zusammenbruch hervorgehen zu sollen", concludeert Bonhoeffer in hetzelfde essay, en hij probeert daarmee in één greep zowel de gevolgen van de versnelde industrialisatie als die van de haastige militarisering sinds het einde van de 19e eeuw in Duitsland te omvatten (104). Op de 'Bildungsbürger' hoeft de jongere in zijn schepping van een nieuwe levensvorm niet meer te rekenen: "Die individualistische gebildete autonome Persönlichkeit und die von der Wirklichkeit gelöste Idee haben Bankrott gemacht." (105) Voor de jonge generatie betekent dit dat zij zich "einigermassen alleingelassen und auf sich selbst gestellt vor (fand)" (106). Zij is de grond onder haar voeten kwijt, en ook Bonhoeffer rekent zichzelf tot haar wanneer hij in Barcelona zegt wat haar te doen staat: "... und nun heisst 's sich selbst den Flecken *Erde* zu suchen, auf dem man stehen will." (107) Maar houdt hij met het voorzichtige "einigermassen" toch niet een slag om de arm? Precies zoals hij zich voor Barth liet winnen zonder ooit 'barthiaan' te worden? De deur die Bonhoeffer later nog eens wagenwijd zal openzetten naar zijn traditie toe (108), laat hij hier op een kier. Maar wel zo klein, dat er geen weg terug meer mogelijk lijkt. De revolutiejongere Dietrich Bonhoeffer lijkt zich door zijn afkomst uit het 'Bildungsbürgertum' in de steek gelaten te voelen.

Dit - maar ook het genoemde "einigermassen" - laat zich illustreren aan de houding die hij inneemt tegenover de jeugdbeweging. Deze was in het begin van de jaren negentig van de 19e eeuw in Duitsland ontstaan en speelde, tot aan haar 'Gleichschaltung' met de nationaal-socialistische jeugdorganisatie, een rol als protestbeweging tegen de burgerlijke cultuur. Zij vormde een tegencultuur waarin de zoon opstond tegen de vader, een uit zijn voegen gebarsten burgerlijk gezinsconflict (109). Tegenover de stad plaatste de jeugdbeweging het land, tegenover rationalisme en materialisme natuurmystiek en de romantiek van het kampvuur. Niet de massa maar de gemeenschap, niet het individualisme maar de vriendschap stonden voorop. En of het nu de voor-oorlogse 'Wandervögel' en hun protest tegen de keizerlijke machtstaat of de na-oorlogse jeugd-bonden en hun afkeer van de republiek van Weimar betrof: in beide gevallen toonde zich de teleurstelling in en de afwending van de heersende economische en politieke cultuur. Niet dat de jeugdbeweging daarmee een eenheid vormde. Men vond er een mengeling van socialistisch en nationalistisch, militaristisch en pacifistisch gedachtengoed (110). Desondanks kan men van 'beweging' in het enkelvoud spreken, voorzover zij in haar geheel de breuk met de burgerlijke cultuur in een

gelijkgericht protest tot uiting bracht. En bovendien: hoe slecht ook op de keper beschouwd het gedachtengoed van de jeugdbeweging zich onderling verdroeg - nooit werd de confrontatie politiek uitgekristalliseerd (111).

In de zomer van 1919 treedt Dietrich Bonhoeffer toe tot de padvinderij, dan zowel in stijl als in organisatie onmiskenbaar onderdeel van de jeugdbeweging (112). Het bevalt hem er schijnbaar uitstekend, maar niettemin komt er aan zijn lidmaatschap na een jaar alweer een einde. Men kan - met Bethge - slechts gissen naar de redenen voor de kortstondigheid van deze verbindtenis. Stonden hem toen al bepaalde militaristisch getinte radicaliseringstendenzen tegen? Of vond hij het, ambitieus als hij was, gewoon zonde van zijn tijd en, individualist die hij was, benauwend vanwege het collectieve karakter? Uit het feit dat geen enkele van Dietrich's broers en zusters zich intensief heeft ingelaten met welke organisatie van de jeugdbeweging dan ook, mogen we echter afleiden dat vooral de gezinsachtergrond hier bepalend is geweest. Bethge wijst er op dat het demonstratieve protest van de jeugdbeweging tegen de kleinburger er niet werd gedeeld en dat de uitbuiting van de vader-zoon problematiek in het gezin geen voedingsbodem vond (113). De hier ervaren vorm van burgerlijkheid vormde blijkbaar geen broedplaats van frustraties, zodat zij ook niet tot doelwit van protest gekozen hoefde te worden (114).

Maar dit verheldert enkel het "einigermassen" van hierboven. Want ook Bethge moet toegeven dat men in het gezin Bonhoeffer immuun is geweest voor invloeden van de jeugdbeweging en dat het Dietrich was die zich hiervoor het meest heeft opengesteld (115). Deze verraadt dan ook in zijn latere theologisch werk niet alleen kennis van en kritiek op, maar ook sympathie voor de jeugdbeweging. En hij zal niet aan zijn padvinderij gedacht hebben, toen hij in 1930 in New York melding maakte van de avond die hij - "not a long time ago" - had doorgebracht met een groep jonge mensen van de duitse jeugdbeweging (116). Hij verhaalt van het kampvuur dat aangelegd werd, "far away from the noise and bustle of the city", en van de jongeman die opstond om te spreken van de liefde voor zijn vaderland en de sterrenhemel, die de volkeren omvat, behalve ook van de wens dat al deze volkeren eens als broeders zouden samenleven. "When he finished all the boys and girls raised their hands as a sign that they were willing to work for this peace everyone in his place, for the peace in the country and the world. Than we sat down and while the fire was burning out we sang our most beautiful folks songs about the love of our country and the peace of all mankind. With the deep understanding of our great task before us we went home." (117) Het kan geen buitenstaander zijn, die de sfeer en de toon van de jeugdbeweging zo raak weet te schetsen als hier gebeurt. Heeft hij toch niet meer deel aan deze jonge generatie die zich tot taak had gesteld te slagen waar hun ouders hadden gefaald gehad, dan zijn kortstondige lidmaatschap doet vermoeden?

Maar meer nog dan zijn biografie, steunt ons zijn theologie in deze veronderstelling. "Gemeinschaft als die Basis allen Lebens", zo klonk volgens Bonhoeffer de proclamatie van de jeugdbeweging in de na-oorlogse jaren, op zoek naar nieuwe geborgenheid nu die van de vaderen vals gebleken was (118). *Dit toverwoord van de jeugdbeweging*

werd sleutelterm in Bonhoeffer's vroege theologie. "Die Gemeinschaft ist selbst eine Offenbarungsform Gottes: Gott is bei uns solange es Gemeinschaft gibt", horen we hem in Barcelona zeggen (119). En in het college over 'Das Wesen der Kirche' beluisteren we in de woorden: "Theologisches Denken gibt es nur in bezug auf Gemeinschaft" (120) een theologisch program, waarvan het proefschrift "Sanctorum Communio" als manifest mag gelden.

2.4. Bedreigde 'Bildung'

Maar niet enkel van de jonge generatie, ook van het 'Bildungsbürgertum' als zodanig laat zich zeggen dat het eenzaam om 'Gemeinschaft' riep nu het temidden van een cultuur moest verder leven, die naar haar oordeel die naam niet meer waard was. Niet alleen Dietrich Bonhoeffer, ook op zijn ouders sloeg de sociale koude neer.

De industrialisering van Duitsland werd na de oorlog in versterkte mate doorgezet. Urbanisering, technificering en kapitalisering van de samenleving was het gevolg. Een modernisering die zich in Duitsland des te scherper aftekende en des te schokkender voltrok, naarmate men er nog meer wortelde in het voor-oorlogse levensklimaat (121). En dat laatste gold bij uitstek voor het 'Bildungsbürgertum'. Fritz K. Ringer beschrijft in zijn 'The Decline of the German Mandarins' (122) het desoriëntatieproces waarin de duitse academische klasse vanaf 1870, toen Duitsland zijn achterstand versneld ging inhalen, terecht kwam. Samenvattend: "By the early 1920's, they were deeply convinced that they were living through a profound crisis, a 'crisis of culture', of 'learning', of 'values', or of the 'spirit'" (123). Dit algehele crisisbewustzijn werd gevoed uit vele bronnen. Economisch bijvoorbeeld, werd deze klasse in het bijzonder bedreigd door de desastreuze inflatie die met de herstelbetalingen samenhing (124). En terwijl hier degene die wist het geld te laten rollen - de zo verfoeide bourgeois - de 'Bildungsbürger' te slim af was (125), veroverden pragmatische politici en technocraten de posities in de samenleving, die hij - m.n. in het onderwijs en het bestuur - zolang gedomineerd had (126). Maar was geld en prestige voor een echt 'Gebildete' ooit van doorslaggevend belang geweest? Gevaarlijker achtte hij dan ook de culturele bedreiging waaraan Duitsland in haar geheel en hij, als cultuurdrager in het bijzonder (127), werd blootgesteld. Wat bleef er over van zijn humaniteits-idee? 'Goethe met machines' of: 'Zarathustra en de industrie', dat waren de thema's van de filosofie van de techniek in de jaren twintig en dertig (128). 'Ganzheit' - heette het ideaal van een heel tijdperk zo? Een gedeelte uit Robert Musil's "Der Mann ohne Eigenschaften" (1930) illustreert de ondergang van het subject in een diffuse wereld:"'Man muss es schätzen wenn ein Mann heute noch das Bestreben hat, etwas Ganzes zu sein', sagte Walter. 'Das gibt es nicht mehr', meinte Ulrich. 'Du brauchst bloss in eine Zeitung hineinzusehen. Sie ist von einer unermesslichen Undurchsichtigkeit erfüllt. Dat ist die Rede von so vielen Dingen, dass es das Denkvermögen eines Leibniz überschritte. Aber man merkt es nicht einmal; man ist anders geworden. Es steht nicht mehr ein ganzer Mensch einer ganzen Welt gegenüber, sondern ein menschliches Etwas bewegt sich in einer allgemeinen Nährflüssigkeit.'" (129) Men hoeft maar in herinnering te roepen hetgeen Karl Bonhoeffer onder 'Bildung' ver-

stond en men kan instemmen met de conclusie die Peter Sloterdijk aan het bovengeciteerde roman-fragment verbindt: *hier heeft zich het traditionele begrip van het burgerlijk individu, dat in zichzelf een ondeelbare eenheid wil vormen, in het Berlijn van Weimar opgelost* (130). "Das Universum wird zum Multiversum und das Individuum zum Multividuum - einem vielfach geteilten", schrijft dezelfde auteur, nu naar aanleiding van een cabaret van de expressionist Ernst Toller, eveneens uit de tijd van Weimar. Een terugkeer tot de eenvoud van een naief 'ik' dat vanuit één perspectief in betrekking staat tot een helder gestructureerde wereld blijkt niet meer mogelijk te zijn (131). Op deze omwenteling in het individuele zelfverstaan bleek het denken van de 'Bildungsbürger' niet gebouwd. Ook dat van de Bonhoeffers niet.

Men woonde in Berlijn tijdens de republiek van Weimar. Maar is dat hetzelfde Weimar dat bijvoorbeeld Peter Gay ons beschrijft in zijn 'Weimar Culture' (132)? Hadden de Bonhoeffers deel aan het Berlijn van Bertold Brecht en Kurt Weil, van dadaïsme en expressionisme, van film en cabaret? "... ein dumpfes Gefühl von der Unfestigkeit der Dinge drang in die Seelen ein, ein Gefühl des Substanzmangels, der Relativität, des beschleunigsten Wechsels und des unfreiwilligen Flottieren von Übergang zu Übergang." - zo omschrijft Sloterdijk het levensgevoel waarin deze culturele bloei wortelde (133). Het lijkt totaal vreemd aan dat van Berlijn-Grunewald. Ook daar deed men aan cultuur, en hoe. Maar dan in de opera en de concertzaal, en niet in het cabaret en de cinema. Met het medium film heeft Dietrich Bonhoeffer tot op het laatste toe moeite gehad (134), en als hij op de vleugel eens moderne muziek speelde, dan als grap of persiflage (135). Voor het expressionisme interesseerde hij zich nauwelijks, en als zijn studiegenoot Helmut Rössler hem eens gedichten van Franz Werfel voorleest is hij verrast: hij kent ze niet (136). Ruth Zerner heeft gelijk als ze zegt dat geen stad Bonhoeffer zo gevormd heeft als Berlijn, maar dat het artistiek modernisme van de Weimar-avantgarde nauwelijks in de uitgebalanceerde sfeer van huize Bonhoeffer binnen heeft kunnen dringen (137). Hoe kon het ook anders, kunnen we er aan toevoegen, wanneer we Richard Huelsenbeck in zijn eerste Da-da-rede in het Berlijn van 1918 horen zeggen: "Alles soll leben - aber eins muss aufhören - der Bürger ..." (138). De Bonhoeffers zullen ook bedoeld zijn. Maar of de woorden hen bereikt hebben? Het zwaartepunt van hun leven lag immers in het academische Berlijn (139)? En een wereld lag er tussen het Berlijn van Grunewald en het Berlijn van de cabarets en café's aan de Kurfürstendam.

Maar niet voor niets hebben we de kinderen Bonhoeffer tot de jonge generatie gerekend; dat dit andere Berlijn aan hun ouders voorbij ging, betekent dan ook niet dat dat bij hen ook het geval was. "Ik geloof dat Berlijn de stad is waar op dit moment op cultureel gebied het meest te beleven valt ...", zegt bijvoorbeeld Klaus Bonhoeffer al in 1919, en hij zal daarbij niet enkel aan het museum en de opera gedacht hebben (140). Dietrich Bonhoeffer heeft het theater van Max Reinhardt bezocht (141) en weet in 1930/31 ook wie Ernst Toller is, meer nog, hij weet hem zelfs te waarderen (141). Tenslotte blijkt hij in zijn christologie-colleges ook op de hoogte te zijn van het werk van de schilder George Grosz, de satiricus van Weimar (142). Wanneer men zegt: de Bonhoeffers kònden eenvoudig niet

men
om dit Berlijn heen, zegt dus te weinig; zij wilden er ook niet om heen. Betekende 'Bildung' niet: "offener Geist, auch für Neues" (143)? Maar ook de welwillende interesse die hiermee verklaard zou zijn, lijkt ons nog te weinig. Wij zouden verder willen gaan en wijzen op een verwantschap die de burgerlijkheid van Dietrich Bonhoeffer verbindt met de anti-burgerlijkheid van de cultuur van Weimar. "The German Dada movement had its roots in the perception (...) that it was complete nonsense to believe that spirit or anything spiritual ruled the world. Goethe in bombardments; Nietzsche in knapsacks; Jesus in trenches" - woorden van de zojuist genoemde George Grosz (144). De esthetische traditie waarin deze was opgegroeid, was met de catastrofe van 1914 in één klap vernietigd, evenals de theologische traditie waarin Bonhoeffer was groot geworden. Zowel de kunst als de theologie zouden door dit nulpunt van *een stukgeslagen Gods- en mensbeeld* heen moeten (145). Verenigt zo - behalve dat hen veel scheidt - de aristocratische burgerzoon èn de communist Grosz, die "the burghers and the aristocrats" op één hoop met militaristen en rechters gooit en hen allen tezamen tot klassevijand verklaart (146), niet meer dan op het eerste gezicht lijkt? George Grosz tekent in 1928 zijn 'Ecce homo' (147) en Bonhoeffer spreekt in de jaren dertig nog steeds van "Christus im Schützengraben" (148). En bovendien: wisten de Bonhoeffers zich werkelijk zo aangesproken door de anti-burgerlijkheid van Dada en konden ze zich werkelijk herkennen in de caricaturen van Grosz? Want de patserige bourgeois en de bekrompen kleinburger die in de cartoons van de schilder te kijk werden gezet, en de dadaïst die er op uittrok "pour épater les bourgeois" (149): dat zijn degenen die van geen cultuurcrisis weet hebben of er enkel bij vragen hoeveel ze eraan kunnen verdienen. Het zijn de caricaturen van Bonhoeffer's gemeenteleden in Barcelona die we voor ons zien in het werk van Grosz, wanneer we van Bonhoeffer het gesproken commentaar er bij horen: "verdammt materialistisch eingestellt"; "stumpsinnig"; "das Schlimmste wäre eine Gedanke zu viel" (150). En al konden deze wat Bonhoeffer betreft eerder op goddelijke genade dan op bijtende satire rekenen, een feit is dat ook hij *hier* een buitenstaander was (151).

In zich zelf verdeeld - met de rug tegen de muur; zo laat zich het individu tijdens de republiek van Weimar omschrijven. Is het tegen deze achtergrond vreemd dat Peter Gay een hoofdstuk van zijn 'Weimar Culture' de titel "The Hunger for Wholeness" meegeeft en dat, nu de plotselinge vrieskou bij het uiteenvallen van de traditionele sociale verbanden van dorp, buurt en gezin op Duitsland neerslaat, Kurt Sontheimer het woord 'Gemeinschaft' één van de magische woorden noemt uit deze tijd (152)? En dat Fritz K. Ringer beschrijft hoe het woord 'Gesellschaft' daarentegen op weinig sympathie kon rekenen zodat het boek van Ferdinand Tönnies, waarin de tegenstelling tussen beide begrippen tot thema was gemaakt, zich in deze periode in een ongekende populariteit mocht verheugen (153)? Sontheimer zegt erbij waarom het woord 'Gemeinschaft' deze aantrekkingskracht ondervond: "... weil Gemeinschaft Einheit, Stärke, Macht und innere Geschlossenheit verhiess, alles Dinge, an denen es in der Weimarer Republik gebrach; aber auch weil der Gemeinschaftsgedanke dem in der Gesellschaft zum Massenpartikel gewordenen Einzelnen wieder Geborgenheit, Sicherheit, einen festen Ort im sozialen Gefüge und eine warme, heim-

liche Atmosphäre versprach." (154) Het individu is een oud, tochtig huis geworden waarin niemand meer wonen kan. De conservatieve nationalist die politieke munt wil slaan uit deze vervallen staat, spreekt van een westerse overschatting van de enkeling, waaraan Duitsland ten diepste geen deel heeft; maar hij schuift daarmee eigen armoede in andermans schoenen (155). De 'intellektuell Redliche' zag echter in dat de tijd waarin het individu nog centrum van scheppende denkkracht was geweest - de tijd van het idealisme - een andere eeuw toebehoorde. Wellicht was hij ook nog van de partij geweest toen het idealisme een kortstondige wedergeboorte had beleefd, toen het bij het uitbreken van de eerste wereldoorlog opnieuw tot leven was gewekt door het 'Bildungsbürgertum', uitsluitend om zichzelf eraan te warmen. Toen had hij er de dood van de politiek, de triomf van absolute waarden over korte-termijn-berekeningen, het herleven van morele krachten van sociale verbondenheid in willen projecteren, bedreigd door het materialistisch modernisme van het Duitsland van Bismarck (156). Maar de nederlaag van Duitsland betekende ook de doodsteek voor dit idealisme. Dietrich Bonhoeffer had het goed gezien: "Die individualistisch gebildete autonome Persönlichkeit und die von der Wirklichkeit gelöste Idee hatten Bankrott gemacht." (157) Het denkend individu dat zichzelf nog steeds als centrum van zijn wereld zag en van zijn 'ik' uit scheppend zijn wereld ontwierp, werd in het zog van de depersonalisering en mechanisering van een nieuwe tijd naar de rand van de samenleving gedreven, verbannen naar een universiteit in de provincie, veroordeeld tot eenzaam isolement (158). De duitse filosofen moesten opnieuw beginnen, en Bonhoeffer verwoordt dit nulpunt als hij in zijn openingscollege aan de Berlijnse universiteit zegt, wat deze veranderde horizon voor het stellen van de vraag naar de mens betekent: "Geschichtlich gesprochen heisst das, dass einerseits ein Jahrhundert der Ingenieure, das eine neue Welt auf dem Boden der alten aufgebaut hat, und andrerseits ein verlorenener Krieg für uns die Frage nach dem Menschen neu und verschärft stellen müssen." (159) Is het dan verwonderlijk dat Bonhoeffer in hetzelfde college afscheid neemt van het idealisme en antwoorden zoekt bij Heidegger? De existentiaal-analyses van deze filosoof leken - aldus Sloterdijk - het onbehagen dat zich in de metropolen van na de eerste wereldoorlog opstapelde - in het Berlijn van de 'roaring twenties' bij uitstek - in zich op te zuigen. Waar betaalden de massa's hogere tol aan de moderniteit, en waar vonden zij hun levensklimaat beter uitgedrukt dan in de categorieën van Heidegger's 'Sein und Zeit' (1927)? "Zerstreuungskultur, Gerede, Neugier, Unbehaustheit, Verfallenheit (an allen möglichen Laster dürfte man mitdenken), Obdachlosigkeit, Angst, Sein zum Tode: das klingt alles wie Grossstadtmisere, in einem etwas trüben, etwas zu feinen Spiegel eingefangen." (160) In plaats van grond onder de voeten ervaart men een val in de leegte, een wervelende draaikolk onder het leven van alledag. "Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst", zo formuleert Heidegger het wat ingewikkelder, "in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit." (161) In deze werkelijkheid is individuele subjectiviteit een illusie. "Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so." (162) En hoezeer men voor zichzelf de geborgenheid van bijvoorbeeld het gezin benut voor het cultiveren van het er-zijn-voor-anderen: het

is slechts de maskerade waaronder zich een-tegen-elkaar verbergt (163). Men zou er een macabere ironie in kunnen vermoeden dat de plaats waar het individu tenslotte wel tot zichzelf komen kan - in het jargon van Heidegger: 'eigenlijk' existeert - tegelijk de opheffing van zijn identiteit betekent: de eenzame dood als "eigenste Möglichkeit des Daseins" (164). De zich emanciperende burger had zich dat moment wel iets eerder in zijn leven gedacht!

Maar behalve cultuur-filosofisch en cultuur- psychologisch voltrok zich ook ten tijde van de republiek van Weimar een ingrijpende wijziging in het politiek zelfverstaan van de duitse burger. Van onderdaan in een absolutistische monarchie was hij immers in januari 1919 plotsklaps medespeler in het spel van een democratische republiek geworden. Voor het eerst mag hij zich 'citoyen' noemen, en dat is - hij had het anderhalve eeuw uitgesteld - wel even wennen. De tijd van de 'machtgeschützte Innerlichkeit' is voorbij, maar wat een burgerlijk-politieke cultuur is had de duitse burger nooit geleerd.

Het blijkt dat de verschillende houdingen die men voor 1914 onder de duitse intelligentsia ten opzichte van de omwentelingen in de cultuur kon aantreffen, en die toen nog op papier en achter de katheder werden uitgevochten, nu in het politieke debat in dezelfde onderlinge verhoudingen terugkeren. Het parlementaire medium als zodanig is daarbij nooit in een algemene consensus voorwerp van instemming geweest, evenmin als de republiek een waarde op zichzelf vertegenwoordigde. "Das Minimum an geistigem Konsensus, das kein lebendiger demokratischer Staat entbehren kann, blieb ihr versagt", schrijft Sontheimer, die daarmee in de kiem al het einde van de republiek bezegeld ziet (165). De democratie was middel, geen doel; zij werd met het hoofd door de 'Bildungsbürger' getolereerd, maar niet van harte ondersteund. En dan hebben we enkel nog het oog op het 'gebildete' midden; ter linker- en ter rechterzijde ondervond zij ook van meet af aan tegenstand. En juist het midden wist zich in het politieke krachtenveld in de eindfase van de Republiek van Weimar geen zelfstandige plaats te veroveren, terwijl de tegenstanders ter rechterzijde tenslotte het pleit gewonnen hebben en de deur hebben opengehouden voor het nationaal-socialisme (166).

De Bonhoeffers behoorden tot dit midden, en als men met Ringer hier onderscheiden wil tussen modernen en orthodoxen of met Walter Struve tussen liberalen en conservatieven (167), dan zullen we hen meer bij de eerst-, dan bij de laatstgenoemden moeten onderbrengen. Al las men Spengler goed (168), politiek voelde men zich bij hem en bij iemand als Ernst Jünger (169), auteurs die in het conservatieve, c.q. orthodoxe kamp te vinden waren, niet thuis. Veeleer herkenden de Bonhoeffers, zich in het gematigd-liberale midden dat vertegenwoordigd werd door mensen als Friedrich Meinecke, Max Weber en Walther Rathenau. Een identificatie op voorhand met de nieuw gevormde republiek was echter teveel gevraagd. Alleen Karl-Friedrich waagde dat, maar hij noemde zich dan ook socialist toen hij van het front terugkeerde (170). Zowel vóór 1914 als ná 1918 bleef de politiek buiten de directe interessesfeer van de meeste gezinsleden - ook die van Dietrich (171) - liggen, overeenkomstig hun 'Bildungs'-traditie (172). Men stemde in meerderheid rechts-liberaal, op Stresemann's Deutsche Volkspartei (173). Maar als men had moeten kiezen tussen Pruisen of Weimar, zou men voor de laatste partij hebben getrokken

(173). Dat men veel van de republiek verwachtte en haar volgaarne steunde - zo Bosanquet (174) - lijkt ons teveel gezegd, maar de goedwillende instelling van de Bonhoeffers bleek wel uit het feit dat ook zij tot de deelnemers behoorden van de gesprekskring die bij de historicus Hans Delbrück wekelijks de vooruitzichten van de republiek bediscussiëerde (175). Dietrich Bonhoeffer's leermeester Harnack kwam er ook, maar zijn promotor Reinhold Seeberg bijvoorbeeld weer niet: diens conservatief nationalisme vond geen waardering bij de familie Bonhoeffer. Friedrich Meinecke, en Ernst Troeltsch waren echter wel van de partij en het is tekenend voor de gezindheid in deze kring dat de laatste twee samen met o.a. Harnack, Th. Mommsen, F. Tönnies (!) en Alfred Weber tot de ondertekenaars behoorden van het appel dat 64 duitse universiteitsprofessoren in 1926 op een conventie te Weimar opstelden. Hoe anders van toon en inhoud was dit manifest dan het al genoemde uit 1914 (176)! Het is waar: bijna allemaal - zo lezen we bij Ringer - zouden zij, de modernisten onder het 'Bildungsbürgertum', de voorkeur hebben gegeven aan een gematigde, constitutionele monarchie, boven de huidige republiek. Maar zij waren desondanks bereid aan de laatste hun constructieve bijdrage te leveren. En dat wilden ze in het appel uit 1926 kenbaar maken. Het bleven stuk voor stuk aristocraten die achter de politieke democratisering het spook van de culturele nivellering zagen opdoemen, maar om de cultuur voor een totale prijsgave te redden werd men, hoewel het hart elders lag, 'Vernunftrepublikaner' (177). De verklaring signaleert dan ook "the shortcomings of mediocraty and pettiness" van de democratie, maar roept desondanks de duitse intelligentsia op het voorbeeld van de ondertekenaars te volgen: "We became Democrats, because we made clear to ourselves that there was no other way to preserve the popular unity and at the same time those aristocratic values of our history that were capable of living on." (178) Men kiest, niet van harte en bovendien aan de late kant, maar niettemin: men kiest en men kiest zó.

Deze gescheiden weg van hoofd en hart bij het 'gebildete' midden verheldert ook waarom we de 17-jarige Dietrich Bonhoeffer zich zien aansluiten - als is het maar voor twee weken - bij de 'Schwarze Reichswehr', één van de vele para-militaire organisaties die heimelijk het ontmilitariseringsverdrag van Versailles ontdoken en die op zijn minst nationalistisch en anti-democratisch genoemd konden worden (179). Dat we bovendien over deze stap geen enkel teken van afkeuring, hoogstens bezorgde instemming uit de familiekring horen, is veelzeggend, en weerhoudt ons op z'n minst ervan hier een weinig representatieve jeugdzonde te signaleren (180). Maar om nu van de weeromstuit van "vorfaschistische" tendenzen te gaan spreken - zoals H. Müller doet (181) - is weer het andere uiterste.

In elk geval ontmoeten we op 24.6.1922 een hele andere Dietrich Bonhoeffer, wanneer hij de dan vermoorde Walther Rathenau tot één van de beste leiders van Duitsland verklaart (182). Ook in datzelfde jaar noemt hij de tegenover hem in de trein zittende nazi's "wirklich ganz borniert rechts", en al zal men er geen afwijzing van 'rechts' als zodanig in kunnen beluisteren, in elk geval wel van een zo kortzichtige vorm als de nationaal-socialistische (183). "Weite des Verständnisses" - dat werd in het gezin onder 'Bildung' verstaan (184). Behalve door de onafhankelijke democratische 'Vossische Zei-

tung', liet men zich ook door de SPD-krant 'Vorwärts' van nieuws voorzien (185).

2.5. De vereenzaamde mens ('Sanctorum Communio')

2.5.1. De keuze van het thema

De jaren 1924-1929, waarin Bonhoeffer zijn proefschrift 'Sanctorum Communio' zal schrijven (186) staan in de geschiedschrijving bekend als een betrekkelijk rustige periode. De economie trok, o.a. met behulp van het Dawes-plan, weer aan en een zekere mate van politieke stabiliteit scheen in Duitsland bereikt. De democratie werd althans als weg tot politieke besluitvorming gerespecteerd en dat was al heel wat. Bovendien was Duitsland vanaf 1926 lid van de Volkenbond, terwijl een compromis bereikt was over de grensgeschillen die de oorlog als erfenis had achtergelaten (Locarno 1925). Dietrich Bonhoeffer herinnert zich deze tijd later in een brief aan Christoph (jongere broer van Eberhard) Bethge, 17.11.1941. Hij schrijft: "Das Studium ging dem Ende zu; man konnte in aller Freiheit lernen und arbeiten; man reiste und sah etwas von Europa. Damals erholte Europa sich gerade so allmählich wieder von der Armut, der Zerrissenheit, dem Hass, den der Weltkrieg gebracht hatte. Deutschland begann sich in der Welt wieder eine Stellung zu schaffen durch Arbeit, Wissenschaft, Geist. Alte Vorurteile der Völker gegeneinander wichen einer in den abendländischen Völkern auflebenden Hoffnung auf ein besseres, fruchtbareres Zusammenleben in friedlichem Geist. Die besten Kräfte der Völker rangen darum, den Frieden zu gewinnen - der freilich von vornherein schwer belastet war. Man spürte so etwas wie eine abendländische Aufgabe, ja Sendung in der Welt. Man arbeitete und glaubte zu wissen, wofür." (187)

Lid van 'de jonge generatie' zijn - betekende dat niet: een nieuwe begin te moeten maken? De geklaarde hemel rond 1925 leek daartoe alle mogelijkheden te bieden. Bonhoeffer had reden optimistisch te zijn, en was het dan ook (188).

Maar politiek en economisch mocht het beter gaan - cultureel bleef de crisis aanhouden. Men voelt de atmosfeer van Berlijn in Bonhoeffer's woorden uit Barcelona: "Über unsere Zeit ist Einsamkeit gekommen, eine Einsamkeit, die es dort gibt, wo Gottverlassenheit herrscht. Mitten in unsere Grossstädte, in den Treiben der Menschenmassen ist die Not der Vereinsamung und der Heimatlosigkeit hereingebrochen."(189) Reeds als middelbare scholier had Bonhoeffer het boek van Tönnies over het toverwoord 'Gemeinschaft' gelezen, en de hoofdrol die de hiermee gegeven thematiek in SC vervult geeft aan dat hij haar tot aan 1927 niet meer heeft losgelaten (190). Het onderwerp van zijn proefschrift, in alle vrijheid gekozen (191), zat desondanks in de lucht. In de eerste plaats voor iemand met zoveel affiniteit tot de jeugdbeweging, waarvoor - zoals een studievriend in 1925 aan Bonhoeffer schrijft - "alles schreit nach 'Bund', 'Gemeinschaft', 'Gemeinde'" (192). Vervolgens voor iemand die zich leerling van Reinhold Seeberg mag noemen; de man, door Ruth Zerner tot prototype van de duitse universiteitsprofessor na de eerste wereldoorlog verklaard in zijn kritiek op kapitalisme, individualisme en materialisme en zijn voorkeur voor het holisme van een natuurlijke

gemeenschap (193).

SC gaat over de kerk. Begrijpelijk, wanneer een theoloog over 'gemeenschap' wil spreken. Maar niet voor de hand liggend voor de 'Bildungsbürger', in wiens milieu de kerk niet bepaald in hoog aanzien stond. "Dietrich war ja wahrhaftig kein Klerikaler", herinnert zich neef Hans-Christoph von Hase van de theologiestudent Bonhoeffer van omstreeks 1925, het jaar waarin deze met zijn proefschrift begon. "Was haben wir über die Berlin-Brandenburgische Kirche und ihr Konsistorium auch gelästert. Und wie viele gute Theologen wurden oder blieben Wissenschaftler, um sich mit der landeskirchlichen Praxis und ihrem Betrieben nicht identifizieren zu müssen." (194) Bonhoeffer bleef burger, en de kerk bekrompen. We zullen daarom in SC de vraagstellingen van een jonge academicus terugvinden, die de problematiek van zijn generatie en zijn klasse verwoordt. Niet het probleem van de religieuze, maar dat van de *menselijke* gemeenschap vormt dan ook de inzet van SC, niet de godsdienstsociologie van Troeltsch, maar de sociale filosofie van Tönnies speelt er de hoofdrol (195). SC is een poging in één grootse greep een hele samenleving vanuit het christelijk geloof te doordenken. Veeleer een kleine summa, dan een ecclesiologie (196).

Maar zij is ook ecclesiologie (197). Zij gaat ook en vooral over de kerk. Wat is er met Dietrich Bonhoeffer gebeurd, dat hij de voor zijn gezin en klasse zo typische scepsis tegenover het kerkelijke heeft overwonnen? "Dann werde ich eben diese Kirche reformieren!", was zijn antwoord op de schets van de pruisische staatskerk als een kleinburgerlijk, saai en zwak lichaam, die zijn broers hem als 14-jarige uittekenden (198). Laat zich hier al niet de generatiekloof signaleren die de jongere, die "eine freie Form des eignen Lebens aus radikaler Kritiek heraus" moeten scheppen, onderscheidt van de generaties voor hem (199)? En de situatie liet ook werkelijk een nieuw begin toe, zo leek het. In een stabiel ogend Weimar vormde de nieuwe positie waarin de kerk na 1918 terecht was gekomen een uitdaging. Want één van de stenen des aanstoots voor de 'Bildungs'-klasse wat betreft dit instituut, de de staatsafhankelijkheid en -bevoogding, was in de nieuwe grondwet van 1919 opgeheven. Nu de keizer als summus episcopus van de 'Landeskirchen' van het toneel verdwenen was, resteerde een 'kopflose' kerk, die eindelijk op eigen benen zou kunnen gaan staan (200). Voor de jonge generatie, die dat óók zou moeten gaan doen, een uitnodiging tot engagement. En elke kritiek bleef goedkoop, zolang men zelf de nieuwe kansen niet had aangegrepen. Vandaar de woorden van Bonhoeffer in SC: "Das Wesen der Kirche aber kann nur von innen heraus cum ira et studio verstanden werden, nie hingegen von unbeteiligter Seite" (201), en vandaar zijn dienovereenkomstig handelen. De barthiaanse medestudent Richard Widmann schrijft hem in 1926 een brief, waarin hij zijn beklag doet over de kloof die hem, de intellectueel, als dorpsdominee scheidt van de boer en de burgerlijke middenstand. En juist de klasse waartoe hij zichzelf rekent en wiens taal hij spreekt, komt niet in de kerk! Widmann stelt vast: "... ein Dialog zwischen einem Intellektuellen und einem Bürger oder Bauern ist nicht mehr möglich. Beide verstehen sich nicht mehr. Als intellektueller Pfarrer bin ich verdammt zu einer tragischen Einsamkeit." (202) Hij ziet zich dan voor een dilemma geplaatst: óf universiteitsprofessor worden óf de kerk ver-

laten - en hoopt van Bonhoeffer een verlossend woord. Het antwoord van deze is verloren gegaan. Wel weten we dát hij meteen geantwoord heeft en dat de strekking van zijn antwoord een eenduidig 'neen' inhield (203). Al komt dit 'neen' nog van een buitenstaander - zijn enige contact met de kerk bestaat uit de jeugdclub van Grunewald, waarmee hij wereldbeschouwelijke problemen doordenkt, concerten bezoekt en uit wiens kring hem gedichten ter beoordeling worden toegezonden (204) - in de heftigheid ervan zit opgesloten dat hij geen buitenstaander wilde blíjven. En al zal hij straks in Barcelona dezelfde kloof tussen 'Bildung' en 'bourgeois' ervaren (205), nooit zal hij haar in de vorm van een dilemma onoverkomelijk maken.

Een reden temeer om zich voor dit nieuwe begin in de kerk te engageren, ligt in de ervaringen die Bonhoeffer in 1924 tijdens zijn 'Italienische Reise' heeft opgedaan. Bonhoeffer kwam, evenals Goethe, in Rome voor antieken en klassieken, en niet voor katholieken; voor de cultuur en niet voor de kerk (206). Maar voor hem pakte het anders uit (207). "... ich fange, glaube ich, an, den Begriff 'Kirche' zu verstehen", bekent hij zijn dagboek dat hij gedurende de reis bijhoudt naar aanleiding van de plechtigheden die hij in de St. Pieterskerk meemaakt (208). Het verintellectualiseerde en geïndividualiseerde academische Berlijn gewend, ervaart hij op overweldigende wijze de emotionaliteit en de gemeenschappelijkheid van het kerkelijke Rome. Tegenover vaderlijke afstand moederlijke nabijheid, tegenover individuele verantwoordelijkheid collectieve biecht. In een preek die hij een vijftal jaren later in Barcelona over de kerk zal houden, constateert hij de banale klank en de gevoelens van onverschilligheid en verveling (zal hij aan zijn broers gedacht hebben?) die een protestant overvallen wanneer deze het woord 'kerk' hoort, en stelt daartegenover de "Heimatgefühle" vast, die dit woord wakker roept bij de katholiek: "Gefühle die ein Kind der Mutter gegenüber in Dankbarkeit, Ehrfurcht und hingegebener Liebe empfindet, Gefühle, wie sie einem überkommen, wenn man nach langere Zeit einmal wieder sein Elternhaus, seine Kinderheimat betritt." (209) Het is duidelijk: de adolescent Bonhoeffer, staande voor een nieuwe begin, vindt een nieuw thuis. In Rome herhaalt zich voor hem de grondervaring van een veilige geborgenheid, waaraan hij in zijn vroege jeugd deel had gekregen. *De kerk wordt voor hem een tweede moeder* (210). Maar dan niet één waarmee men samenvloeit en waardoor men verzwolgen wordt (211), maar in wier nabijheid men de ruimte vindt om 'ik' en 'jij' te zeggen, een plek van menselijkheid, *een gezin* (212). Vanaf dat moment zet zich een hecht geloof in Bonhoeffer vast, dat keer op keer beschaamd zou worden, maar dat hij eigenlijk nooit heeft willen opgeven: "Wo Kirche ist, da ist nie Einsamkeit." (213) *De kerk moet slagen, daar waar de cultuur faalt.*

2.5.2. De methode

SC wil een dogmatische studie zijn, blijkens de ondertitel (214). Het boek wekt op zijn minst een andere indruk. Allereerst komen er de sociologie en sociale filosofie (al heten die ook 'christelijk' (215)) aan bod, en pas het laatste hoofdstuk gaat uitsluitend over de kerk. Maar Bonhoeffer zegt ook waarom deze eerste indruk misleidend is: sociologie en sociale filosofie zijn hier namelijk in dienst

genomen van de dogmatiek, en eerst vanuit het laatste hoofdstuk laten zich de daaraan voorafgaande goed lezen (216). Van de kerk geldt: "Nur von ihr aus rechtfertigt sich die Einspannung der philosophischen Erörterungen in den theologischen Rahmen." (217) Waarom wil Bonhoeffe hier de sociale wetenschappen binnen de theologie binnenbrengen? Omdat naar zijn mening alle grondbegrippen van het christelijk geloof een sociale intentie bezitten, en zich daarom enkel in samenhang met de socialiteit laten verstaan (218). Waarom brengt hij de theologie ter sprake binnen het raamwerk van de sociale wetenschappen? Omdat hij overtuigd is van het feit dat zich de grondvormen van menselijk samenleven eerst vanuit het begrip 'kerk' laten duiden (219). Bonhoeffer is in SC dus in beide geïnteresseerd: zowel in de christelijke kwaliteit van de sociale wetenschappen (de samenleving als geheel), als in de sociale kwaliteit van de christelijke gemeenschap (de kerk). Hoe wil hij nu deze dubbele nieuwgierigheid methodisch op zindelijke wijze bevredigen? D.w.z. hoe verantwoordt hij sociale filosofie, sociologie en theologie ten opzichte van elkaar, en vervolgens: welke weg legt hij daarna in zijn betoog af?

Wat dat eerste betreft: sociale filosofie en sociologie onderling worden op hun beurt nog eens zorgvuldig onderscheiden. "Die Sozialphilosophie fragt nach den letzten Beziehungen sozialer Art, die vor allem Wissen und Wollen zur empirischen Gemeinschaft liegen"; "Soziologie ist die Wissenschaft von den Strukturen der empirischen Gemeinschaften." (220) Een aantal opmerkingen willen we plaatsen bij deze onderscheiding en de wijze waarop zij gemaakt wordt. Allereerst noteren we Bonhoeffer's afhankelijkheid van de duitse sociologie aan het begin van deze eeuw. Kenmerkend is daarbij haar speculatieve inslag en haar gebrekkig empirisch gehalte. Zowel de sociale filosofie als de sociologie worden er in de traditie van de geesteswetenschappen ondergebracht (221). Vervolgens wijzen we op Bonhoeffer's keuze binnen dit bestek voor de zgn. formele sociologie, die een 'structuralistische' benaderingswijze van de menselijke samenleving voorstond en vooral geïnteresseerd was in de constante patronen die zich in sociale betrekkingen lieten onderscheiden (Tönnies, Simmel, Vierkandt, von Wiese); en op diens afwijzing van een genetische wijze van sociologie-beoefening, die met behulp van een reconstructie en analyse van het ontstaan van samenlevingspatronen tot hun wezen dacht te kunnen concluderen (o.a. Spencer, Spann, Freyer) (222). Sociologie is daarom in de ogen van Bonhoeffer een systematische en geen historische wetenschap, en sociale filosofie eerder ontologie dan geschiedenis-filosofie (223). Het empirisch vacuüm dat op deze wijze in zijn sociologie-opvatting ontstaat, laat Bonhoeffer echter niet voor wat het is. Hij probeert het op te vullen met fenomenologische waarnemingen, die heel SC doortrekken (224) en die er voor zorgen dat de aanvankelijk getrokken grenzen tussen sociologie en sociale filosofie enerzijds en theologie anderzijds uiteindelijk zo vervloeien, dat even gemakkelijk van sociale theologie (225) als van christelijke sociologie (226) gesproken kan worden (227).

Maar dit laatste neemt niet weg dat Bonhoeffer expliciet kiest voor het gebruik maken van een vorm van sociologie, die bewust empirische armoede aan de dag legt. Natuurlijk, wij bevinden ons in het sociologisch Duitsland aan het begin van deze eeuw, maar dat lijkt op zichzelf geen afdoende verklaring. Max Weber bijvoorbeeld, speel-

de daarin een hoofdrol, en zijn sociologie bezat zowel historisch als empirisch hoog gehalte. Toch wordt hem in SC nauwelijks een voetnoot - en dan ook nog een kritische - gegund (228). Zou Bonhoeffer, zowel sociologisch dilettant als hartstochtelijk theoloog, het in acht nemen van empirische zorgvuldigheid in het staven van zijn beweringen slechts gehinderd hebben, en kon op het niveau van abstracties een dialoog tussen de beide disciplines theologie en sociologie niet beter van de grond komen (229)? Factoren die een rol in deze keuze gespeeld kunnen hebben. Maar meer willen we hierbij denken aan Bonhoeffer's historische horizon: lid van de jonge na-oorlogse generatie, die in een periode van relatieve stabiliteit de uitdaging aanneemt om vanuit een nulpunt opnieuw te beginnen (230). *De last van de geschiedenis*, waar hij een paar jaar later in Barcelona al weer onder zal zuchten (231), *is nu methodisch weggezuiverd* (232). Met zijn keuze voor de fenomenologie kan hij het verleden de rug toekeren en zijn ogen vrijhouden om open, onbevooroordeeld en opnieuw zich tot het onmiddellijk gegevene te wenden (233). Deze methodische breuk met de geschiedenis zal men sociologisch gezien als achterhaald moeten beschouwen (234); cultuur-politiek beschouwd betekende zij echter een progressief moment. Want ook Bonhoeffer sprak, met de academische klasse van zijn tijd, van 'Gemeinschaft und Gesellschaft', maar nu zo dat men bij het eerste niet meer kon denken aan een romantisch-irrationeel verheerlijken van het 'organisch-gegroeide', tegenover het willekeurig, toevallig 'gemaakte' van het tweede (235). Politiek gezien onttrekt Bonhoeffer zich hier aan de zuigkracht die het 'bloed en bodem' een paar jaar later op grote delen van de duitse intelligentsia zou uitoefenen; kerkelijk gezien is het niet verwonderlijk meer, dat hij niet tot de aanhangers van Otto Dibelius - de man die de 20e eeuw tot 'Jahrhundert der Kirche' uitriep, omdat de kerk als 'Gemeinschaft' een halt zou kunnen toeroepen een de secularisering en massalisering van de 'Gesellschaft' - zou gaan behoren (236).

De kaarten zijn geschud. Nu het spel. Welke weg legt Bonhoeffer, nu hij zijn methodische a priori's kenbaar heeft gemaakt, in het betoog van SC af? Zoals gezegd is hij niet van plan een 'heilige sociologie' van de religieuze gemeenschap te schrijven (237). Het is hem te doen om "den ontischen Grundbeziehungen sozialen Seins überhaupt" (238). Toch is Bonhoeffer van mening dat de beste sociologie tenslotte christelijke sociologie is, omdat deze eerst voluit aan de werkelijkheid in al haar dimensies recht weet te doen.

Het christelijk werkelijkheidsverstaan laat zich rond drie hoofdbegrippen groeperen: "Urstand", "Sünde" en "Versöhnung". Bonhoeffer betrekt nu de sociologie op de theologie door de sociale grondstructuren die hij in de eerste ontdekt te laten snijden door de dwarslijnen uit de klassieke christelijke standenleer die hij aan de tweede ontleent. Schepping voor de val: ongebroken gemeenschap (hoofdstuk 3); zonde: gebroken gemeenschap (hoofdstuk 4); openbaring: herstelde gemeenschap (hoofdstuk 5) - 'eenheid-door-breuk-tot-eenheid', dat is volgens Bonhoeffer de "realen Gang der Dinge" in het menselijk leven. Het algemene 'wezen' van de mens ligt zo in de christelijke idee van de goede schepping opgesloten, de sociologie in de theologie, de cultuur in de kerk. Alleen deze laatste - de kerk - heeft, ondanks het feit dat ons de 'status integritatis' (239)

door de zonde onbereikbaar is geworden, werkelijk weet van echte socialiteit. Deze stelling laat zich niet verder rechtvaardigen. "Nur aus dem Offenbarungsbegriff kommt man zum christlichen Kirchenbegriff" - "Nur aus der Wirklichkeit kann in der Dogmatik die Notwendigkeit geschlossen werden." (240) Slechts 'van bovenaf', vanuit de werkelijkheid van God en zijn openbaring, laat zich volgens Bonhoeffer over de kerk spreken; alle pogingen 'van onderaf' - ook de grootse van Schleiermacher - lopen op niets uit (241).

Zo had Bonhoeffer het bij Harnack of Seeberg niet geleerd. Hier verschijnt de Barth-lezer op het toneel. Op het cruciale punt van zijn betoog, daar waar de sprong tussen sociale filosofie en theologie, tussen cultuur en kerk gemaakt moet worden (242), trekt Bonhoeffer zich terug op de zichzelf legitimerende autoriteit van de kerk zelf, waarvoor zelfs de intellectuele integriteit zal kunnen moeten wijken (243). Is Bonhoeffer nu toch vanuit de school van de liberale theologie overgelopen naar de rebellen-club van de "krisenbewegter Jugendbündler", waartoe Bethge de jonge Bonhoeffer niet wilde rekenen (244)? Dat hij cultuur-psychologisch meer deel aan de jeugdbeweging heeft gehad dan zijn biografie doet vermoeden, hebben we gesuggereerd (245). Dat laat zich nu ook theologisch vaststellen. Liet zich die jonge generatie niet kenschetsen door de noodzaak "sich selbst den Flecken *Erde* zu suchen, auf dem man stehen will" (246)? Welnu, de Bonhoeffer van 1927 die, zonder dat ook nog maar expliciet te verantwoorden, zich instinctief in zijn methode afwendt van een drassig verleden, zoekt nieuwe grond onder de voeten in een archimedisch punt buiten de cultuur, dat "*logisch ihren Grund in sich selbst*" vindt (247).

Niet dat Bonhoeffer zich daarmee ook meteen als barthiaan vertoont. De merkwaardige ambivalentie de we hebben geconstateerd in diens houding als lid van de jonge generatie tegenover zijn burgerlijke traditie, als "einigermassen alleingelassen" (248), vinden we in de theologie van SC terug. Want al steekt in de opzet van het boek de 'angel' van Barth's theologie; al neemt het methodisch afscheid van de last van het verleden; de erfenis van de liberale burger wordt positiever gewaardeerd dan dit afscheid doet vermoeden, en de sociale structuren die Bonhoeffer in het boek ontleedt, dragen meer kenmerken van zijn eigen gezinsmilieu dan het afstandelijk-academische jargon wil suggereren. Behalve het deelhebben aan zijn generatie laat zich ook dat aan zijn klasse in SC teruglezen. We willen daarom in het volgende laten zien, hoe het mensbeeld dat ons in SC wordt geschetst, nog de trekken vertoont van de 'Bildungsbürger', en eveneens aantonen dat de jonge Bonhoeffer zich niet aan het crisisbewustzijn waarin zijn klasse zich gevangen ziet (en dat veroorzaakt wordt door enerzijds het échec van de idealistische denktraditie en anderzijds de bedreigende opkomst van de massa-cultuur) kan onttrekken. Ook Bonhoeffer verschuilt en verschanst zich achter de kantelen van het personalisme; een achterhoedegevecht?

2.5.3. De redding van het 'persoonlijke'

Hoe dankbaar Bonhoeffer ook gebruik wil maken van de resultaten van

de sociale wetenschappen, hij mist er iets in. En wel datgene, dat voor hem het diepste motief van zijn studie uitmaakt: de mens, "so weit er Person ist" (249). Met dit begrip 'persoon' verwijst Bonhoeffer naar wat naar zijn inzicht een mens tot mens maakt: de kern van de humaniteit. Wat hoort daar nu wel en niet bij? De inzet van het boek bij de vraag naar een specifiek *christelijk* persoonsbegrip wil niet de algemene voorwaarde verhullen: "Dieser christliche Personbegriff baut notwendig auf dem Faktum der Geistigkeit des Menschen auf und zwar der strukturellen individuellen Personhaftigkeit dieser Geistigkeit." (250) Bij de invulling van dit woord 'Geist' doet Bonhoeffer er weliswaar alles aan om het niet idealistisch op te laden, maar hij wil niet ontkennen dat hij ook positief gedachtengoed aan deze traditie blijft ontlenen (251). Zo horen we hem dan ook zeggen dat deze zgn. 'Geistigkeit' van de mens, die door het christelijk persoonsbegrip wordt verondersteld, zijn centrum ("Einheitspunkt") in het zelfbewustzijn vindt (252). "Die materielle Geistigkeit ist personal zusammengebunden in Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung", horen we vervolgens, en ook: dat alles wat er in het vervolg van de studie gezegd gaat worden over de christelijke openbaring, er van uit gaat dat de tot horen opgeroepen mens zich "Zentrum intellektueller und voluntativer Akte" mag weten (253). Diens identiteit is helder en eenvoudig, hij bezit een "innere Einheit": Bonhoeffer's studie heeft zo "einheitliche Personen" op het oog, levend vanuit een "Personenzentrum, aus dem alle möglichen Handlungsweisen quellen." (254) *Bonhoeffer neemt waar als fenomenoloog, maar het zijn de zelfbewuste, krachtdadige burgers uit het Berlijnse milieu waarin hij is opgegroeid, wier 'Wesen' hij hier 'erschaut'.* Behalve middelpunt, is de 'Geistigkeit' voor de mens van SC ook medium van communicatie, terwijl de natuur slechts het ruwe materiaal vormt die de "gestaltende Geist" tot ontplooiing doet komen (255). En niet alleen naar inhoud, ook naar toon verraadt Bonhoeffer de idealist in hem, als we hem met pathos horen zeggen: "In Millionen Adern ist ein Strom der Geistigkeit in den Menschen gekommen, ehe er es merkte, und er kann es erst bemerken, wenn er mitten darinnen steht." (256) Wat dat laatste betreft: Bonhoeffer stónd er midden in: het is de sfeer van het ouderlijk huis waarin hij het boek schrijft, en waarover hij erin schrijft. Van economie en techniek geen sprake, wanneer het gaat om de scheppingsuitingen van de hier opgevoerde mens. Hij is burger als 'Gebildete', neergezet als "freies Geistwesen", door God geschapen om zich in "Sittlichkeit und Religion" opnieuw tot God te wenden (257). En met een formulering die Bonhoeffer aan zijn promotor Seeberg ontleent, laat zich deze afhankelijkheid van het mensbeeld van de liberale theologie tenslotte samenvatten: "Als frei geschaffenes Geistwesen kann nun die Person definiert werden als die Einheit des sich seiner selbst bewusst und spontan tätigen Geistes." (258)

Ofschoon Bonhoeffer vervolgens dit metafysisch-idealistisch mensbeeld vervangen wil door een ethisch-personalistisch; hoewel hij ook methodisch wil denken vanuit het midden van de openbaring; ofschoon ook - hij schetste hier het beeld van de mens in de 'status integritatis' - de zonde deze wijze van mens-zijn bederft; hij raakt de in dit abstracte 'persoonsbegrip' verscholen 'Bildungsbürger' niet meer kwijt. De tweeslachtigheid die de opzet van het boek ken-

merkt, kan dit illustreren. Want de verwarring die Helmut Rössler na de lezing ervan beving, zodat hij (voorkomend) van "das Nicht-Endgültige der Gedanken" sprak toen hij de auteur ervan schreef (259), of het oordeel dat J. Phillips (wat harder) velt: "His dissertation confused more than it illuminated" (260), valt ook ons ten deel als we zien hoe het hierboven geschetste mensbeeld onvervreemdbaar door Bonhoeffer in de schepping wordt verankerd. "... dieser formal-allgemein-metaphysische Personbegriff" komt namelijk niet als oude Adam in zijn gehéél onder het totále gericht Gods, maar verschijnt op gemodificeerde wijze, "in verschiedener Art erfüllt, in verschiedener Weise gerichtet", al naar gelang het zich in de staat der zonde, dan wel in die der verzoening bevindt (261). Het menselijk grondpatroon, zoals Bonhoeffer dat met zijn ouderlijk milieu voor ogen 'erschaut' heeft, wordt door het lijnenspel van oordeel en genade niet in zijn fundamenten doorkruist. Hoewel "im innersten Kern korrupt" genoemd, blijven de structuren van zijn mensbeeld naar hun vorm gehandhaafd (262): zij liggen nog steeds ingebed in "erhalten gebliebenen Naturformen" (263). En wat is het gevolg van de zonde? "Mit diesem Wechsel der Richtung erfährt die gesamte geistige Haltung des Menschen eine Veränderung. Sittlichkeit und Religion fallen in ihrer eigentlichen Bedeutung aus dem Wesen des Menschen fort, nur als Formen werden sie noch sichtbar in den Gestalten der rechtlichen Ordnung und der natürlichen Religion." (264) Dat het optimisme van de liberale theologie van voor 1914 geen vat meer op Bonhoeffer heeft, is hier duidelijk en zal verderop nog duidelijker worden. Maar zowel het "in ihrer eigentlichen Bedeutung", als het "noch sichtbar" vraagt om nadruk. Al ziet Bonhoeffer hier het mensbeeld van de autonome, 'gebildete' persoonlijkheid bedreigd, hij ruilt het daarmee nog niet in voor een ander, noch verklaart hij het, zoals hij een vijftal jaren later wel zal doen, voor bankroet (265). Dat we in methodisch opzicht Bonhoeffer zo zien hinken op twee gedachten - een barthiaanse inzet bij de openbaring, een liberale continuïteit in de schepping (266) - wordt tegen de geschetste historische horizon duidelijker verstaanbaar: een blanco nieuw begin als lid van de jonge generatie staat op gespannen voet met het loslaten van een traditie, waarin hij diepe wortels heeft.

Dat hij nog volop deel heeft aan de ervaring van zijn klasse en haar bedreigde 'Bildung', merken we des te meer als we zien hoe Bonhoeffer, wanneer hij wat meer kleur in zijn fenomenologie van het mens-zijn aan gaat brengen, daarin de trekken van de bedreigde burger uittekent, voor wie - in de woorden van Herbert Marcuse - de persoon "nun nicht mehr ein Sprungbett für den Angriff auf die Welt, sondern eine geschützte Rückzugslinie hinter der Front" geworden is (267). We wezen reeds op het échec van het idealisme en de opmars van de massacultuur, die een dubbele vereenzaming voor de duitse intelligentsia betekenden (168). Welnu, ook Bonhoeffer ondergaat deze eenzaamheid in SC, zo zelfs dat voor hem de idealist en de eenzame mens identiek lijken te zijn. De weg van het denken, ondernomen vanuit het kennend Ik - uitgangspunt van de hele filosofische traditie van Descartes tot en met Kant - wordt door Bonhoeffer geschetst als een proces waarbij het subject uiteindelijk alleen met zich zelf overblijft. Idealisme is solipsisme (269). Zo vereenzaamt de 'persoonlijkheid', maar dat is nog het ergste niet: hij wordt ook met ophef-

fing bedreigd. Want hij gedijt alleen in 'Gemeinschaft' en niet in 'Gesellschaft', en kan zich enkel handhaven in een sfeer van wederzijdse interesse en niet in een samenleving die tot "systematisierten Ausnutzungsanstalt des einen durch den anderen" geworden is (270). Wanneer we vervolgens Bonhoeffer ook nog de terminologie van het personalisme zien hanteren - "Die soziale Grundkategorie ist das Ich-Du-Verhältnis", lezen we in tal van vervoegingen en verbuigingen (271) - en we bedenken hoe deze stroming in de filosofie verstaan kan worden vanuit het offensief ~~+~~ tegen de oprukkende vereenzaming van de mens in een zich industrialiserende en urbaniserende cultuur - van de duitse filosofie aan het begin van deze eeuw, dan lijkt de teneur van Bonhoeffer's betoog welhaast voorspelbaar. Zoekt ook hij niet toevlucht tot de beschutting van de kleine kring, nu de grote sociale koude neerslaat? Zoals hij ook Tönnies' onderscheiding benut om het heimwee naar vóór-kapitalistische vormen van samenleven en de weerzin tegen de nieuwe anonieme cultuur te verwoorden? "... they spoke for themselves", noteert Ringer over de duitse sociologen en hun sociologie (272). Is ook de theologie van deze theoloog niet minstens ook ideologie? "In the final analysis, these ideals were based upon the model of the cultivated man", schrijft dezelfde historicus over het denken van de duitse universiteitsmandarijn, "whose rationality is self-expression, whose knowledge is wisdom, and whose ideas are inextricably linked with his primary goals and with his whole character. Where such men communicated, and all men shared such 'essential', morally and emotionally meaningfull ideas, the mandarins might have said, there was community." (273) En wat rekent Bonhoeffer tot de voorwaarden van 'Gemeinschaft'? "Spezifisch menschliche Gemeinschaft ist erst dort vorhanden, wo menschlicher, bewusster Geist wirksam ist, d.h. wo die Gemeinschaft auf zielhaften Willensakten ruht." (274) *Ook Bonhoeffer's SC laat zich zo verstaan als poging een bijdrage te leveren aan de zelfhandhaving van de persoonlijkheidscultuur*, zoals Bonhoeffer die in het academische milieu waarin hij was opgegroeid en waarbinnen hij zijn SC schreef, had leren kennen.

Maar niet dàt Bonhoeffer in SC ideologie bedrijft, maar hóe hij dat doet, lijkt ons voor het beantwoorden van de vraag naar de positie van Bonhoeffer temidden van zijn klasse van belang. Allereerst wijzen we er met Jürgen Moltmann op dat zijn personalisme "eine durchaus eigene Gestalt" bezit (275). "Entscheidung", "Verantwortung", "ethische Transzendenz" - we horen Bonhoeffer de filosofische modetaal van zijn tijd gebruiken. "Nur am Du entsteht Person ...", constateert hij met Buber, Grisebach, Gogarten, Ebner e.a. (276). Maar dat wat hij er nog aan toevoegt kon hij bij hen niet terug vinden: "... und doch steht die Person in völliger Isolierung". Ook de personalist blijkt dan tenslotte even eenzaam als de idealist. Blijkbaar gelooft Bonhoeffer niet zo in de 'gemeenschap' van de kleine kring! Elke ander, al staat hij mij nog zo na, is mij ten diepste vreemd, benadrukt hij; tenzij hij mij wordt 'geopenbaard'. "Der andere Mensch ist 'Du' nur, sofern Gott ihn dazu macht." (277) Juist in de kleine kring van zijn gezin had hij het zich aan elke greep onttrekkende geheim van de ander immers leren kennen? Ook al was de ander daar ervaring, hij was dat als openbaring.

Ook de wijze waarop Bonhoeffer gebruik maakt van Tönnies' onder-

scheid tussen 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft' is opvallend nuchter. Zoals hij ten aanzien van het personalisme de weg in de privatisering afsnijdt, zo in de filosofie van de 'Gemeinschaft' de vlucht in het archaïsch heimwee. Want niet de romantiek van een landelijk boerendorp stond hem bij het woord 'Gemeinschaft' voor ogen, maar het stadsburgerlijk gezin waar hijzelf aan deel had. Dat de term veelal gebruikt werd om een conservatieve vlucht voor de rationaliteit van de moderne samenleving in een roezig-rozig verleden waar de grenzen van de individualiteit vervagen te dekken - een cultuurpolitiek die niet op rekening van Tönnies zelf komt (278) - moet ons er niet toe verleiden over de voorwaarde die Bonhoeffer aan het begrip oplegt heen te lezen. "Nur auf den inneren Geschiedenheit von Ich und Du baut Willensgemeinschaft und Willenseinheit auf", lezen we - en de cursivering is door Bonhoeffer zelf aangebracht (279). Is het zo verwonderlijk dat, wanneer Bonhoeffer naar een analogie zoekt voor zijn begrip kerk - gemeenschap bij uitstek (280) - hij spreekt van een "geistbewegte Familie" (281)? De onderlinge verwevenheid van 'Geistigkeit' en 'Sozialität' die in SC geponeerd wordt (282), laat zich lezen tegen de achtergrond van de in het gezin Bonhoeffer gecultiveerde gelijktijdigheid van vrijheid en verantwoordelijkheid, individualiteit en gemeenschap (283). Dat ik alleen 'persoon' ben als ik verantwoordelijkheid voor een ander dragen kan, lezen we hier (284) maar ook dat het wezenlijk voor een gemeenschap is "auch unmündige Kinder zu tragen" (285). En we kunnen het woord van Clifford Green, dat Bonhoeffer's gezin voor hem zowel een laboratorium als een model van socialiteit is geweest (286) alleen maar bevestigen, wanneer we over de verhouding van ouders en kinderen vernemen: "Mitfühlen, Mitwollen, Mitverantwortlichsein sind die Kräfte innersten Zusammenhaltes. Grundhaltung ist gegenseitiges inneres Interesse." Dit voorafgegaan door de verzekering dat dit inzicht van wezenlijk belang geacht mag worden voor het kerk-begrip (287). Niet enkel Rome maar ook Berlijn - zo kunnen we concluderen - , niet enkel de biecht maar ook de 'Bildung' staat aan de wieg van Bonhoeffer's kerk-begrip.

Zoals de 'Gemeinschaft' niet wordt gesacraliseerd en geromantiseerd, zo wordt de 'Gesellschaft' vervolgens door Bonhoeffer niet gediaboliseerd. We kunnen dat - en dat lijkt ons veelzeggend voor de preoccupatie met het begrip 'Gemeinschaft' - slechts vaststellen aan de hand van de uiterst korte passage die aan het begrip 'Gesellschaft' gewijd is. Desondanks is Bonhoeffer's bedoeling duidelijk. "Ist Gemeinschaft wesentlich Lebensgemeinschaft", zo formuleert hij, "so ist Gesellschaft Verband rationalen Handelns." (288) Hoe weinig men hem voor een reactionair mag verslijten, blijkt uit het feit dat hij hier weigert 'Gesellschaft' bij voorbaat gelijk te stellen aan 'sündiger Gemeinschaft', en haar evenmin als "unethisch" wil kwalificeren (289). Zonder 'Gesellschaft' eenvoudig geen 'Gemeinschaft', stelt hij nuchter vast (290). Zonder gebruik van dit "System der Mittel" - en we mogen denken aan de politiek en de economie - is er geen samenleving mogelijk (291). Hoe rationeler het georganiseerd is, des te meer vruchten zal de 'Gemeinschaft' er van kunnen plukken. In Bonhoeffer's optiek is 'Gesellschaft' in eerste instantie dus geen bedreiging voor, maar voorwaarde van 'Gemeinschaft'. Hij schijnt het dan ook niet te betreuren dat in haar sfeer het persoonlijke is uitgesloten; dat er een volledig geestelijk isolement

plaats vindt; dat ieder slechts uit eigen belang maatschappelijke verantwoordelijkheid wil dragen; dat 'Gesellschaft' principieel zonder traditie leeft. "Die geistige Grundhaltung ist ausgedrückt in gegenseitiger innerer Gleichgültigkeit, strengster Vorsicht voreinander, daher Zurückhaltung und persönliche Sicherheit des Auftretens zugleich, schliesslich, soweit zweckmässig konventionelle Liebenswürdigkeit." (292) Dat wat 'Gemeinschaft' op zou heffen - "gegenseitiger Anwendung" - is principe in 'Gesellschaft' (293). En n.b.: niet "Selbstsucht", maar "Selbsterhaltungstrieb" ligt aan de basis van 'Gesellschaft', en hierover oordeelt Bonhoeffer: "... als solcher nicht böse" (294).

Hier ontmoeten we dan eindelijk bij de 'Gebildete' Bonhoeffer de bourgeois, in ideaaltypische zuiverheid en onbevlektheid getekend (295)! Dat laatste moeten we er bij zeggen, want hoewel de liberale economie als zodanig geen afwijzing ondervindt, wijst Bonhoeffer er op, dat ook hier de zonde roet in het eten gooit. "Die Gesellschaft aber wird durch den bösen Willen zur systematischen Ausnutzungsanstalt des einen durch den anderen", lezen we (296), en het verwijt dat Bonhoeffer hier een personalistisch-voluntaristisch verengde opvatting van de zonde blijk geeft die de zonde enkel in de wil van de enkele mens gelocaliseerd ziet (297), moeten we weer intrekken als we zien hoe 'systematisch' hij de uitbuiting georganiseerd ziet. Daar doet het gegeven dat Bonhoeffer de naam Marx blijkbaar niet kent niets aan af (298)! Maar wij wijzen erop, dat slechts aan de rand van SC - en dan ook nog voor een aanzienlijk deel in een passage die Bonhoeffer uiteindelijk zou schrappen (299) - we zo iets te horen krijgen, over wat ook door Bonhoeffer zelf als mogelijkheidsvoorwaarde van 'Gemeinschaft' wordt beschouwd. Zowel van de 'Gemeinschaft' als van de 'Gesellschaft' constateert hij "der Entartung ihres Wesens" (300) (tot in de kern bedorven als zij beiden zijn door de zelfzucht), maar hij lijkt toch in de eerste plaats gefixeerd op de vorm van socialiteit die hij van huis uit het beste kent: de 'Gemeinschaft'. Wordt deze laatste, hoe zondig ook, niet opvallend minder zwart getekend dan het systematisch uitbuitingsinstituut dat 'Gesellschaft' heet? "Auch bei böser Willensrichtung gibt es Gemeinschaft", lezen we; "Es wird im Gegensatz zur Gesellschaft (...) noch der Wert des gemeinsamen Lebens ohne bestimmte Zweckintention anerkannt" (301). En wanneer Bonhoeffer tenslotte naar een oplossing zoekt voor de zonde, zowel in de 'Gemeinschaft' als in de 'Gesellschaft', komt een christelijk '*Gesellschaft*sbegriff ' niet meer ter sprake: "nur im christlichen *Gemeinschafts*begriff wird die Lösung dieser Not gefunden (curs. fdl)." (302)
We concluderen dat Bonhoeffer's blik, ondanks het feit dat hij in SC heel het spectrum van het menselijk samenleven aan een christelijke toetsing wil onderwerpen, desondanks beperkt blijft tot de sfeer van het 'persoonlijke'.

Dit laatste gedijt enkel in 'Gemeinschaft' - en hoezeer wordt zij bedreigd. Door de zonde van de zelfzucht, die heel de samenleving doortrekt. Maar door haar niet alleen. Want behalve de eenzame idealist en de egoïst, heeft ook de massa geen deel meer aan de gemeenschap. "In der Masse geht die Grenze der Personhaftigkeit verloren, der Einzelne ist nicht mehr Person, sondern nur noch Teil der Masse, mitgerissen und gelenkt von dieser." (303) Behalve de

salon kent Bonhoeffer ook het stadion, en het is de anonieme onderdompeling erin die hij hier verwoordt (304). Hij gebruikt het begrip 'Masse' weliswaar in formele, ideaal-typische zin, evenals dat van 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft', en verstaat er die vorm van socialiteit onder, waarbij geen sprake meer is van "Geschiedenheit der Personen", van subjectiviteit en individualiteit (305). Maar ook hier vult zich de abstractie met empirie als we lezen waar Bonhoeffer deze massa localiseert. Het duidelijkst manifesteert zij zich namelijk als "proletarische Masse" (306). Inderdaad, zo zouden we willen beamen, daar is immers de enkeling geen 'persoon' meer te noemen, geen zelfstandig, bewust centrum van zijn eigen wereld, maar veeleer verlengstuk van machines en speelbal van kapitaal? Daar manifesteert zich - in de typologie van Bonhoeffer - toch op de meest schrijnende wijze wat 'zonde' op het niveau van 'Gesellschaft' is? Maar Bonhoeffer ziet niet verder dan de sfeer van de 'Gemeinschaft': "Das lebendige Proletariat kennt nur eine Not, die Isolierung, und nur einen Schrei, den nach Gemeinschaft." (307) Het probleem van de arbeider is zo uiteindelijk gelijk aan dat van de academicus: beiden lijden onder de eenzaamheid. En ook de oplossing is eveneens voor beiden dezelfde: 'Gemeinschaft' - en wel de beste die je je maar kunt denken: die van de kerk (308). "Die Kirche muss in die Auseinandersetzung mit der Masse hinein", klinkt het (309) - en dat is dan Bonhoeffer's theologische bijdrage aan de sociale kwestie: "... wir wollen die Gemeinde ins Proletariat tragen und aus den 'Massen' 'Gemeinden' machen" (310). Kan het zijn dat voor de gedachten van deze jonge academicus hetzelfde geldt als voor die van de arbeidersklasse? "Gewiss sind diese Gedanken noch klassenmässig befangen und eingeengt", schrijft Bonhoeffer over de schreeuw om 'Gemeinschaft', die hij in het proletariaat beluistert (311).

2.5.4. Een nieuwe gemeenschap?

"Gemeinschaft der neuen Personen" - zo noemt Bonhoeffer de sociale gestalte waar idealisme noch personalisme, 'Gesellschaft' noch massa weet van hebben: de kerk (312). Gemeenzaamheid in plaats van eenzaamheid, liefde in plaats van zelfzucht, persoon-zijn in plaats van massa: Bonhoeffer, opgegroeid in een milieu dat niets van de kerk verwacht, verwacht er alles van. Met recht, zegt de theoloog van de jonge generatie tegen zichzelf: als er íemand een nieuw begin wil maken, dan is God het wel.

"Die Kirche ist der neue Wille Gottes mit den Menschen." (313) Zij is zichtbaar als "Gemeinschaft von Menschen aus Leib und Seele. Nicht Seelenfreundschaft, Gesinnungsgemeinschaft, sondern Liebesgemeinschaft von ganzen Menschen." (314) We hebben gezien hoe Bonhoeffer deel heeft aan de problematiek van zijn klasse; hier zien we hoe hij haar met middelen wil oplossen, die volstrekt vreemd zijn aan zijn burgerlijk milieu. Want niet voor een maximum aan kerk, zoals Bonhoeffer hier doet, maar voor een minimum aan kerk pleitte de liberale theologie bij monde van Ernst Troeltsch. Immers, zo'n organisatie van de cultus staat toch haaks op de godsdienst van Jezus, diens "freie personalistische Religiosität" (315)? "Die Kirchen sind Schalen, welche allmählich den Kern verholzen, den sie schützen", zo citeert Bonhoeffer - die goed thuis is in dit gedachtengoed -

GROND ONDER DE VOETEN
BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER

F. de Lange

- Wat is burgerlijk? Een plaatje, een patroon (niet op dinnnagel!).
  idealtype . 22.
  ('typisch burgerlijk')

GROND ONDER DE VOETEN

- Wat wil ik met dit woord? → 1. B. zelf (MONOGRAFIE) brengt het te spreken.
  Dubbele agenda: → 2. Ik beschrijf er (voordeel gesprek)
  historische horizon
- Barth 101 W. / 144 / 122 (SC) — B. INTERPRETATIE.
  (studie Rechten) (Barthus)
  - contra Feil '21 → '19.
  [B. als barthianen].
- Fenomenologie
  * intuïtie
  * samenhang geheel-delen ('Gestalt')

- biografie- + theologie
  Kritiek op B. interpretatie:
  1. teveel man/theologie uit één stuk ⟷ salami-methode
     (→ reifs regressie)

  2. teveel verenging tot individuele biografie
     ⟷ cultuurgesch.

  → tegen religiocentrisme/hagiografie

In object (DB) en methode (Feil):

S.T.	[chr. 176] christologie	–	fenomenologie
	theologie	–	biografie
	openbering	–	ervaring
K.G. →	God	–	geschiedenis [Jelsma: Schuilhoeken v. God; Heilsgeschiedenis]
P.T. →	[SC, 131] Kerk	–	cultuur [avant-garde proprium]
B.V. →	[ESF, 1980/1] Bijbel	–	wereld.

* Was über diese Welt hinaus geht, will für diese Welt dasein" = extra nos/pro nobis.

- Burgerlijk-christelijk
  ⟷ secularisatie-theorie.

[ihzelf: pneuma-tologie]
Systeem.
(i.p.v. hermeneutische studie).

- Tweerijken-leer: 79; 397[281]; 413[235] (N)

Foto omslag: Dietrich Bonhoeffer in Londen na zijn terugkeer uit de Verenigde Staten, juni 1939.

ISBN 90.6651.040.4

Uitgeverij Van den Berg, Kampen - 1985

THEOLOGISCHE ACADEMIE
UITGAANDE VAN DE JOHANNES CALVIJN-STICHTING
TE KAMPEN

GROND ONDER DE VOETEN
BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER
EEN THEOLOGISCHE STUDIE

PROEFSCHRIFT
ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid,
aan de Theologische Academie,
uitgaande van de Johannes Calvijn-stichting te Kampen,
op gezag van de rector drs. K.A. Schippers,
hoogleraar in de Praktische Theologie,
in het openbaar te verdedigen
op vrijdag 31 mei 1985 des namiddags te drie uur
in de aula van de Theologische Hogeschool,
Oudestraat 6 te Kampen

door

Frederik de Lange

geboren te Vriezenveen, 15 april 1955

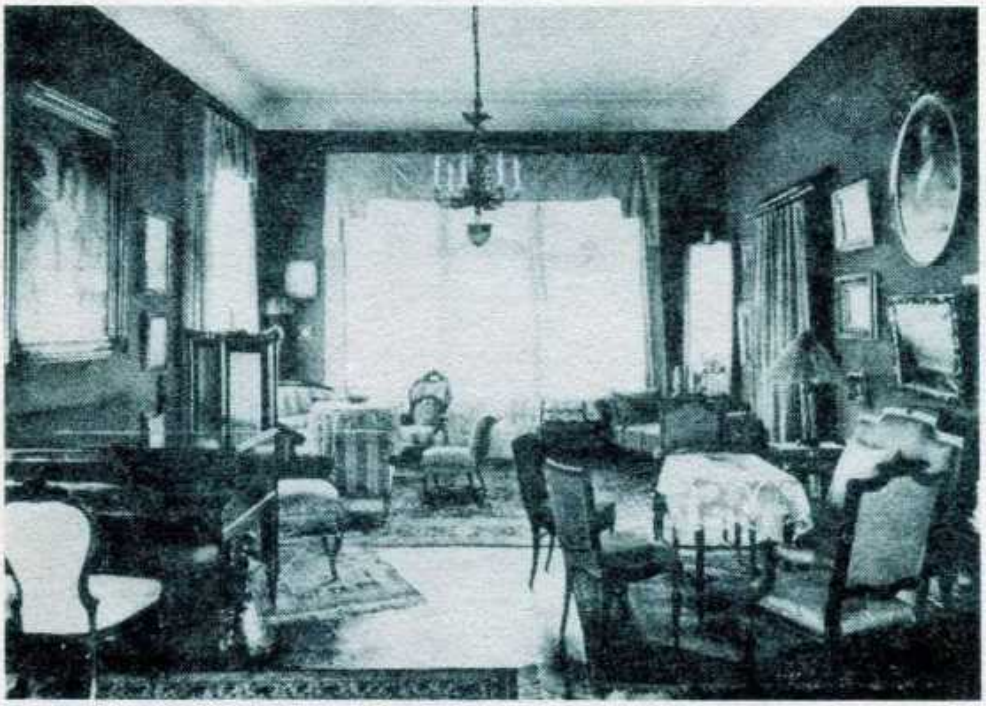
Promotor: prof. dr. G.Th. Rothuizen
Coreferent: dr. O. Jager

"Es ist uns einmal rücksichtslos der Boden unter den Füssen weggezogen worden - sagen wir besser das bürgerliche Parkett ."

Dietrich Bonhoeffer (1928)

"Ich stamme aus einem sogenannten guten Haus, d h aus einer alten angesehenen Bürgerfamilie, und ich gehöre nicht zu denen, die sich schämen, das auszusprechen Im Gegenteil "

Dietrich Bonhoeffer (1943)



Woonkamer familie Bonhoeffer, Wangenheimstrasse

WOORD VOORAF

Nu ik met dit proefschrift mijn 'reguliere' theologische studie heb beëindigd, past mij een woord van dank.

Allereerst aan het curatorium van de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen, dat mij in de gelegenheid gesteld heeft om als wetenschappelijk assistent aan deze instelling aan deze dissertatie te werken. Ik heb er, ook als student, een fijne tijd gehad. Daar hebben docenten en studenten voor gezorgd, maar ook de geleding die ten onrechte 'onderwijs ondersteunend' heet, maar beter 'onderwijs dragend' genoemd kan worden; en dan denk alleen nog maar aan de bibliotheek en de pedellerie.

Deze studie houdt zich bezig met Dietrich Bonhoeffer. Een fascinerend man, een intrigerend theoloog. Zo veelzijdig en veelkleurig, dat men er wel eens aan wanhoopt. Het is mijn promotor, prof. dr. Gerard Th. Rothuizen geweest, die mij op het spoor van Bonhoeffer gezet èn gehouden heeft. Nu, na een aantal jaren intensief contact in de sectie Ethiek, Evangelistiek, Encyclopedie en Massacommunicatie aan de Theologische Hogeschool begrijp ik beter wat hem in deze 'honnête homme' fascineert: hij is er zelf één. Ik ben hem veel schuldig - evenals ook aan dr. Okke Jager. Wat Bonhoeffer over zijn leermeester Harnack schreef, geldt ook voor de mijne: dat er in hem een christelijke "Selbstbescheidung in Theologie und Leben" te bespeuren valt, die anderen wellicht eerder zou moeten sieren. Van beiden heb ik veel geleerd, en dat ook theologisch. Vooral dit: dat wij vaak midden in de theologie belanden, wanneer wij haar grenzen overschrijden.

Prof.dr. Eberhard Bethge en zijn echtgenote, Renate Bethge-Schleicher, dank ik voor de hartelijke en altijd bereidwillige wijze waarop zij mij, hetzij in gesprek of briefwisseling, hetzij door het ter beschikking stellen van bronnen, van dienst zijn geweest bij het onderzoek. Zij, wier leven zo nauw met dat van Dietrich Bonhoeffer verweven is, hebben mij, lid van een generatie voor wie hij 'geschiedenis' is, tot diens erfenis verplicht.

Zeer erkentelijk ben ik drs. Gerrit Douma, studiecoördinator aan de Theologische Hogeschool. Hij heeft met zijn intensieve en gewetensvol uitgevoerde correctie en coördinatie een grote rol gespeeld bij de afronding van dit proefschrift. Over 'plaatsbekleding' gesproken. De afstand Parijs-Kampen liet zich met hem gemakkelijk overbruggen. Klaas-Willem de Jong dank ik voor zijn typewerk. Behalve op zijn vingervlugheid heb ik ook vaak een beroep op zijn geduld moeten doen.

Aan de deskundigheid en welwillendheid van Bernhard Ensink en Jacqueline (alsook, opnieuw Gerard) Rothuizen dank ik de Zusammenfassung resp. Summary. Waarvan van harte acte.

Ik eindig met een woord van dank aan hen zonder wie mijn leven ondenkbaar zou zijn. Allereerst noem ik mijn vader en moeder. Zij zullen trots zijn op hun zoon. Welnu, ik ben dat op hen en draag daarom dit boek aan hen op. Dan mijn reisgenoten en metgezellen door dik en dun: Nettie, Stefan en Mirjan, Zij zijn het, die mij van het leven doen houden.

Tenslotte een woord aan de lezer. Van Nietzsche stamt de uitspraak: "Die Wissenschaft gibt dem, welcher in ihrer arbeitet und sucht, viel Vergnügen, dem, welcher ihre Ergebnisse *lernt*, sehr wenig." Wat het eerste betreft, heb ik hem gelijk moeten geven. Ten aanzien van het laatste gun ik hem dat niet.

Sceaux, april 1985.

I N H O U D S O P G A V E

GEBRUIKTE AFKORTINGEN		XIII
DEEL I	I N L E I D I N G	
HOOFDSTUK 1	DE THEOLOGIE EN 'BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER	1
1 1	Een wijkende horizon?	1
1 2	Burgerlijkheid in de hedendaagse theologie	3
1 3	Bonhoeffer's Lof der Burgerlijkheid	4
HOOFDSTUK 2	THEOLOGIE IN GESPREK	7
2.1	Interpretatie als gesprek	7
2 2	Het haperende gesprek en het verschil in horizon	8
2 3	Probleemstelling	10
DEEL II	W A T I S B U R G E R L I J K ?	
HOOFDSTUK 1	METHODISCHE OVERWEGINGEN	15
1 1	Het gebruik van een woord	15
1 2	Burgerlijkheid als levensvorm	18
1.3.	De burger als menstype	19
1 4	Een ideaaltypische beschrijving	21
HOOFDSTUK 2	DE BURGER IN BEELD	24
2 1	Het woord burger'	24
2 2	De moderne burger	26
2 3	De burgerlijke samenleving	28
2 4	Burgerlijke klassen	31
2 5	De burgerlijke levenshouding	33
2 5 1	Een wankel evenwicht (psychologie van de burger)	33
2 5 2	Ik temidden van mijn wereld (filosofie van de burger)	36
2 5 3	God, voor het niet-zeker-weten (theologie van de burger)	39
2 6	Het burgerlijk tijdvak en de crisis van de burgerlijke cultuur	41
2 7	Het duitse Bildungsbürgertum	43
EXCURS HOOFDSTUK 3	BIJVOORBEELD THOMAS MANN	49
DEEL III	B U R G E R L I J K H E I D B I J B O N H O E F F E R	
HOOFDSTUK 1	GROND ONDER DE VOETEN (DE FAMILIE BONHOEFFER)	65
1 1	Burgerlijkheid en traditie	65
1 2	Burgers van Hall	66
1 3	De vader (Karl Bonhoeffer 1868-1948)	68
1 4	Opvoeden tot mondigheid	77
1 4 1	Een wereld op zich	77

1.4.2.	Het huis	78
1.4.3.	'Besitz und Bildung'	79
1.4.4.	Tucht, vrijheid en verantwoordelijkheid	80
1.4.5.	Zwijgen voor het geheim	84
1.4.6.	Een beeld, een broeder	87
1.4.7.	Kerk en christendom	90
1.4.8.	Het gezin: oefenplaats van menselijkheid	92
1.5.	Een paar lijnen in het portret (de burger Bonhoeffer?)	94
HOOFDSTUK 2	GOD EN HET GELUK (BERLIJN, 1906-1927)	98
2.1.	De eerste wereldoorlog en de keuze voor de theologie	98
2.2.	Harnack en Barth - de crisis van de theologie en de theologie van de crisis	101
2.3.	De jonge generatie	107
2.4.	Bedreigde 'Bildung'	111
2.5.	De vereenzaamde mens ('Sanctorum Communio')	117
2.5.1.	De keuze van het thema	117
2.5.2.	De methode	119
2.5.3.	De redding van het 'persoonlijke'	122
2.5.4.	Een nieuwe gemeenschap?	128
HOOFDSTUK 3	HET BURGERLIJK PARKET (BARCELONA, 1928-1929)	137
3.1.	Op eigen benen	137
3.2.	Crisisbewustzijn	139
3.3.	Een liberale barthiaan	144
3.4.	Een burgerlijk nietzscheaan	147
HOOFDSTUK 4	DE VERVLOEKTE AKKER (NEW YORK-BERLIJN, 1930-1933)	150
4.1.	Duizeling	150
4.2.	De ontdekking van de ander	153
4.3.	Solidariteit	159
4.4.	De concrete mens ('Akt und Sein')	163
4.4.1.	Het thema: de antropologie	163
4.4.2.	Het 'ik'? 'Een zorgwekkend geval'	165
4.4.3.	Dragen en gedragen worden	168
4.5.	Er op of er onder (of: de ene mens is de andere niet)	170
4.5.1.	Zelfhandhaving	170
4.5.2.	Een vrome illusie (afscheid van een mensbeeld)	173
4.5.3.	De arme Lazarus	175
4.6.	'Wij weten niet wat wij doen moeten' (2 Kron. 20,12)	177
4.7.	De mens-als-God ('Schöpfung und Fall')	180
HOOFDSTUK 5	RIJP VOOR AFBRAAK (BERLIJN-LONDEN-FINKENWALDE, 1933-1939)	184
5.1.	Fascisme en burgerlijkheid (of: ondergang en apotheose)	184
5.2.	Een laatste waarschuwing ('Der Führer und der Einzelne')	190
5.3.	De breuk met de cultuur	193
5.4.	Afscheid van de burger?	199
5.5.	Burger van twee werelden ('Nachfolge')	203

5 5 1	Het beeld van Christus	204
5 5 2	Wereldvreemd	206
5 5 3	Een frontale aanval	210
5 5 4	De onderhouden schepping	212
5 5 5	Buiten de poorten van de stad (nog steeds: solidariteit)	214
HOOFDSTUK 6	BONDGENOOTSCHAP (NEW YORK-BERLIJN, 1939-1943)	219
6 1	Burgerlijk verzet	220
6 2	Bonhoeffer als deelgenoot	229
6 3	Wij duitsers (Nach Zehn Jahren)	233
6 4	Inbeslagneming (Ethik)	241
6 4 1	Christus en de goeden	242
6 4 2	Het weggelopen kind	245
6 4 3	Het voorlaatste en het natuurlijke	255
6 4 4	Oben und Unten (de mens in de mandaten)	263
HOOFDSTUK 7	DE MONDIGE WERELD (TEGEL, 1943-1945)	272
7 1	Overleven	272
7 1 1	Bonhoeffer en Breytenbach	272
7 1 2	Bildung , gevaar en dood	273
7 2	Mijn eigenlijke wereld' (Fragmente aus Tegel)	277
7 2 1	Dankbaarheid en berouw	277
7 2 2	Een eilandje menselijkheid	282
7 2 3	De dominee als dichter (het literaire medium)	284
7 2 4	Een monoloog (het drama)	286
7 2 5	Het werkelijke leven (de roman)	294
7 3	De burger voorbij?	305
7 3 1	De mensen, zoals zij zijn	305
7 3 2	Een graankorrel in de aarde ('Gedanken zum Tauftag')	309
7 3 3	Tenslotte komt het op de mens aan	318
	E P I L O O G	327
NOTEN		329
GERAADPLEEGDE LITERATUUR		455
ZUSAMMENFASSUNG		467
SUMMARY		471

GEBRUIKTE AFKORTINGEN

1 Werken van Bonhoeffer

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

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

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

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

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

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

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

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

GS Gesammelte Schriften Herausgegeben von Eberhard Bethge

I Erster Band OKUMENE Briefe Aufsätze Dokumente 1928 bis 1942, Dritte Auflage, München 1978 (1958)

II Zweiter Band KIRCHENKAMPF UND FINKENWALDE Resolutionen Aufsätze Rundbriefe 1933 bis 1943, Zweite Auflage, München 1965 (1959)

III Dritter Band THEOLOGIE - GEMEINDE Vorlesungen Briefe Gespräche 1927 bis 1944, Zweite Auflage München 1966 (1960)

IV Vierter Band AUSLEGUNGEN - PREDIGTEN 1931 bis 1944, Dritte Auflage, München 1975 (1961)

V Fünfter Band SEMINARE - VORLESUNGEN - PREDIGTEN 1924 bis 1941 Erster Ergänzungsband Herausgegeben von Eberhard Bethge in Zusammenarbeit mit Otto Dudzus, München 1972

VI Sechster Band TAGEBUCHER - BRIEFE - DOKUMENTE 1923 bis 1945 Zweiter Ergänzungsband, München 1974

2 Werken over en rondom Bonhoeffer

DB *Eberhard Bethge*, Dietrich Bonhoeffer Theologe Christ Zeitgenosse, München 1983 (5e druk) (1967)

B *idem* Dietrich Bonhoeffer; in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, Reinbek bei Hambrug 1976

FP Wie eine Flaschenpost Okumenische Briefe und Beiträge für Eberhard Bethge Herausgegeben von Heinz Eduard Tödt in Zusammenarbeit mit Hans Pfeifer, Ferdinand Schlingensiepen und Ilse Tödt, München 1979

MW Die Mündige Welt

I Dem Andenken Dietrich Bonhoeffers. Vorträge und Briefe, München 1959 (3e druk).

II Weissensee - Verschiedenes, München 1956.

III Weissensee 1959, München 1960, München 1960.

IV Weissensee 1961, München 1963, München 1963.

V Dokumente zur Bonhoeffer-Forschung 1928-1945, hrsg. von Jørgen Glentøj, München 1969.

Begegnungen

Wolf-Dieter Zimmermann (hrsg.), Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer, 1969 (4e druk).

STELLINGEN

1. De burgerlijke utopie bevat meer dan burgerlijke ideologie.

2. De mening van H.D. van Hoogstraten "dat de medemenselijkheid of naastenliefde in zijn burgerlijke uitleg alle transcendentie heeft verloren" (vgl. Hans-Dirk van Hoogstraten, Niet zonder risico. Over geloof en marxisme. Een persoonlijk verslag van een groeiend inzicht, Baarn 1979, 26) vindt in de burgerlijkheid van het gezin Bonhoeffer haar ontkenning. Dietrich Bonhoeffer's gedachte van het 'er-zijn-voor-anderen' mag dan niet enkel (met van Hoogstraten, idem) als tegengesteld aan het burgerlijke, maar ook als bij uitstek burgerlijk worden verstaan.

3. De veronderstelling van G.P. Hartvelt in zijn artikel 'Paul Tillich: de moed om te zijn; een reisverslag' (vgl. Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, Kampen 1984/3, 181-197, 181), dat Bonhoeffer's theologie wellicht een uitzondering is op de regel dat de ervaringen van 1914/18 trendsettend zijn geweest voor de westeuropese theologie van deze eeuw, verdient correctie.

4. Bonhoeffer's dissertatie Sanctorum Communio laat zich mede verstaan als een poging een bijdrage te leveren aan de zelfhandhaving van de persoonlijkheidscultuur, die hij in zijn academische klasse had leren kennen en die tijdens de republiek van Weimar met de ondergang werd bedreigd.

5. Bonhoeffer's christologie is fenomenologie.

6. De in 'Nachfolge' waar te nemen paradox tussen de oproep om te blijven, en die om uit te treden uit de civiele ordeningen, is niet met Hanfried Müller (Von der Kirche zur Welt, 241) te herleiden tot de inconsequente verhouding tussen het eerste (synoptische) en het tweede (paulinische) deel, maar ligt opgesloten in de eschatologische hoogspanning, waaronder en waarin het boek geschreven is.

7. Bonhoeffer's 'Ethik' verplicht de burger tot de christen en omgekeerd. Door deze wederzijdse apologie is het boek meer dan ideologie.

8. Het door Bonhoeffer in Tegel geschreven drama- en romanfragment staat, naar inhoud en vorm, niet in tegenstelling tot zijn latere 'theologie van de mondige wereld', maar bereidt deze voor.

9. Bonhoeffer's stelling uit 1935, dat Christus het subject is van de Psalmen, doet niets af aan het eigen karakter van het Oude Testament maar onderstreept het op christelijke wijze.
(Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Christus in den Psalmen, in: Gesammelte Schriften, II, München 1965 ^{2}, 294-302)

10. De N.B.G.-vertaling van 'πολιτεύεσθε' in Fillippenzen 1,27 met 'gedraagt', onderwaardeert de burgerlijke implicaties van het christelijke leven volgens het Nieuwe Testament.

11. Een reformatorische interpretatie van Luther's tweerijken-leer waarbij het religieuze en het politieke van elkaar gescheiden worden, is met een verwijzing naar de belangrijke rol die de keurvorst van Saksen heeft gespeeld bij de voortgang van de reformatie te bestrijden.
(Vgl. Heiko A. Oberman, Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982, 33 vv.)

12. De positie van het vak evangelistiek binnen de vakgroep Systematische Theologie, zoals aan de Theologische Hogeschool der Gereformeerde Kerken te Kampen het geval, is behalve historisch verklaarbaar ook theologisch verdedigbaar. Behalve op de toegenomen noodzaak van externe, systematisch-theologische geloofsverantwoording temidden van een door wetenschap gestempelde, geseculariseerde westerse cultuur, kan men hiertoe ook verwijzen naar Abraham Kuyper's Encyclopaedie der heilige godgeleerdheid (Kampen 1909, 2e druk, III, 456 vv.; 550 vv.). Daar is de stof voor de evangelistiek, behalve in de diaconiologische groep (in de Organische Laïek), ruimschoots voorhanden in de dogmatologische groep (met name in de Apologetiek).

13. De op een amsterdamse muur geschreven tekst 'Jezus redt', door anderen aangevuld tot 'Jezus redt het niet', tenslotte door derden voltooid als 'Jezus redt het niet alleen' is geloofsleer in graffity; hij weerspiegelt zowel in zijn wisselende inhoud, alsook in zijn wordingsgeschiedenis het trinitarische geheim van resp. Kerst, Goede Vrijdag en Pinksteren.

14. De 'Lecture non sacrifielle du texte évangélique', die René Girard in het kader van zijn cultuurtheorie onderneemt, is te beschouwen als een poging verder te gaan op het spoor van de door Bonhoeffer beoogde 'niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen'.
(Vgl. René Girard, Des choses cachées depuis la fondation du monde, Paris 1978, 266 vv.)

15. De eschatologie fundeert, rechtvaardigt, roept op tot, bemoedigt en relativeert de christelijke ethiek. Zij kan zelf echter nooit als ethiek dienen.
(Vgl. Trutz Rendtorff, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1980, Band 1, 147)

16. De kerkelijke vredesbeweging zou duidelijker kerkelijk en krachtiger vredesbeweging zijn, naarmate ze haar werk minder als kruistocht en meer als schuldbelijdenis verstond en profileerde.
(Vgl. Keith W. Clements, A Patriotism For Today. Dialogue With Dietrich Bonhoeffer, Bristol 1984, 124 v.)

17. De theologische bemoeienis met het verschijnsel randkerkelijkheid vraagt, behalve om aandacht voor culturele processen als de secularisatie, ook om analyse van machtsstructuren in de kerkelijke gemeente, waarbij de verhouding tussen kern- en randgroepen onderzocht dient te worden.
(Vgl. J. Hendriks, De compositie van de gemeente, in: Buitensporig geloven. Studies over 'randkerkelijkheid', onder redactie van Dr. J.M. Vlijm, Kampen 1983, 186-205)

18. Preken is troosten.

19. Het beleidsvoornemen van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland, inhoudende dat haar financiële steun aan o.m. de Eglise Réformée Néerlandaise te Parijs met ingang van 1988 zal worden stopgezet, dient om pastorale, apostolaire en oecumenische redenen te worden ingetrokken.

20. Een predikant verricht zijn werk des te geloofwaardiger, naarmate hij meer de illusie weet te wekken dat hij alle tijd heeft.

21. Het cultuurpessimisme dat zich van iemand meester zou kunnen maken na lezing van Bonhoeffer's verzuchting dat men in de trein "kaum zwei, drei Menschen ein Buch lesen sieht", wordt met een rit in de Parijse metro, op spitsuur ingeklemd staand tussen lezende Fransen, geloochenstraft.
(Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Gesammelte Schriften, II, 417)

Stellingen behorend bij het proefschrift van F. de Lange, Grond onder de voeten. Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer, Kampen 1985.

* die Welt von Gestern '(Stef Zweig) - le monde | hermafrodiet'
'Der Krieg 14-18'' - la grande guerre
- le soleil - die Sonne

+ 'errores corrigat benevolens lector'

DEEL I INLEIDING

HOOFDSTUK I DE THEOLOGIE EN BURGERLIJKHEID BIJ DIETRICH BONHOEFFER'

1 1 Een wijkende horizon?

Een van de eerste omvattende Bonhoeffer-studies was die van Heinrich Ott, Wirklichkeit und Glaube Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers Zij verscheen in 1966 (1) Tegelijk is het één van de weinige studies gebléven waarin uitdrukkelijk rekenschap wordt afgelegd van de wijze waarop de theologie van Bonhoeffer dient te worden geïnterpreteerd Het is Ott niet enkel te doen om een zindelijke interpretatie van Bonhoeffer s werk, maar vooral ook om de theologische actualiteit ervan Hij zet dan ook in met een schets van de theologische discussie van dat moment - met als brandpunten: het atheïsme-debat (de dood-van-God-theologie), de controverse Barth-Bultmann en de oecumenische dialoog - en wendt zich dan tot Dietrich Bonhoeffer, als "eine der hoffnungsvollsten Gestalten (vielleicht als die hoffnungsvollste) des modernen Protestantismus" (2) Ott verwacht veel van Bonhoeffer (3) Maar hij ziet zich daarbij voor twee moeilijkheden geplaatst Allereerst: het fragmentarische en experimentele karakter van Bonhoeffer s theologie, dat een eenduidige en omvattende interpretatie van zijn werk nagenoeg onmogelijk maakt Vervolgens - en daar gaat het ons hier vooral om - Bonhoeffer zelf is niet meer onder ons om aan het theologische gesprek-van-de-dag deel te nemen Maar zowel wat het eerste betreft (Bonhoeffer s theologie vertoont "eine seltene innere Einheitlichkeit" constateert Ott (4)) als ten aanzien van het tweede zijn de problemen gemakkelijk op te lossen: al hebben we enkel nog Bonhoeffer s *erfenis* in handen, hijzelf is "sachlich gesehen noch unser Zeitgenosse" (5) Want als theoloog spreekt hij onze taal, ziet zich geconfronteerd met dezelfde problemen antwoordt vanuit eenzelfde achtergrond - kortom: "seine Situation, *sein Horizont ist der unsrige* (curs fdl)" (6) Tot een Horizontverschmelzung - volgens de filosoof Gadamer een beslissend moment in elk verstaansgebeuren - hoeft het met Bonhoeffer, hoewel hij strikt genomen tot het verleden behoort, niet te komen Hij is onze theologische tijd- en zaakgenoot (7) Hoewel het verstaansproces altijd het karakter van een dialoog tussen tekst en uitlegger draagt, ligt dat in het geval Bonhoeffer er dik bovenop: hij lijkt immers nog onder ons "Die Interpretation darf also Bonhoeffer nicht zu einem Toten machen Denn in einem exemplarischen Sinne lebt er noch" Theologisch meepraten betekent: Bonhoeffer als gesprekspartner ontmoeten, "gleich als ob er noch unter uns wäre" (8)

Zoals gezegd: Ott schreef dit in 1966 We wenden ons nu tot een recentere Bonhoeffer-interpretatie. Een tekst van de bevrijdingstheoloog Gustavo Gutièrrez uit 1979, opgenomen in een nummer van Concilium met als thema: Christendom en burgerlijkheid' De titel van het artikel luidt: De grenzen van de moderne theologie; een tekst van Dietrich Bonhoeffer (9) De toonzetting is hier heel anders dan bij Ott Al acht Gutièrrez Bonhoeffer een theoloog die de uitdagingen van de moderne wereld met open vizier tegemoet heeft

willen treden, voor een antwoord erop kunnen we bij hem niet terecht (10). Waarom raakt Bonhoeffer slechts aan de grenzen van dit antwoord? Dat hangt samen, aldus de bevrijdingstheoloog, met het burgerlijk perspectief waarmee Bonhoeffer naar geschiedenis en maatschappij keek. En Gutièrrez heeft hierbij met name het oog op de theologie van de mondige wereld die Bonhoeffer tijdens de laatste fase van zijn gevangenschap in Tegel heeft ontwikkeld (11).

De moderne wereld moet eindelijk eens door de christenen in volwassenheid worden aanvaard: dat is de kern van Bonhoeffer's mondigheidstheologie, en Gutièrrez kan er alleen maar mee instemmen. Maar - en hier stuiten we dan op de grenzen van Bonhoeffer's denken - dat "de volwassen geworden mensheid zich vestigt in een wereld van verdrukking en armoede *komt niet binnen zijn horizon op* (curs. fdl)" (12). Gutièrrez constateert een gebrek aan maatschappij-analyse bij Bonhoeffer, hetgeen er toe heeft geleid dat hij niet heeft ingezien dat de moderne maatschappij en het moderne denken de burgerlijke klasse tot historisch subject hebben, "dat wil zeggen een sociale klasse, die de economische en politieke macht heeft overgenomen van de traditionele sectoren, en die een productie-methode heeft ontwikkeld, die nieuwe klassen voortbrengt" (13). Dat God tegenover de macht van de mondigheid slechts als lijdende en machteloze God in de moderne wereld aanwezig is - een baanbrekende intuïtie - heeft Bonhoeffer zo niet tot middelpunt van zijn theologie kunnen maken in de verwijzing naar de slachtoffers van die mondigheid. En bij de laatsten zal Gurièrrez ongetwijfeld denken aan Peru of aan de derde wereld in het algemeen.

Kunnen we Bonhoeffer nu dus als theologisch gesprekspartner afschrijven? Heeft Heinrich Ott hem misschien schromeloos overschat in zijn betekenis voor het moderne protestantisme? Neen, zegt ook Gutièrrez. Want in de grootsheid waarmee hij de historische grenzen van zijn onderneming heeft benaderd, en in de waarneming van de mogelijkheid van een ander perspectief (dat van de "Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Slechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnten, kurz der Leidenden", om het met Bonhoeffer zelf te zeggen (14)) kan hij ons de weg wijzen, als Mozes naar Kanaän. Verder niet weliswaar, want voor de overwinning op de "burgerlijke mentaliteit" kunnen we bij hem niet terecht: de moderne wereld wordt t.a.v. haar economische basis en haar sociale en ideologische niveau's door Bonhoeffer niet onder kritiek gesteld (15).

Twee teksten over Bonhoeffer. 1966 en 1979; Europa en Latijns-Amerika. "Bonhoeffer ist sachlich gesehen noch unser Zeitgenosse" tegenover "de historische grenzen van zijn onderneming"; "sein Horizont ist der unsrige", tegenover een "... komt niet binnen zijn horizon op". Wat kunnen we concluderen? Tweeërlei, denken we, en aan elke conclusie willen we een vraag ontlenen. Allereerst: Bonhoeffer's historische en theologische horizon lijkt steeds verder terug te wijken. Is er nu dan niet een 'Horizontverschmelzung' noodzakelijk wanneer we ons met de interpretatie van zijn theologie willen bezighouden? Wat bedoelt Gadamer, aan wie Ott de term ontleende er eigenlijk mee? En: wat moeten we dan verstaan onder de historische en theologische horizon van Bonhoeffer? De tweede conclusie sluit hierbij aan. Gutièrrez bracht Bonhoeffer's horizon op de noemer van diens burgerlijkheid. Blijkbaar acht hij deze term

bij uitstek geschikt om de verschuiving van perspectieven tussen Bonhoeffer en hemzelf onder woorden te brengen Doet hij dit - zo verbinden we aan deze conclusie onze vraag - terecht? M a.w tot hoever reikt hier de draagkracht van het woord burgerlijk ?

1 2 Burgerlijkheid in de hedendaagse theologie

Niet alleen Gutièrrez bezigt de term burgerlijk' Men komt haar in de theologie steeds vaker tegen (16) Als theologische tijdschriften de seismografen van de theologie kunnen worden genoemd, dan is het al genoemde thema-nummer van 'Concilium een veelzeggende graadmeter De introductie van het begrip in de theologie zal ongetwijfeld samenhangen met het gastrecht dat het marxisme binnen haar poorten verworven heeft Maar ook de toenemende rol van de menswetenschappen in de theologie zal er toe hebben bijgedragen dat we bij een kleine greep uit wat recente literatuur struikelen over het woord burgerlijk

J B Metz is - in het besef dat het burgerlijk tijdvak ten einde is - op zoek naar een theologie "jenseits bürgerlicher Religion", evenals ook E Schillebeeckx die "de verburgerlijking van het christelijk leven en van de kerken" aangrijpt als veld voor een tweede reformatie, even omvangrijk en ingrijpend als de eerste (17) O Jager wijst erop dat voor de theologie "het wezenlijke gevaar (blijkt) te schuilen in de verburgerlijking", terwijl G Th Rothuizen van mening is: "Zonder burgerlijkheid ( ) komt een mens niet rond - of minder parmantig gezegd - valt hij over de rand en gaat er áan" (18) Daarin wordt hij weer tegengesproken door H M Kuitert, die burgerlijke moraal achterhaalde moraal vindt (19)

Maar niet enkel de systematisch-theologische, ook de theologie-historische discussie benut de term D Schellong, bijvoorbeeld, in zijn onderzoek van de 19e eeuwse, duitse theologie (20) Of C.W Mönnich, die de hoofdlijnen van de geschiedenis van het protestantisme beschrijft in termen van burgerlijke emancipatie (21) Of G W Neven, die in de europese cultuur vanaf de 16e eeuw "de verburgerlijking van de christelijke vrijheid" ontwaart (22)

Zelfs de bijbelse vakken ontkomen niet aan een confrontatie met het woord: " ik meen dat de bijbel anti-burgerlijk is in de strikte zin van het woord", schrijft J Bonsen (23)

En tenslotte: ook de praktische theologie kan niet om het begrip heen G Heitink constateert echter: "Daarbij lijkt het begrip burgerlijk mij voorlopig meer ideologisch bepaald dan dat het empirisch kan worden geverifieerd " (24) Zou het woord burgerlijkheid dan ondanks zijn véélvuldig gebruik, toch niet altijd even zórgvuldig behandeld worden?

Ook de actuele Bonhoeffer-interpretatie neemt steeds vaker het woord 'burgerlijk in de mond (25) Naast Gutièrrez noemen we nogmaals J B Metz, naar wiens mening Bonhoeffer, tezamen met Karl Barth, in zijn theologische religiekritiek "das zutiefst Bürgerliche an der Religion erkannt" en op de gevaren ervan gewezen heeft (26) Bonhoeffer s pleidooi voor een religieloos christendom wijst volgens Metz op "die Ahnung von der Heraufkunft einer nachbürgerlichen christlichen Religion " (27), terwijl Bonhoeffer s ontmaskering van de goedkope genade in de Nachfolge "die trostlose Gnade der bürgerlichen Religion" aan het licht brengt (28) Op deze wijze vindt Metz in Bon-

hoeffer een reisgenoot in zijn zoektocht naar een religie aan gene zijde van het burgerlijke Maar wat moeten we dan met het verwijt van J Bonsen, dat Bonhoeffer's beschuldiging aan het adres van Barth, als zou deze een 'openbaringspositivisme' huldigen, op een misverstand van de burgerlijke ten aanzien van de dialectische (is: niet-burgerlijke) theologie berust (29)? Temeer wanneer Chr. Gremmels en H Pfeifer het hoofdstuk in hun studie over Bonhoeffer dat de theologie van de mondige wereld behandelt de titel "Kirche in der nachbürgerlichen Zeit" hebben kunnen meegeven (30)?

Bonhoeffer: een burgerlijk theoloog? (Bonsen); een theoloog op de grens van, maar nog steeds aan deze zijde van de burgerlijkheid? (Gutièrrez); een theoloog aan gene zijde van de burgerlijkheid? (Metz) - Spraakverwarring of meningsverschil? Of ligt de oorzaak van de geschetste tegenspraken niet alleen bij de interpretatoren en hun onhelder gebruik van het woord 'burgerlijk', maar misschien ook bij Bonhoeffer zelf? Hoe verhield hij zich tot het burgerlijke? En wat verstond hij eronder? Hoe burgerlijk is dan zijn theologie?

1 3. Bonhoeffer's 'Lof der Burgerlijkheid'

In 1978 verschenen de 'Fragmente aus Tegel': het drama- en het romanfragment, door Bonhoeffer tijdens zijn gevangenschap in Tegel geschreven. Renate en Eberhard Bethge wijzen er in hun inleiding op, hoe aan de uitgave ervan aarzelingen zijn voorafgegaan. De eerste tien jaar na Bonhoeffer's dood kwam de gedachte aan publicatie niet eens op. De Bonhoeffer-interpretatie concentreerde zich op diens 'zuiver' theologisch werk, en autobiografisch materiaal werd enkel aan de openbaarheid prijsgegeven voorzover het direct betrekking had op die theologie. Wie interesseert zich bovendien voor het privé-leven van een theoloog? En wat zou die interesse voor het verstaan van zijn theologie kunnen opleveren?

Maar biografie en theologie zijn niet te scheiden - en bij Bonhoeffer al helemaal niet Dat werd duidelijk na de verschijning van Bethge's indrukwekkende beschrijving van het leven en het werk van zijn vriend. Een vrucht van dit inzicht bleek de hernieuwde, met veel biografisch materiaal vermeerderde, uitgave van de gevangenisbrieven ('Widerstand und Ergebung') in 1970, voor het eerst door Bethge in 1951 uitgebracht. Maar ook in 1970, werd de publicatie niet dan na aarzelingen ondernomen (31) In 1974 volgde de uitgave van de zesde band van de 'Gesammelte Schriften', eveneens tot de nok toe gevuld met autobiografische stof In zijn voorwoord schrijft Bethge dan: "Die Milieubestimmtheit Bonhoeffers, seine psychologische Determinanten werden sichtbar", en hij constateert: "So charakterisiert diesen Band weniger die Frage: Was hat dieser Mann gesagt?, als vielmehr die andere: Wer ist er gewesen?" (32) Hij acht het niet toevallig dat er nu Bonhoeffer-studies verschijnen die de psychologie van de man analyseren (zoals die van M.F M. van den Berk (33)), en hoopt dat Bonhoeffer's theologie er beter verstaanbaar van wordt, "nachdem der zeitliche Abstand von Bonhoeffer heute manch einem kaum mehr überbrückbar scheint" (34). De afstand groeit en Bonhoeffer wordt steeds minder tijdgenoot Kennis van Bonhoeffer's biografie en haar historische bedding is niet meer de luxe van een voyeur, maar een verstaansvoorwaarde voor zijn theologie

De Fragmente aus Tegel gaven voor het eerst volledig (35) inzicht in de familiekroniek die Bonhoeffer in de gevangenis is begonnen te schrijven Hij herwint er zijn verleden mee, door met literaire middelen de hem vertrouwde, burgerlijke cultuur te herscheppen die de oorlog en haar aanstichters hem hadden ontnomen Bonhoeffer haalt met behulp van deze Lof der Burgerlijkheid (zo luidt de ondertitel van de italiaanse uitgave (36)) zijn verloren horizon terug. Een liefdesverklaring noemt Bethge het (37), waarin Bonhoeffer zonder onderscheid (maakt liefde niet blind?) het milieu waaruit hij stamt uittekent: het duitse Bildungsbürgertum van eind 19e, begin 20e eeuw, dat - en hier betrof het zijn eigen familie - kon bogen op tradities die teruggingen tot de 13e eeuw en wortelden in de trotse stadsburgerij van de vrije rijkssteden

Hoe moet men deze schetsen benaderen? Moet men hen als een regressie geschouwen tot op een niveau dat Bonhoeffer zelf theologisch en biografisch al lang ontgroeid was (38)? In hoeverre draagt een analyse ervan bij tot een beter beeld van de auteur? Maken ze hem niet burgerlijker dan hij in werkelijkheid was (39)? Bespeurt Bonhoeffer ook zelf niet de begrenzingen van zijn klasse-achtergrond en lukt het hem in zijn latere theologische fragmenten niet deze te transcenderen (40)? Onze nieuwsgierigheid naar het thema Burgerlijkheid bij Bonhoeffer is door de 'Fragmente aus Tegel gewekt Maar daardoor niet alleen Want wat moeten we bijvoorbeeld denken van de jonge Bonhoeffer die in zijn dissertatie Sanctorum Communio' (1927) opmerkt "dass unsere Kirche bürgerlich sei" en dat de toekomstige kerk dat beslist niet zal zijn (41)? En hier gebruikt hij het woord allerminst in vleiende zin! Van de Bonhoeffer uit Barcelona (een jaar later) moet Bethge kwijt: "Erstaunlich wie bürgerlich die Zeitanalyse in den Vorträgen ausfällt . " (42) En de verwarring neemt alleen maar toe wanneer we Bonhoeffer in het Berlijn van 1932 horen zeggen (in zijn colleges theologiegeschiedenis) dat Paul Tillich het achterliggende tijdvak als burgerlijk gekenmerkt heeft en het "bereits als erledigt" heeft beschouwd, maar dat het niettemin één van de meest interessante periodes is geweest (43) Dan, in 1936, lijkt er wéér een andere Bonhoeffer te zijn opgestaan Wat bedoelt hij als hij dan de opmerking maakt: "Man kann nicht mehr wie früher, in seiner bürgerlichen Existenz zugleich eine christliche Existenz führen " (44)? Kon dat vroeger dan wel, en waarom nu niet meer? De opmerking schijnt hij 4 jaar later in elk geval vergeten te zijn als hij in zijn 'Ethik weer een pleidooi voert voor het goed-burgerlijke, en constateren moet: " das Gute - in seinem bürgerlichen Sinne - verfiel dem Gelächter" (45) Geen wonder dat hij dan in het drama en de roman van Tegel "eine Rehabilitierung des Bürgertums" ondernemen wil (46)!

Een vluchtige blik op, een losse greep uit Bonhoeffer en de burgerlijkheid Maar reden genoeg om door te vragen naar de plaats van het burgerlijke in de biografie en de theologie van Dietrich Bonhoeffer Dat willen we ook in deze studie doen. Als theoloog, en dan binnen het kader van de evangelistiek, voorzover dat vak zich nadrukkelijk rekenschap probeert af te leggen van de vraag naar de verhouding van het christelijk geloof tot de moderne westerse cultuur temidden waarvan het beleden wordt

Maar hoe verhouden zich nu biografie en theologie tot elkaar en wat is de plaats van zo'n onderzoek naar de burgerlijkheid bij Bon-

hoeffer binnen de theologie? We grijpen voor de beantwoording van deze vragen terug op de wijze waarop Heinrich Ott zich rekenschap heeft afgelegd van zijn interpretatiemethode en de vragen die wij daar, na de confrontatie met Gutièrrez, bij hebben moeten stellen. De centrale begrippen die hierbij een rol spelen (zoals 'horizon' en 'gesprek') zijn ontleend aan de hermeneutiek van H.G. Gadamer In het nu volgende willen we wat uitvoeriger bij zijn verstaansleer stilstaan, in de hoop de vraag naar het theologisch kader waarbinnen ons onderzoek geplaatst moet worden en waaraan het tegelijk zijn belang ontleent, preciezer te beantwoorden. We komen dan als vanzelf tot een probleemstelling.

HOOFDSTUK 2 THEOLOGIE IN GESPREK

2 1 Interpretatie als gesprek

De interpretatie van teksten uit het verleden - aldus Gadamer - lijkt op het voeren van een gesprek (1) Deze weinig opzienbarende constatering staat aan het einde van een lang en diepgravend onderzoek naar de vraag: hoe is 'verstaan mogelijk? Twee momenten van deze afgelegde weg willen wij hier er uit lichten

In de eerste plaats: wij kunnen pas iets verstaan wat uit het verleden tot ons komt vanuit de filosofische grondervaring dat ons mens-zijn eindig is Tot dit inzicht komen we immers wanneer we beseffen dat ons iets overkomt dat we van te voren niet kenden en in de hand hadden: een echte geschiedeniservaring (2) Het verleden overkomt ons, het overspoelt de korte spanne tijds die wij met onszelf opvullen Zo kan 'interpreteren' nooit betekenen: een onafhankelijk subject (de onderzoeker) krijgt een willekeurig object (het historisch fenomeen) in zijn greep - zoals een 19e eeuws natuurwetenschapper dat nog met de natuur meende te kunnen doen Neen, men is tegelijk object en subject van verstaan, en men staat midden in de geschiedenis waarvan men een klein fragment zou willen interpreteren. En dat geldt ook van het te onderzoeken historisch moment: dat het tegelijk object en subject is, weerloos moet wachten totdat iemand het opnieuw ter sprake brengt, maar tegelijk in staat zich als onderdeel van een traditie onweerstaanbaar op te dringen

Vervolgens (want daarom is het de theoloog veelal te doen): niet als historicus, maar als hermeneut wenden we ons tot het verleden, als het ons allereerst gaat om teksten die we willen verstaan, eerder dan om gebeurtenissen die we willen duiden M.a w.: het gaat ons om overlevering die ons in de gedaante van taal verschijnt en ons zo toe-spreekt. Een tekst als object beschouwen en zo alleen, betekent dan ook: hem monddood maken Gadamer benadrukt dan ook het subjectkarakter van een stuk tekst uit het verleden: " sie ist *Sprache*, d.h sie spricht von sich aus wie ein Du Ein Du ist nicht Gegenstand, sondern verhält sich zu einem " (3) Maar let wel: " so *wie* ein Du"; d.w z de hermeneutische ervaring is geen gesprek maar lijkt erop Want de auteur van de tekst (en hier moeten we Ott tegenspreken) hebben we niet meer onder ons en het zal ons ook niet lukken deze 'objectief , a h w achter de tekst, te herscheppen Het 'Du achter de tekst zal altijd de trekken van het 'Ich' ervoor vertonen, omdat de tekst zelf onderdeel geworden is van een overleveringsgeschiedenis waarin zowel 'Ich als Du' betrokken zijn geraakt Zelfs al verplaatst men zich in de situatie van de ander, dan nog zal men deze ander in zijn anders-zijn verstaan in het bewustzijn dat men *zich* in de situatie van de ander verplaatst heeft (4)

We kunnen dus niet doen gleich als ob Bonhoeffer noch unter uns wäre Maar dat neemt niet weg dat Ott terecht de interpretatie van de theologie van Bonhoeffer als een dialoog schetst We kunnen veel aan de fenomenologie van het gesprek ontlenen, als het er om gaat een verstaansproces te begrijpen, aldus Gadamer "Denn ein echter Kommunikationspartner, mit dem wir ebenso zusammengehören wie das Ich mit dem Du, ist auch die Überlieferung " (5) Want wat is bijvoorbeeld het doel van een hermeneutische onderneming? Net als in een gesprek

gaat het er in een interpretatie ook om "dass jedes Verstehen und jede Verständigung eine Sache im Auge hat, die vor einen gestellt ist " (6) Het gaat er in beide gevallen om dat men het eens wordt over iets Hermeneutiek is geen vrijblijvend onderonsje, maar een zakelijke onderneming waarbij men gemeenschappelijke belangen heeft Zo gaat het in de theologie om de zaak van het christelijk geloof En voorzover de theologie zich als hermeneutische wetenschap verstaat, kunnen we zeggen dat het haar te doen is om een antwoord op de vraag: wie is God voor ons vandaag? Zowel de vraag als het antwoord erop kommen niet uit de lucht vallen Christenen komen wat beide betreft niet uit zonder de bijbel, en zo is theologische hermeneutiek in de eerste plaats een gesprek' met de Schriften Maar niet uitsluitend Zij treedt ook in gesprek met de theologische traditie Want christenen van alle tijden en plaatsen hebben op hun wijze in omgang met de bijbel binnen hun eigen ervaringshorizon dezelfde vraag (wie is God voor ons vandaag?) gesteld en beantwoord

Al met al een indrukwekkende 'Uberlieferungszusammenhang (Gadamer), waarbinnen we ook de theoloog en christen Dietrich Bonhoeffer ontmoeten "Was mich unablässig bewegt," schrijft ook hij, "ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns eigentlich ist " (7); "Wer ist Gott?"; "Was ist eigentlich christlicher Glaube?"; "Was glauben wir wirklich?" - allemaal vragen die hem evenzeer hebben bewogen als zij ons nu nog doen (8) Dáárom gaan we met hem een gesprek' aan, vanuit (in de terminologie van Gadamer) de "Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile" dat het zin heeft om de vraag naar God te stellen en er een antwoord op te zoeken binnen de christelijke traditie Kan Bonhoeffer ons hier verder helpen? D.w z met zijn manier van vragen stellen en zijn zoeken naar een antwoord? Voorwaarde is in de eerste plaats dat wij ons door hem verder willen laten helpen: openstaan voor datgene wat zijn teksten ons te zeggen hebben Maar ook dan zijn we nog lang niet verzekerd van een moeiteloze conversatie

2 2 Het haperende gesprek en het verschil in horizon

We benaderen een tekst nooit blanco We brengen verwachtingen met ons mee en lezen de tekst bij voorbaat al op een bepaalde 'zin' die wij ons van zijn geheel hebben voorgesteld Maar vanaf het moment dat we de eerste regel gelezen hebben valt de tekst ons in de rede en begint het 'gesprek' De tekst brengt zijn eigen zin ter sprake, stukje bij beetje Hij corrigeert, bevestigt, of werpt de opvattingen van de lezer omver Hij verplicht ons telkens opnieuw een poging te ondernemen de betekenis van de gehele tekst te construeren (9) De hermeneutische cirkel wordt rond, "die Bewegung des Verstehens vom Ganzen zum Teil und zurück zum Ganzen" wordt in gang gezet (10). In het ideale grensgeval zal er zo sprake zijn van een "volkommene Einheit von Sinn" 'We begrijpen het!', zeggen we dan; wijzelf zouden de schrijver van de tekst kunnen zijn

Maar meestal is het tegendeel het geval Het gesprek' hapert Vol vertrouwen zijn we (bijvoorbeeld een theologische) tekst genaderd Bekende woorden uit een lange traditie komen ons tegemoet, en toch: we begrijpen niet wat er wordt bedoeld Omdat daar misschien - zo overkwam het ons zojuist bij Bonhoeffer - het woord 'burgerlijk

in de weg staat "Woorden als burgerlijk roepen allerlei beelden op die het gesprek bemoeilijken", zegt J B Metz, die het zelf veelvuldig gebruikt (11) De woorden en zinnen rijgen zich niet tot een zinvol patroon aaneen Het is aldus Gadamer, "die Erfahrung des Anstosses ( ) den wir an einem Text nehmen - sei es dass er keinen Sinn ergibt; sei es,dass sein Sinn mit unserer Erwartung unvereinbar ist." (12) Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer wij - gewend negatief over het burgerlijke te oordelen - opeens van een liefdesverklaring horen spreken Of wanneer wij - levend in een na-burgerlijk tijdvak - niet meer weten wat dat is: burgerlijkheid De tekst plaatst ons zo in een merkwaardige mengeling van gevoelens van vertrouwdheid en bevreemding (13) En dáár en dán verkrijgt het 'gesprek' eerst hermeneutisch karakter: "In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutiek" (14) De breuk in het verstaan vraagt er om geheeld te worden, terwille van de zaak waarom we het 'gesprek' zijn aangegaan. En als eerste stap in deze richting gaan we dan na waar de storing in de communicatie vandaan komt. Waardoor hapert het gesprek?

Om tal van redenen misschien Bijvoorbeeld omdat de tekst slordig en inconsistent in elkaar zit Dan rest ons niets anders dan hem terzijde te leggen (15) Maar waarom zou het aan de tekst liggen en niet aan onszelf? Wij staan immers niet neutraal tegenover de tekst en bovendien: wij staan tegenóver hem In beide gevallen speelt ons onze subjectiviteit parten: het behoort nu eenmaal tot ons mens-zijn dat we "begrenzt und auf mannigfaltige Weise bedingt" zijn (16) We leven en denken, lezen en verstaan vanuit een bepaalde en beperkte historische en maatschappelijke situatie En de term die Gadamer voor deze stand van zaken wil reserveren kennen we al: het begrip Horizont "Wir bestimmen den Begriff der Situation eben dadurch, dass sie einen Standort darstellt, der die Möglichkeit des Sehens beschränkt Zum Begriff der Situation gehört daher wesenhaft der Begriff des Horizontes. Horizont ist der Gesichtskreis, der all das umfasst und umschliesst, was von einem Punkte aus sichtbar ist " (17) Het is een metafoor die Gadamer overneemt uit het filosofisch spraakgebruik, waarin zij sinds Husserl en Nietzsche wordt benut om zowel de gebondenheid en de bepaaldheid van het denken als de mogelijkheid tot verbreding van het geestelijk blikveld aan te duiden Wie geen 'horizon bezit, ziet niet verder dan zijn neus lang is en waardeert enkel het voor de hand liggende Wie er wel één heeft, kan het nabije zowel overzien alsook in bredere verbanden plaatsen. Iemand s horizon ligt dus niet bij voorbaat vast door zijn historische en maatschappelijke geconditioneerdheid, maar de reikwijdte ervan kan en moet aldus Gadamer "ausgearbeitet" worden, bijvoorbeeld in de studie van de geschiedenis, het 'gesprek met de traditie Want het worstelen met dezelfde vragen als die we daar aantreffen overspringt de eigen ervaringscontext en schept een gezamenlijk blikveld dat gedeeld wordt door allen die aan dit gesprek deelnemen: de interpretatoren zowel als de tekst En in deze zin wil Gadamer van een '*hermeneutische horizon*' spreken uitgangspunt voor het zakelijk gesprek met de traditie: "die Gewinnung des rechten Fragehorizontes für die Fragen die sich uns angesichts der Uberlieferung stellen" (18) Deze hermeneutische horizon zegt Heinrich Ott met Bonhoeffer te delen: de ideale uitgangspositie voor de theologische dialoog, omdat de voorwaarden ervoor "in besonderer Reinheit" aanwezig zijn.

De horizonten zijn versmolten tot één (19).

Maar wat moet er gebeuren wanneer dit niet het geval is? Wanneer de horizonten van tekst en interpreet (bijvoorbeeld die van Bonhoeffer en die van ons) ten opzichte van elkaar verschuiven? Dan moeten we opnieuw het woord 'horizon' invoeren, maar nu in andere zin: voorafgaand aan en de basis vormend voor wat we zo even de hermeneutische horizon genoemd hebben Ook dan gebruikt Gadamer het, "insbesondere, wenn wir den Anspruch des historischen Bewusstseins meinen, jede Vergangenheit in ihrem eigenen Sein zu sehen, nicht von unseren zeitgenössischen Massstäben und Vorurteile aus, sondern in ihrem eigenen *geschichtlichen Horizont.*" (20) Voorwaarde voor het verstaan van een tekst is immers altijd dat men zich rekenschap aflegt van de historische en maatschappelijke context waarin hij is ontstaan? 'Horizon' is dan de metafoor die het totaal van deze context, alsook de grenzen die deze context oplegt aan de inhoud van de tekst en het blikveld van de interpreet, alsook het perspectief van waaruit beide de wereld bezien, op het oog heeft

Er moet dus heel wat gebeuren voordat er een 'gesprek' vanuit een gedeelde hermeneutische horizon kan plaatsvinden Zij smelt niet zonder noeste voorarbeid inéén "Daher ist es die beständige Aufgabe, die voreilige Angleichung der Vergangenheit an die eigenen Sinnerwartungen zu kennen Nur dann wird man die Überlieferung so hören, wie sie sich in ihrem eigenen anderen Sinne hörbar zu machen vermag " - "Aus diesem Grunde gehört notwendig zum hermeneutischen Verhalten *der Entwurf eines historischen Horizontes*, der sich von dem Gegenwartshorizont unterscheidet (curs fdl) " (21)

2 3. Probleemstelling

Gutièrrez tegenover Ott: 1979 tegenover 1966 De horizonten verschuiven, maar het is ons nog steeds om dezelfde zaak (die van het christelijk geloof) te doen. We achten daarom nog steeds het gesprek met de theologie van Bonhoeffer van belang, maar zien ons nu met het voorwerk daartoe geconfronteerd: een schets te geven van de historische en maatschappelijke context waarbinnen hij theologiseerde, 'Entwurf eines historischen Horizontes' Dat is het eerste wat we ons in deze studie voornemen te gaan doen, en we zullen onze handen er aan vol hebben. Niet dat we deze context hier uitputtend en alomvattend zouden kunnen beschrijven, dat is onmogelijk Maar we wagen het erop, met Gutièrrez, deze historische horizon van Bonhoeffer s theologie met het begrip 'burgerlijk' te duiden, in de overtuiging dat daarmee enkele wezenlijke momenten in het maatschappelijk en historisch krachtenveld waarbinnen hij leefde en dacht zijn omschreven. We voeren hiermee een sterke vereenvoudiging - onmisbaar hulpmiddel van wetenschappelijke arbeid - in: slechts een paar hoofdlijnen worden benadrukt en uitgetekend, terwijl vele andere op de achtergrond blijven of juist tegen de achtergrond van déze lijnen naar voren worden gehaald. "Übersicht gewinnt nur, wer vieles übersieht." (22)

Naast vereenvoudigingen leggen we ons ook beperkingen op. Het ontwerp van een historische horizon is immers geen doel op zich, maar middel: slechts van belang voorzover het een functie vervult voor de interpretatie van de theologie van Dietrich Bonhoeffer Een noodzakelijk tussenstapje ("nur ein Phasenmoment", zegt Gadamer (23)) op weg

naar een zakelijk gesprek in ons geval over de vertolking van het christelijk geloof Niet meer, maar ook niet minder We kunnen er niet om heen, en nu Bonhoeffer s horizon een andere dan de onze geworden lijkt te zijn moeten we ook flink de tijd er voor nemen Dat willen we hier ook doen Even verdwijnt de zaak van het christelijk geloof dan naar de achtergrond, om ruimte te scheppen voor het stellen van vragen aan Bonhoeffer die er op uit zijn "um ihn kennenzulernen, d.h um seinen Standort und seinen Horizont zu ermessen Das ist kein wahres Gespräch, d h es wird darin nicht die Verständigung über eine Sache gesucht, sondern alle sachliche Inhalte des Gespräches sind nur ein Mittel, um den Horizont des anderen kennenzulernen." (24) Terwille van het gesprek in kerk en academie verlaten we beide even en zoeken Bonhoeffer thuis op "Wenn ich Ihnen nun mal hier meinen Hintergrund zeigen könnte!", schrijft Bonhoeffer op 27 10 1936 aan Erwin Sutz, nadat hij bij deze thuis op bezoek is geweest "Das würde wahrscheinlich noch einen Schritt weiter zum gegenseitigen Verständnis führen " (25) We nemen de uitnodiging aan en delen de verwachting die Bonhoeffer er bij uitspreekt. Het zal blijken dat dan de kennismaking vergemakkelijkt zal worden door het gebruik van het woord burgerlijk

Niettemin is dit alles slechts overgang tot en voorwerk voor het eigenlijke hermeneutische gesprek met Bonhoeffer s theologie Niet minder, maar ook niet meer Deze dialoog (over wat Bonhoeffer s antwoord op de vraag naar wie God voor hem toen en daar was voor dat van ons hier en nu betekent) wordt door anderen gevoerd Maar desondanks kunnen we het niet laten; we mengen ons er in. Telkens maar even weliswaar, daar wij ons voelen uitgedaagd door Bonhoeffer zelf, bijvoorbeeld als hij zijn burgerlijkheid samen ter sprake brengt met het christelijk geloof of wanneer hij veronderstelt dat de komende kerk niet burgerlijk zal zijn (26) Dan verplaatst zich de context van ons gesprek van 'thuis weer naar academie en kerk We houden ons dus in, en beperken de inhoud van het gesprek tot voorzover het de betrekking van het christelijk geloof tot de *burgerlijkheid* aangaat, èn voorzover het hierin de burgerlijkheid *bij Bonhoeffer* betreft Maar toch zijn we dan volop in gesprek geraakt, er zelf in betrokken. Dan blijken wij opeens ook stilzwijgend een opvatting over burgerlijkheid te hebben die het wel of niet eens is met wat Bonhoeffer er onder verstaat Meestal dat laatste als we tenminste deel hebben aan het cultureel en theologisch klimaat van nu, waarin het burgerlijke nauwelijks nog op instemming kan rekenen zonder dat hierbij echter helder wordt wat onder dit burgerlijke wordt verstaan Ons begrip van burgerlijkheid lijkt m.a w één van die "undurchschaute Vorurteile" te vormen, "deren Herrschaft uns gegen die in der Überlieferung sprechende Sache taub macht" (27) In de dialoog met de theologie van Bonhoeffer stuit nu vooroordeel op vooroordeel, het zijne op het onze Hoe nu verder?

Gadamer benadrukt keer op keer dat het een misvatting is te denken dat de "wesenhafte Vorurteilshaftigkeit alles Verstehens" een belemmering zou kunnen vormen in het hermeneutische proces (28) Zij maakt immers verstaan eerst mogelijk want is met ons mens-zijn gegeven Verstaan is niet het ontkennen van je eigen vooroordelen, het uit je eigen horizon stappen, maar het doen ineenvloeien van andermans en eigen horizon, waarbij deze twee zich net zo lang voortdurend

en wisselend tegen elkaar zullen aftekenen ("Abheben" (29)), totdat de ene gemeenschappelijke en ongedeelde hermeneutische horizon als gespreksbasis is ontstaan. Vooroordelen kunnen hierbij voor- en nadelen hebben, het verstaan in de weg staan maar ook eerst mogelijk maken, emotionele gevoelsblokkades vormen, maar ook als scherpe, intuïtieve greep dienst doen. In een kritische hermeneutiek, aldus Gadamer, komt het er nu op aan, de ware van de valse vooroordelen te scheiden (30). Hoe vindt deze schifting plaats? Door ons van onze vooroordelen bewust te worden, ons te leren beheersen, zodat wij niet de te interpreteren tekst telkens voor de voeten lopen. Uit het oogpunt van fatsoen lijkt het in eerste instantie wat vreemd wanneer wij in de kennismaking met Bonhoeffer eerst zelf uitgebreid het woord nemen (zoals wij hieronder zullen doen), maar uiteindelijk zal het eerlijker en dus ook fatsoenlijker zijn eerst zelf onze kaarten open op tafel te leggen. Wij zouden Bonhoeffer eens kunnen laten buikspreken Het hermeneutische gesprek vraagt van ons een luisterhouding, waarbij wij onze eigen vooroordelen niet ontkennen maar uitspreken om ze vervolgens onbezwaard te kunnen opschorten (31) Tijdelijk weliswaar, want het is de bedoeling van de dialoog dat in een wisseling van vraag en antwoord beider vooroordelen op het spel worden gezet, zodat tenslotte "eine Verwandlung ins Gemeinsame hin" plaats vindt, "in der man nicht bleibt was man war" (32). Spreken (en dan ook alleen *zelf* spreken) en luisteren (en dan ook alleen *luisteren*): dat is het model voor een zindelijke dialoog.

Resumerend en concluderend komen we tot de volgende *probleemstelling* voor deze studie:

Het thema 'Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer' omvat een tweetal onderling samenhangende aspecten. In de eerste plaats: burgerlijkheid als *moment uit de historische horizon* van de theologie van Bonhoeffer. Vervolgens: burgerlijkheid als *onderwerp van gesprek* in de dialoog met de theologie van Bonhoeffer over de vertolking van het christelijk geloof. De dialoog beperkt zich dan tot Bonhoeffer's eigen opvatting over de betekenis van het burgerlijke voor het christelijk geloof (zijn 'vooroordeel') binnen zijn eigen historische en maatschappelijke context

De volgende opgaven nemen we ons voor:

a We zullen allereerst voor onszelf de vraag: Wat is burgerlijk? moeten beantwoorden (ons '*vooroordeel*')
b. Dan zullen we met behulp van dit begrip de historische en maatschappelijke achtergrond van waaruit Bonhoeffer leefde en werkte schetsen (zijn '*historische horizon*')
c. Vervolgens willen we nagaan hoe het burgerlijke, dat als 'historische horizon' van en als 'vooroordeel' in Bonhoeffer's theologie aanwezig is, zich verhoudt tot ons eigen vooroordeel omtrent burgerlijkheid en haar verhouding tot het christelijk geloof (het '*gesprek*'). Maar hier beperken we ons sterk: nl. tot Bonhoeffer's *eigen* vertolking van het christelijk geloof binnen *zijn* 'historische horizon' toen en daar.

De onderdelen a, b en c worden afzonderlijk tot thema gemaakt, maar komen ook verspreid aan de orde. Er laat zich constateren, dat eerst a, dan b zich in deel II van de studie concentreren (II.2 1. - II.2 5., resp. II.2.6 en II.2 7 en de excurs II.3.), terwijl opnieuw b (want daar is het ons vooral om te doen) en vervolgens c in deel

III aan de orde komen

DEEL II W A T I S B U R G E R L I J K ?

HOOFDSTUK 1 METHODISCHE OVERWEGINGEN

1 1 Het gebruik van een woord

Het woord 'burgerlijk lijkt eerder thuis te horen in een pamflet dan in een wetenschappelijk werk, eerder op straat dan in de academie Het lijkt meer wapen dan begrip, meer strijdleus dan argument Bliksemafleider voor samenballende emotie, geen instrument van heldere analyse De affectgeladenheid: dat is het eerste dat ons opvalt bij het gebruik van het woord burgerlijk

Het tweede: de veelal negatieve lading die eraan geschonken wordt De burger - drager der burgerlijkheid - staat onder kritiek. "Het burgerlijke, zo schijnt het, is het verachtelijke, het banale, het middelmatige, het corrupte " - "Nichts is bürgerlich was Kraft, Bedeutung und Zukunft hat " (1) Zomaar twee uitspraken die gemeen hebben dat het er in uitgesproken oordeel onomkeerbaar is

Welke beelden roept de burger zoal op, en welke eigenschappen worden hem toegedicht? De burger is de egoïst, de machtswellusteling, de imperialist, zelfverzekerd en berekenend uit op overheersing (2) Maar hij is ook de benepen en geborneerde denker de te voorzichtig levende mens die risico s mijdt en bang is voor het onbekende, eerder rijp voor medelijden dan voor verguizing De burger is kapitalist en kantoorklerk, bourgeois en burgerman. Zijn naam, aldus Iring Fetscher, wordt tot samenvatting van de dienstklopper, de stijve hark, de egoïst, het geborneerde mannetje - en hij voegt er veelbetekenend aan toe: enzovoort. Want wat verbindt zo'n reeks meer dan de gedeelde minachting?

De kritiek op de burger is niet van vandaag of gisteren We kunnen er al ruimschoots voor terecht in de 19e eeuw, waar zij één van de centrale themata van het culturele leven vormde (4) Behalve namen als Marx, Nietzsche en Kierkegaard kunnen ook die van Ibsen, Strindberg, Tolstoi, Dostojevski en van Gogh genoemd worden Zowel in de romanticus als in de socialist de bohemièn als de expressionist vond de burger een tegenstander En hoewel deze eeuw (die tegelijk das bürgerliche Jahrhundert genoemd kon worden) wat de burgerkritiek betreft de kroon spant kunnen we voor de minachtende klank in burgerlijk veel verder terug Al in het adellijke Frankrijk van de 17e en 18e eeuw moest men goed op zijn woorden letten, of men kreeg te horen dat zijn taalgebruik vulgair, dus burgerlijk' rook (5) Ernst Nolte voert ons nog verder terug, door de negatieve karakterisering van het woord haar oorsprong te laten vinden in de hoogmoed van de adellijke krijgsman, die verachtelijk op de spaarzame levenswijze van de burger neerzag (6) De adel dus als eerste criticus en tegenpool van de burger Maar in zijn voetspoor volgen geestelijkheid boeren, kunstenaars en jeugd om maar een greep te doen Want de burger roept overal zijn antipode op, tot bij de fascisten toe "Der Bürger is an allem Schuld", schreef de nationaalsocialist M H Boehm in 1933 en hij sprak daarmee alleen maar zijn Führer na, die in Mein Kampf al gesproken had van een machteloos geworden burgerij en het "Ende der bürgerlichen Welt" (7)

En kent ook de theologie niet haar burgerkritiek? We hebben Kierkegaard al genoemd, maar wat te denken van Karl Barth? Betekent voor hem de verburgerlijking van het evangelie niet dat de mens uit zelfverdediging en drang tot zelfbehoud zich aan het Woord onttrekt en zo het eigenlijke subject is van de door Barth zo verguisde natuurlijke theologie (8)? Maar ook Paul Tillich willen we niet vergeten, die in 1926 de geest van de burgerlijke maatschappij omschreef als de 'in zichzelf rustende eindigheid', en in een dwarsdoorsnede van heel de samenleving de fronten aanwees waar men zich van deze (juist religieus gezien) verfoeilijke levensvorm af ging keren (9) Te onzent konden we bij H.C Touw terecht die (op Karl Barth georienteerd) De burgerlijkheid der kerk' aan de kaak stelde, en bij (de al evenzeer door Barth beïnvloede) K.H Miskotte, die aan de burgerlijkheid verweet dat zij "de radicale diepten der Heilige Schrift verbloemd" had (10)

Zo gezien lijkt H J Heering er niet ver naast te zitten als hij opmerkt dat in de 20e eeuw zich niemand burgerlijk meer durft te noemen (11) Maar toch een beetje Want al gebeurt het dan minder vaak en hartstochtelijk dan in vroeger tijden (12), toch wordt het burgerlijke ook nu nog positief bejegend, zelfs van harte ondersteund "Ich wünschte einen Bürger zu sein", sprak Th Mommsen aan het eind van de 19e eeuw, maar H J Baden zegt hem dat midden in de 20e eeuw nog na De burger leeft nog in hem, en "bekennt sich zu diesem Titel und trägt ihn mit Stolz" (13) Hij erkent weliswaar ook de kritiek op het burgerlijke, maar acht deze slechts van toepassing op de caricatuur die het jammergenoeg vaak van zichzelf heeft gemaakt Lyrisch spreekt Baden dan ook over de burger die deze kritiek in zich verwerkt heeft, als zou in hem de "Pleophanie des Seins" aanschouwelijk worden (14) Dat is geen passie meer, dat is religie

Minder hoogdravend, maar even beslist nam bij ons J Huizinga het in de jaren voorafgaande aan de tweede wereldoorlog, onder de dreiging van het fascisme, op voor de burger en hij deed dat ook nadien (15) Zijn leerling Jan Romein, hoewel historicus als marxist, moest erkennen dat de burgerlijkheid de nederlander in het bloed zit, en sprak vervolgens zijn liefde ervoor uit: "Wij houden van die burgerlijke mens, omdat wij het zelf zijn " (16)

Ook in de theologie staat Bonhoeffer met zijn 'Lof der burgerlijkheid' niet alleen A.A. van Ruler bijvoorbeeld stond naast hem toen hij vol hield dat "de burgerlijkheid als enig mogelijke vorm der christelijke existentie achtergronden en uitzichten heeft" De burger is het best mogelijke incognito voor de christen en omgekeerd: de ware christen is de beste burger (17) En dezelfde Miskotte, die we zojuist tegen het burgerlijke hebben horen ageren, kunnen we er ook vóór laten spreken: "De burgerlijkheid, tussen de extremen zo schamel, als evenwicht blijkbaar zo labiel, blijft ons beste deel, is onze hoogste cultuur, is het zuiverst doorgloeide ethos en met-dit-al toch slechts een weerglans en een opgericht teken, dat het moreel van een volk hangt aan de kennis van Christus" (18) "slechts " - maar wat brengt Miskotte er een pathos voor op de been!

Zelfs in 1981 moet de filosoof Strasser erkennen dat, al zullen we 'De burger voorbij' moeten, we de burgerlijke deugden niet kunnen missen (19) Daar wordt hij door de zgn volksmond enkel in bevestigd: spreekt die niet over burgerzin, burgerplicht en burgertrouw?

De nederlander laadt het woord 'burgerlijk' negatief; dat is de weinig verrassende uitkomst van een enquête die Annie Romein-Verschoor raadpleegde Maar wat te denken als zij er eveneens als betekenis van het woord 'burgerlijk in leest: "alles wat een goed staatsburger betaamt, dus bescheiden, welgemanierd en hulpvaardig optreden, met name tegenover vreemden" (20)? En zelfs onder hen die niets meer van het burgerlijke moeten hebben, heeft men grote kans dat men bij een woord als 'burgerlijke ongehoorzaamheid' op ondersteuning rekenen kan De burger ligt nog niet achter ons, mogen we concluderen Burgerlijkheid' is in elk geval een begrip dat in onze ervaringswereld nog steeds een rol speelt, of we willen (verdediging) of niet (kritiek) De burger wordt gebrandmerkt en geridderd, maakt zowel aanspraak op algemene eerbied als op algemene verachting (21) Dat constateerde Menno ter Braak (aan wie we dit ontlenen) ook: "De burgers zijn de kroon van de staat, de voetveeg der aristocratie, het haatobject der arbeiders; citoyen, civis Romanus, bonhomme, Spiessbürger, bourgeois (.) de burger is voor alles goed " (22)

Gaat de betekenis van het woord zo niet geheel op in de functie ervan? "Le bourgeois c est celui qui n'a pas mes idées!" riep Jules Renard uit (23) Het begrip zou niet alleen veel kunnen betekenen maar ook niets. En we zouden dan met P Hijmans voor kunnen stellen het woord de komende honderd jaar in de ban te doen, en het te vervangen door zo nauwkeurig mogelijke adjectieven die zo eenduidig zijn, dat ze zich zo weinig mogelijk voor generalisaties lenen (24) Hijmans wijst behalve op de wetenschappelijke, ook op de praktisch-politieke consequenties die het stopzetten van het semantisch destructie-proces dat het woord 'burgerlijk in deze eeuw heeft ondergaan, zou kunnen hebben "Beseffen de gedachteloze gebruikers van het verachtende bourgeois-burgerlijk eigenlijk wel, dat vele tientallen miljoenen weerloze arme drommels met deze termen naar hun gruwelijke massadood zijn gestuurd?" (25) Hij zal daarbij niet alleen, maar toch vooral aan Stalin gedacht hebben en het politieke systeem dat 'burgerlijk' gelijkstelt aan andersdenkend' Het woord schept blijkbaar niet alleen mist, maar doet ook bloed vloeien

Toch denken we om minstens vier redenen dat we het woord 'burgerlijk' ook in de wetenschap, niet kunnen missen We zouden met Annie Romein-Verschoor, die eerst ook alleen maar een "onontwarbare woordkluwen" voor zich zag, kunnen proberen "er zoiets als een indeling van te maken en te begrijpen bij welke voorstelling van het begrip zij aansluit" (26) Zo wordt het woord 'burgerlijk' object van *taalwetenschap*, die de grote schoonmaak, door Huizinga in de politieke en culturele terminologie voorgestaan (27), behulpzaam zou kunnen zijn Het alibi-gebruik van het woord burgerlijk zou op deze manier de pas kunnen worden afgesneden In de tweede plaats: dat het woord uiteindelijk ongeveer alles kan betekenen, houdt nog niet in dat het dan ook "en dus niets" betekent (28) Juist een zo omvattend gebruik als van het woord burgerlijk gemaakt wordt, doet vermoeden dat hier niet slechts sprake is van een moment, maar van een ferment van de westerse cultuur dat alle delen ervan doortrokken heeft. De burgerlijkheid is zo object van cultuurwetenschap in de ruimste zin van het woord, waaronder de *geschiedeniswetenschap* en de *sociologie* in het bijzonder Vervolgens: dat het woord zoveel tegenstrijdigheden en onduidelijkheid in zich bergt, zou ook zijn oorzaak kunnen vinden

in de tegenstrijdigheden en onduidelijkheid van het historisch fenomeen 'burgerlijkheid' zelf Geen taalkundig of logisch probleem dus, maar één op het niveau van de werkelijkheid zelf, waar in het algemeen wetenschap zich op pleegt te oriënteren Onduidelijkheid misschien, omdat het burgerlijke niet in een wel te omlijnen historisch tijdvak achter ons ligt, maar zich nog in onszelf verscholen houdt, "omdat wij het zelf zijn" (Jan Romein) Heeft de burgerlijkheid nog niet meer greep op ons dan wij op haar? Tegenstrijdigheid misschien, omdat er een fundamentele ambivalentie verscholen ligt in de burger zelf? Hinkt hij niet op twee gedachten? Draagt hij niet een Januskop? Het zou bij uitstek een zaak voor de filosofie zijn om hier helderheid te verschaffen Tenslotte: dat het affect dat aan de term verbonden is het logisch gehalte ervan lijkt te overstemmen, kan behalve op emotionaliteit ook op moraliteit duiden De affectiviteit van de anti-burgerlijkheid kan haar oorzaak vinden in de normativiteit die eigen is aan de burgerlijkheid zelf Maakt het burgerlijke immers geen aanspraak op het goede leven? En houdt het burgerlijke zich daadwerkelijk ook aan die pretentie of blijft het in werkelijkheid daar ver bij achter (29)? Wie 'burgerlijk' zegt, bevindt zich in de wetenschap van de moraal: de ethiek.

1 2. Burgerlijkheid als levensvorm

Burgerlijkheid als object van taalwetenschap, sociologie, geschiedeniswetenschap, filosofie en ethiek: een theoloog die zich met haar bezighoudt is noodzakelijkerwijs dilettant (30) Dat brengt zijn eigen problemen met zich mee. We staan voor de opgave een omschrijving te vinden die ruim genoeg is om het wisselende en veelkleurige gebruik van het begrip 'burgerlijk in zich op te nemen, maar tegelijk smal genoeg om niet betekenisloos te zijn (31). Als uitgangspunt daartoe nemen we een tweetal conclusies die we in het verlengde en op grond van het voorgaande - een schets van het gebruik van het woord - kunnen formuleren. In de eerste plaats: 'burgerlijkheid' is een omvattend woord dat, als adjectief gebruikt, heel het substantief kleurt. Wat er allemaal niet burgerlijk genoemd wordt! Cultuur, maatschappij, moraal, levensstijl, levensgevoel, theologie en religie, filosofie en ideologie. Maar ook: het wetboek, het huwelijk (waarbij het burgerlijk huwelijk' weer heel wat anders betekent dan: 'Het huwelijk is burgerlijk'!), de staat, de klasse, het tijdvak, de eeuw. Enzovoort We willen deze omvatting in onze omschrijving verdisconteren en spreken daarom, met een wat formele en algemene term, van burgerlijkheid als 'levensvorm'.

> Het begrip 'Lebensform (32) gaat terug op Schleiermacher, die het hanteerde om het duurzame resultaat van de creatieve invloed van de enkeling op de samenleving te omschrijven W Wundt benutte het vervolgens in zijn 'Ethik' als synoniem van de maatschappelijk geïnstitutionaliseerde zede die in de individuele moraal haar neerslag vindt E Spranger nam de term - in aansluiting op de levensfilosofie van W Dilthey - weer in bredere zin op, om de verschillende wijze waarop zich waarden in een cultuur kunnen verwerkelijken zowel cultuur-filosofisch alsook individueel-psychologisch te kunnen omschrijven. Nadat het in de pedagogiek (H Nohl, W Flitner, K. Erlinghagen) en ook in de

godsdienstfilosofie nog een zijdelingse rol had gespeeld, nam de filosoof L Wittgenstein het begrip weer op het gebruikend "for his own purposes" (G Hallet) Zonder zich rekenschap af te leggen van de geschiedenis die het woord inmiddels had afgelegd, laat hij het de rol vervullen het sociale wezen van verschillende taalspelen te omschrijven Taal is een door regels gestructureerde menselijke activiteit D w z : " das Sprechen der Sprache (ist) Teil einer Tätigkeit, oder eine Lebensform" (Philosophische Untersuchungen, par 23)
Wij wijzen er hier allereerst op dat, waar, hoe en door wie het begrip hierboven ook wordt gebruikt, het overal eenzelfde functie vervult: een globale samenhang te construeren tussen maatschappelijke institutionalisering en individueel handelen Wij sluiten ons bij deze traditie aan In de tweede plaats merken we de verschillende wijze op waarop het begrip inhoud heeft verkregen: vanuit de cultuurfilosofie (Schleiermacher), de ethiek (Wundt), de antropologie (Spranger), de taalfilosofie (Wittgenstein) Het begrip is blijkbaar in staat evenver te reiken als het woord 'burgerlijk We constateren dit feit en beperken ons in het vervolg tot een gebruik van het begrip levensvorm "for our own purposes"

*Leven*svorm': want ook het burgerlijke heeft als grondstof het biologische substraat dat ten grondslag ligt aan alle leven, ook aan het menselijke. Maar - aldus Norbert Elias, die dat moet constateren na een omvattende cultuurhistorische studie - : "Der Mensch ist ein aussenordentlich modellierbares und variabeles Wesen" (33) Daarom ook: levens*vorm*' Burgerlijkheid is zo het resultaat van een historisch proces waarin mensen actief hebben ingegrepen in het (samen)leven, maar zij is tegelijk de gegeven structuur die zij voor zich vinden wanneer ze geboren worden; vastgelegd in economische, politieke en sociale instituties, in denkschema s, ervaringspatronen en taalstructuren, die slechts ontkend kunnen worden op straffe van sociale excommunicatie (34)

Onder burgerlijkheid willen we nu voortaan die levensvorm verstaan (en hier beginnen we het begrip al wat meer kleur te verlenen), die te beginnen vanaf de 13e eeuw gaandeweg het gezicht van de westeuropese cultuur is gaan bepalen We geven toe: veel is daarmee nog niet gezegd, behalve dan dat we het burgerlijke historisch en geografisch hebben gelocaliseerd Dat is ook weer niet niets. Maar met een inhoudelijke invulling van het burgerlijke wachten we nog tot we, behalve van burgerlijkheid als levensvorm', ook van de burger als menstype gesproken hebben (35)

1 3 De burger als menstype

De tweede conclusie die we naar aanleiding van onze schets van het gebruik van het woord burgerlijk willen trekken is het feit dat het opvallend veel en snel personaliserend wordt benut Al gauw spreekt men (en dat deden wij ook) over 'de burger als men diens burgerlijkheid bedoelt Burgerlijkheid bezit blijkbaar een gezicht, en roept een gestalte op (36) We zien iemand voor ons, of het nu de 19e eeuwse gewetenloze groot-industrieel is, de man in de fantasieloze gekleede jas, met hoge hoed en paraplu of de 18e eeuwse regent, met gepoe-

derde pruik, in frak en kuitbroek (37) Dit kan een viertal redenen hebben Ten eerste kan het - even onschuldig als legitiem - een stijlmiddel vormen, gebruikt ter afwisseling van het betoog, de abstractiegraad wat verlagend (38) In de tweede plaats kan het een moedwillige constructie zijn om woede, dan wel eerbied een duidelijk object te verlenen Men slaat liever een gezicht, dan dat men scheldt op een begrip. En al vecht men tegen windmolens, met blijft ze voor ridders aanzien In de derde plaats (en dit bedoelen wij als wij in het volgende over de burger als menstype gaan spreken): het kan een perspectiefwisseling zijn, toegepast op hetzelfde fenomeen, op methodische gronden, ingegeven door en steunend op een sociologie die individu en maatschappij niet als twee afzonderlijk te beschouwen eenheden beziet, maar als twee verschillende perspectieven op dezelfde mens (39) Zo verschijnt bij een voortdurende wisseling van blikrichting een maatschappelijk patroon van onderling samenhangende verschijnselen ("Interdependenzgeflecht") voor ogen, dat zich in het historisch proces voortdurend wijzigt (40) We kunnen - en we volgen hier Norbert Elias - pas goed een beeld van de samenleving, als wij dat wat wij voor ogen hebben beschouwen als momentopname in het dialectisch proces van wederzijdse beïnvloeding van individu en maatschappij M.a w : *de burger schept de burgerlijkheid; het burgerlijke vormt de burger*. Het menstype schept de levensvorm; de levensvorm brengt het menstype voort (41) Er is echter nog een vierde reden waarom men al gauw personaliserend van 'de burger' gaat spreken Misschien is het de burger zelf wel, als gestalte, als persoon, die zich aan ons opdringt, zich zó poneert dat wij er niet meer onder uit kunnen. Wie weet is het kenmerkend voor *deze* levensvorm, dat er zich een individueel en onafhankelijk subject in opwerpt, ja misschien is het al 'burgerlijk' om een menstype te willen onderscheiden (42) We moeten ervoor oppassen dat wat we te bewijzen hebben, niet al bij voorbaat onze vooronderstelling is Zo spreekt Elias van de 'homo clausus', de individuele mens als schepper van zijn wereld, die vaak kritiekloos tot uitgangspunt van sociologisch onderzoek wordt gemaakt, zodat het netwerk van vervlechtingen waarin dit individu maatschappelijk gevangen zit uit het zicht verdwijnt Hij suggereert dat er aan deze voorstelling een mens-ideaal ten grondslag ligt, dat als methodisch 'a priori' geprojecteerd wordt op het scherm van de cultuurgeschiedenis waarvan het zelf een product is. Het zou wel eens een burgerlijke zelfoverschatting kunnen zijn de burgerlijkheid als universele categorie en de burger als menstype van alle tijden te willen zien (43) Wij willen daarentegen beide slechts beschouwen tegen de achtergrond van hun historische en maatschappelijke context Want is de griekse 'polites' niet een andere dan de romeinse civis'? En wat hebben deze beiden weer gemeen met de moderne europese burger van de Nieuwe Tijd? En wat heeft hier een 16e eeuws stadsburger gemeen met een 18e eeuws regent, en die op zijn beurt weer met een 19e eeuws groot-industriëel? En hoeveel stemmen een nederlands en een duits burger overeen? Evenveel als een duits academisch 'Bildungsbürger' en een duits neringdoend kleinburger?

1 4 Een ideaaltypische beschrijving

Wie burger zegt moet vragen: wie? waar? wanneer? Maar desondanks pretendeert het gebruik van het woord burger een zekere algemeenheid: het geeft een zekere karakteristiek van de west-europese geschiedenis over een tijdvak van een aantal eeuwen Zo zijn wij hier geïnteresseerd in het duitse, laat 19e/ begin 20e eeuwse Bildungsbürgertum , maar we willen tegelijk nagaan wat deze klasse in dit land en dit tijdvak tot Bürgertum' heeft gestempeld Dat lijkt een onmogelijke opgave Met S Strasser moeten we zeggen: " het type burger smelt in het proces van de geschiedenis" (44), en we kunnen daar nog aan toevoegen dat het zich daar ook niet uit laat losweken Maar dezelfde Strasser gaat desondanks "op zoek naar iets dat *alle* vormen van de specifiek burgerlijke houding bepaalt" (45) Zijn oplossing van hetzelfde probleem als waar wij ons hier voor geplaatst zien, geeft een goede toegang tot beantwoording van onze vragen Hij gaat nl bij Max Weber te rade en wil zijn beschrijving van de burgerlijkheid de methodische status van ideaaltype verlenen Wij willen hem daarin volgen (46)

Een ideaaltype aldus Weber, "wird gewonnen durch einseitige *Steigerung eines* oder *einiger* Gesichtspunkte und durch Zusammenschluss einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen *Einzel*erscheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen *Gedanken*bilde " (47) We maken hierbij de volgende aantekeningen Weber legt in zijn werk alle nadruk op het onderscheid tussen denken en theorie enerzijds en de empirie van geschiedenis en maatschappij anderzijds dat men bij de bestudering van cultuurverschijnselen in acht moet nemen Men moet zich hoeden voor het naturalistische vooroordeel (48), als zouden wetenschappelijke begrippen regelrecht de aanduiding zijn van empirische fenomenen en theorieën het directe resultaat zijn van een deductie uit de verschijnselen Al bergen geschiedenis en maatschappij dan ook samenhang in zich, het zijn *mensen* die er met hun denken ordening in aanbrengen, zin en betekenis aan verlenen, telkens vanuit andere gezichtspunten al naar gelang hun interesses Zij worden daarbij geholpen door de sociale wetenschappen (zoals elke wetenschap "denkende Ordnung der empirischen Wirklichkeit" (49)) die hen de theorie leveren

Weber, zelf zo n wetenschapper vraagt nu naar de logische structuur en status van het begrippenarsenaal waarvan de sociale wetenschappen gebruik maken Wat is bijvoorbeeld de theoretische status van een begrip als 'kapitalisme ? Wel, antwoordt hij het is een ideaaltypische constructie die door de onderzoeker geschapen wordt om bepaalde samenhangen in de cultuur aan het licht te brengen Een coherent Gedankenbild , waarmee men de eigensoortigheid van tal van economische processen "pragmatisch veranschaulichen und verständlich machen" kan (50) Een ideaalbeeld als grensgeval gebruikt om er de werkelijkheid aan te meten en mee te vergelijken, zodat belangrijke bestanddelen uit haar empirie a h w oplichten (51) Dit ideaaltype ("einem in sich widerspruchslosen Kosmos gedachter Zusammenhänge", zegt Weber (52)) zal in werkelijkheid nooit als zodanig kunnen worden teruggevonden Het is een utopie (53) Het wordt als een trans-

parant raster op de empirie gelegd en brengt zo aan het licht of en in hoeverre er *werkelijk* sprake is van de samenhangen die in het ideaaltype alleen maar *gedacht* zijn Het werkelijkheidsgehalte zit in de functie en niet in de inhoud ervan Is er op deze manier geen enkele congruentie te vinden tussen empirie en ideaaltype, dan weet men dat de veronderstelde samenhangen verzinsels zijn; is er wél sprake van overeenkomst dan heeft het ideaaltype zijn dienst vervuld: de verschijnselen kunnen nu dichtbij of verder weg van het ideale grensgeval gesitueerd worden, en ten opzichte van elkaar in een verhelderende theorie een plaats ontvangen Het ideaaltype vervult op deze manier zowel een heuristische als ook een uitbeeldende functie: we ontdekken immers van te voren niet vermoede samenhangen en kunnen nu beter een historisch en maatschappelijk fenomeen in kaart brengen Vaak zullen we dan aan één zo'n ideaaltype niet genoeg hebben, en er meer moeten construeren om andere, maar evenzeer betekenisvolle aspecten van een bepaald verschijnsel aan het licht te brengen

Deze korte aanduidingen zijn hopelijk voldoende om duidelijk te maken wat we bedoelen als we spreken van een ideaaltypische beschrijving van de burgerlijkheid

- De 'burger' en zijn 'burgerlijkheid zijn een *gedachtenconstructie* die we ontwerpen vanuit onze specifieke interesse in bepaalde fundamentele samenhangen nl de wijze waarop men het leven vorm geeft en het mens-zijn typeert - van onze moderne westerse cultuur Zij staat in dienst van ons 'vooroordeel' omtrent Bonhoeffer's 'historische horizon'
  Zij is *samengesteld* uit een hoeveelheid voorhanden empirisch-historisch materiaal, afkomstig uit literatuur-onderzoek, waarvan de keuze om bepaalde elementen meer of minder, en andere in het geheel niet te benadrukken, voortkomt uit bovengenoemde interesse
- Deze elementen zijn *geordend* in een zo logisch mogelijke samenhang die gebaseerd is op de verwachting dat het denken en handelen van mensen een zekere consistentie vertonen.
- Het ideaaltype wordt zo als *middel* gebruikt om na te gaan of en in hoeverre de moderne cultuurgeschiedenis van het westen met het woord 'burgerlijk' te omschrijven valt, met als uiteindelijk doel de historische horizon van Dietrich Bonhoeffer ermee in kaart te brengen

Wat staat ons nu te doen? Het geraamte staat inmiddels ('levensvorm', menstype') en ook op de juiste plaats (West-Europa, Nieuwe Tijd), maar mist nog vlees en bloed Dat zal nu moeten veranderen Het beeld van de burger dat wij van plan zijn te schetsen, blijft natuurlijk wat bleek en bloedeloos, want algemeen Maar hoe meer we de omtrekken tekenen van de wijze waarop hij in het Duitsland van de 19e en 20e eeuw in de academische klasse gestalte heeft aangenomen, des te meer kleur zal het vertonen We volgen hiertoe de volgende weg:

Allereerst willen we nog wat meer stilstaan bij het woord burgerlijk' zelf, in de hoop dat wij daaraan voor een meer inhoudelijke beschrijving het een en ander ontlenen kunnen

Vervolgens richten we onze aandacht op de geboorte van de moderne burger, in de overtuiging dat deze contrasterende tekening, tegen de achtergrond van een zo wezenlijk andere als de feodale van de middeleeuwen, duidelijk de karakteristieken van de burgerlijke levensvorm zal doen uitkomen

Wij blijven dan de weg van de burger in de geschiedenis vervolgen als we komen te spreken over (de idee van) de burgerlijke samenleving en de positie van de burgerlijke klassen daarin De burgerlijke levensvorm wordt blijkbaar dan zo algemeen dat zich er een hele samenleving door laat kenmerken maar ook weer niet zo algemeen dat iedereen zomaar op de naam burger aanspraak maken kan

De daarop volgende paragraaf probeert een schets van de burgerlijke levenshouding te geven, door achtereenvolgens de wijze waarop de burger met z n psyche omgaat; de manier waarop hij zijn leven beschouwt; en zijn houding ten opzichte van het christelijk geloof kort weer te geven

Daarna wenden we ons weer tot de geschiedenis, door de burgerlijkheid in de 19e eeuw te volgen: niet voor niets spreekt men, de tijd na het midden van die eeuw aanduidend, van het burgerlijk tijdvak' Is het dan niet vreemd dat men aan het einde van diezelfde eeuw de *crisis* van de burgerlijke cultuur meent waar te nemen?

De ruim gekozen gezichtshoek verkleint zich dan als we de blik wenden tot het duitse Bildungsbürgertum Gaandeweg naderen we dan het punt waar Dietrich Bonhoeffer in beeld verschijnt Maar we willen niet eerder met hem en zijn burgerlijkheid kennis maken, dan nadat we - bij wijze van excurs - aandacht hebben besteed aan Thomas Mann en diens burgerlijkheid bij uitstek representatief voor het duitse Bildungsbürgertum van de eerste helft van deze eeuw

HOOFDSTUK 2 DE BURGER IN BEELD

2 1 Het woord 'burger

"Diejenigen die den Begriff des 'Bürgers' erfanden waren selbst keine 'Bürger' " - tot deze paradox ziet Nolte zich genoodzaakt als hij de stadscultuur van het oude Griekenland, waar de wortels van ons begrip 'burgerlijk liggen, wil beschrijven (1) 'Politai' noemden de stadsaristocraten zich - als grootgrondbezitters en strijders slechts een minderheid vormend van de bevolking van de 'polis' - , en grensden zich daarmee af van hen die wij nu eerder burger' zouden noemen: ambachtslieden en handwerkers, de banausoi' die maar weinig achting genoten (2). Alleen zij die hun handen vrij hadden, slaven het werk lieten doen en leefden van grondrente, mochten zich 'burger van de 'polis' noemen: op basis van een verzekerd economisch bestaan konden zij vrijelijk deelnemen aan het politieke leven (3) Het economische proces zelf was van dat laatste uitgesloten: dat hoorde thuis in de privé-sfeer ('idia), en speelde zich af binnen het bereik van de 'oikos' onder gezag van de heer des huizes, de 'oiko-despotes Onder zijn heerschappij voltrekt zich de reproductie van het leven, de slavenarbeid zowel als de vrouwendienst, geboorte alsook dood Het noodzakelijke en het vergankelijke blijft in de privé-sfeer Maar het eigenlijke leven, dat wat al deze moeiten waard maakt, is de politiek: dat wat vrije burgers gemeenschappelijk (koine') hebben, wat zich niet binnen de muren van de 'oikos maar op de agora' afspeelt, waar zij als gelijken (homoioi) elkaar ontmoeten terwille van het stadsbelang, en waar de besten ('aristoiai) tenslotte hun eer behalen (4)

De verbinding tussen de publieke en de privé-sfeer bestaat er dus slechts via het personele Deelname aan het politieke leven was het privilege van een economisch zelfstandige minderheid De autonomie van de burger rustte hier in de autarkie van de oikodespotes' (5). De polisburgerij vormde een herenklasse tegenover de rechteloze massa van vrouwen, boeren, slaven en soldaten. Desondanks werd 'burgerlijk' gelijkgesteld aan 'menselijk' En was daar niet reden toe? "Nur in ihren Reihen konnte ein persönlich gestaltetes und frei in der Polis wurzelendes Menschentum gedeihen " (6)

Met de heerschappij neemt Rome tegelijk het woord burger' van de Grieken over De 'polites' wordt civis Romanus , maar behoudt de wezenlijke kenmerken van zijn voorganger Nog steeds is de heer des huizes (pater familias'), als economisch zelfstandige, autonoom rechtspersoon binnen de 'civitas' Hij alleen is eigen baas (homo sui juris') en heer over allen die zich in zijn machtsbereik bevinden: de 'clientes' en 'plebei', horigen en rechteloos volk (7) Wel vindt er nu een verbreding plaats van burgerrechten van polis' naar staat. Vanaf 212 na Chr (vastgelegd in de Constitutio Antoniana) omvatte het burgerrecht alle vrije inwoners van het Romeinse Rijk, en zij allen mochten zich 'civis Romanus noemen (8) Het probleem dat hier ontstaat: het tegelijkertijd vrij burger én onderdaan ('subjectus') zijn, zal tot in de moderne staat toe onopgelost blijven

De uitsluitend politieke lading van het woord 'burger ondervindt een wezenlijke uitbreiding in de europese middeleeuwen Hier

ontstaat dan letterlijk onze burger Het woord gaat terug tot in de 4e eeuw en heeft een germaanse wortel Bisschop Ulfila bracht het woord onze taalkring binnen, toen hij de bijbel in het Gotisch vertaalde Hij koos het woord Baurgs (Borgs) voor het griekse polis en voor de 'polites het afgeleide 'Baurgia : burger De etymologie van het woord baurg of Burg' gaat terug op ver-bergen, zodat het woord burger een zich bergende, een geborgene betekent (9) Een burg , volksburcht, was in de middeleeuwen immers de versterkte, beveiligde woonplaats waarbinnen in tijden van nood de omwonenden een toevlucht konden vinden Er ontstonden langzamerhand handelsnederzettingen bij, en de europese stad was geboren (10) 'Burgensis schijnt oorspronkelijk elke mannelijke inwoner ervan genoemd te zijn, voorvader van: de Bürger , bourgeois , 'burgher of 'burgess , borghese (11) En in tegenstelling tot hun griekse of romeinse naamgenoten betrof het hier ambachtslieden en kooplui, die in de stad hun economisch centrum vonden Van nu af aan was de sfeer van de arbeid niet meer inferieur aan het burgerlijke, maar er onlosmakelijk in opgenomen (12) En binnen de poorten van de stad kon men vervolgens ook rekenen op (niet alleen economische) vrijheid, recht en bescherming

Stadsbewoner = burger Deze gelijkstelling hield echter niet lang stand Want al gauw ontstond er onderscheid tussen 'burgers', 'gasten (bevoorrechte vreemdelingen), en ingezetenen' of 'inwonenden : zij die politiek geen deel hadden aan het stadsbestuur maar wel waren onderworpen aan het stadsrecht Burger werd men (zoal niet door geboorte dan toch) door het betalen van inschrijvingsgelden en belastingen (13) Dat J Huizinga tenslotte onder burgerlijk wil verstaan: "al wat tot het stedelijk leven behoort" (14) duidt echter aan dat burger en stad sindsdien onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn Maar anders dan in de Oudheid en Romeinse tijd betekent de accentverlegging in de functie van de stad ook een verschuiving in de betekenis van het woord burger Nu de steden in het opkomend kapitalisme, behalve bescherming en recht bieden, vooral centrum van handel zijn, krijgt het woord 'burger' behalve politieke steeds meer economische connotaties (15) Nog sterker treedt dit aan de dag wanneer, als resultaat van de monopolisering van de politieke macht door, en concentratie ervan in de moderne staat, de vrije stadsburger niet meer dan onderdaan is De politieke betekenis van het woord bourgeois - oorspronkelijk rechtstitel voor de vrije, gepriviligeerde burger - slinkt, en wordt overgenomen door het woord citoyen : de burger als staatsburger De ene burger draagt nu twee gezichten: die van de bourgeois (de burger als econoom) en die van de citoyen (de burger als politicus) (16)

Op die laatste titel (citoyen) kan de burger, aanvankelijk onderdaan van een absolute staat, nog weinig trots zijn Onderdanigheid is geen burgerdeugd Het woord 'citoyen wordt dan ook nog maar weinig gebruikt, totdat Rousseau de burger wakker schudt, en hem wijst op de politieke lading van het woord: de volgende fase in de emancipatie van de burgerij En met Rousseau klaagt Diderot dat de franse steden vol burgers zitten maar dat er zich slechts weinig citoyens onder bevinden (17) Zo banen beiden etymologisch de weg tot de franse revolutie van 1789, ten gevolge waarvan elk lid van de natie zich voortaan vrij en gelijk staatsburger mocht noemen, net

als zijn oude griekse naamgenoot uit de polis

Zouden we de lotgevallen van het woord 'burger' nog verder vervolgen tot in de 19e en 20e eeuw toe, dan zouden we geen wezenlijke nieuwe betekenisvelden meer op het spoor komen (18) Zodat wij een tweetal conclusies mogen trekken: het begrip 'burgerlijk is onlosmakelijk verbonden met de stedelijke cultuur (en dat al sinds de oudheid) (a); het bezit naast een sociale, ook een politieke en een economische betekenis (en dat laatste alleen sinds de middeleeuwen) (b)

2.2. De moderne burger

De burger en de burgerlijke samenleving enerzijds, de middeleeuwer en de feodale orde anderzijds: zij kunnen beschouwd worden als twee tegenover elkaar staande menstypen en levensvormen. Toch ontstonden de eersten in de schoot van de laatsten. De middeleeuwse steden vormden de kiemcel, het opkomend geld- en handelskapitalisme de voedingsbodem En wat nu precies de bevruchtende oorzaken zijn geweest is moeilijk te achterhalen, in elk geval niet op één noemer te brengen. Het feit doet zich voor dat vanaf ongeveer de 13e eeuw vanuit noord-italiaanse steden als Florence en Milaan zich gaandeweg elementen van een nieuwe maatschappijordening gaan verspreiden over heel West- en Noord-Europa (19). Het belang van de handel neemt toe, en daarmee de rol van het kapitaal Er wordt voor de markt geproduceerd en niet meer naar behoefte. Het net van handelsbetrekkingen wordt steeds wijder, het produktieaanbod neemt toe en wordt steeds gemengder Het geld wordt eerste economische categorie, zoals voordien de grond; de stad wordt levenscentrum tegenover het land; wetenschap en techniek gaan het winnen van de theologie; de burger (koopman, bankier, ambachtsman, geleerde) gaat het gezicht van de samenleving bepalen, meer dan de adel en de geestelijkheid De moderne burger treedt de geschiedenis binnen "Soviel ich sehe", schrijft Werner Sombart, "tritt uns der 'Bürger in seine Vollendung zuerst entgegen in Florenz um die Wende des 14 Jahrhunderts: während des Trecento ist er geboren " (20)

We zullen de meest wezenlijke veranderingen die zich hebben voltrokken in deze overgang van de feodale naar de burgerlijke samenleving kort proberen te schetsen We beginnen dan met ons te realiseren dat de feodale orde volgens hiërarchische beginselen was gestructureerd Een pyramide met adel en geestelijkheid aan de top en horige boeren aan de basis De betrekkingen tussen de mensen onderling worden omvat door een metafysische orde - als natuurlijk ervaren - die zowel de sociale, alsook de economische en politieke verhoudingen betreft. Het individu vindt vanaf zijn geboorte een vaste plaats in een netwerk van asymmetrische verhoudingen (21). Iedereen is er afhankelijk De horige boer is als dagloner procucent van economische waarde, als lijfeigene politiek onderdaan, als arme voorwerp van religieuze plichten, terwijl zijn persoon-zijn samenvalt met het geheel van deze betrekkingen Voor de top van de pyramide geldt hetzelfde, alleen dan omgekeerd (22)

De burger breekt deze verhoudingen open. Er ontstaat een heel ander patroon van menselijke betrekkingen Het meest in het oog springt de *verzelfstandiging van het economische*, de bevrijding van

de sfeer van de reproductie van elke sociale, politieke of religieuze binding (23) Op de markt (hoe anders dan de agora !) laat de burger alle natuurlijke banden van geboorte en afkomst achter zich, en wordt onderdeel van een net van menselijke betrekkingen dat berust op zijn homo economicus'-zijn, en daarop alleen Hij is er bezitter, producent of verkoper van waren, en wordt gedwongen te abstraheren van de andere aspecten van zijn mens-zijn, omdat zij niet te gelde kunnen worden gemaakt (24) Een drietal gevolgen van deze ontwikkeling willen we noemen Allereerst vindt er een *liberalisering* van de menselijke betrekkingen plaats De stadslucht die de burger inademt, maakt vrij: vrij van de gebondenheid aan de grond want nu aangewezen op eigen vaardigheid en kapitaal; vrij van gebondenheid aan een heer, want nu op voet van gelijkheid de stedelijke samenleving doelbewust vormgevend Ook de burger vindt economische macht tegenover zich; maar dan niet als natuurlijk gegeven, doch potentiëel te betwisten als formeel gelijkwaardige concurrent Ook de burger moest een eed zweren; echter niet als daad van onderwerping, maar als gelijkberechtigde in eigen belang Tussen vrije burgers heersen, zo kunnen we met Strasser concluderen, idealiter symmetrische relaties (25) Vervolgens: een *individualisering* van de menselijke betrekkingen De oude banden van stam, familie en gezin verbrokkelen naarmate het economische verzelfstandigt en gaat domineren De eenheid van leven valt uiteen in verschillende, onderling heterogene gebieden, waartussen het individu zelf voortaan een samenhang zal moeten scheppen De enkele mens wordt het integratiepunt waarin alle levenssferen (de politiek de economie, het sociale) samenkomen (26) Geen wonder dat de renaissance-mens behalve de trots op zijn autonomie ook de wanhoop aan zijn eenzaamheid kent Het is zwemmen of verdrinken (27) De moderne burger levert zo een paradoxale gestalte op Enerzijds kan men een mens vol zelfvertrouwen en ondernemingslust waarnemen, met een sterke drang tot zelfstandigheid en vrijheid (P Smits doet dat (28)), terwijl men anderzijds met Dieter en Karin Claessens diens grondhouding als "Lebensangst" moet kenmerken: het gevoel van een voortdurende bedreiging, zonder de beschutting van een (al is het ook feodale) orde (29) Tenslotte: een *rationalisering* van de menselijke betrekkingen In de economie vooral maar daar niet alleen Het economische handelen behoeft geen legitimatie meer in de religie of in de politiek, maar vormt een structuur met een geheel eigen logica gericht op de zelfhandhaving van de burger als economisch subject Die is alleen mogelijk als de uitkomst van zijn ruilhandelingen gunstig voor hem uitvalt: hij moet winst maken Al zijn denk- en daadkracht spant de burger daarvoor in Op zichzelf is dat niet iets specifiek burgerlijks (30) Maar het bijzondere van het door de burger gedragen westerse kapitalisme is tegelijk het kenmerkende voor de burgerlijke rationaliteit: de ontdekking (en de uitbuiting van die ontdekking) dat een voortdurend herhaalde winst op den duur rendabeler is dan het eenmalig en gewelddadig binnenhalen van een opzienbarende buit Zijn winststreven heet: rentabiliteit (31) Zijn rationaliteit berust op de inschatting die gemaakt wordt van de reacties die de eigen handelingen teweeg brengen bij anderen, die net zo berekenend te werk gaan Kansberekening wint het van geweldspolitiek, boekhouding van avontuur De burger bezint zich, eer hij begint In de economie vooral maar daar niet alleen Max Weber heeft de aan-

dacht gevestigd op het rationaliseringsproces dat de westerse cultuur tot in haar verste uithoeken heeft doortrokken: de 'onttovering van de wereld in wetenschap, kunst, architectuur, recht en religie (32) De burger is een redelijk denkend mens

2 3 De burgerlijke samenleving

Vlak voor de franse revolutie verschijnt het strijdschrift van Abbé Sieysès: "Qu est ce que le tiers état?" De *derde* stand: tot nu toe had de burgerij tegenover adel en geestelijkheid niets eigens kunnen inbrengen om zich te onderscheiden Haar zelfverstaan berustte in de eerste plaats op de ontkenning van het feodale systeem. Sieysès wil daar verandering in brengen Zijn pamflet zet met drie vraag-en-antwoorden in: '1 Wat is de derde stand? - Alles! 2 Wat is zij tot nu toe geweest? - Niets! 3. Wat verlangt zij? - Iets te worden!' (33) De revolutie van 1789 maakt ernst met deze aanspraak Niet enkel economisch, maar ook politiek is de burgerlijke klasse zo toonaangevend geworden dat men zelfs van een 'burgerlijke maatschappij gaat spreken Voor het eerst gebezigd door A Ferguson (1767) en A Smith (1776) wordt deze aanduiding enkele tientallen jaren later opgenomen door G.W F. Hegel, die haar - als 'bürgerliche Gesellschaft' - een essentiële rol laat spelen in zijn maatschappijtheorie (34) De emancipatie van de burger schijnt voltooid te zijn De stadsburger is staatsburger geworden en zijn geloofsbelijdenis is voorgoed zwart op wit gesteld in de 'Déclaration des droits de l'homme et du citoyen' (1789) Maar in hoeverre beschreef de inhoud daarvan werkelijkheid en in hoeverre bevatte hij wensdromen? We beperken ons hier tot een typische beschrijving van de idee die aan de burgerlijke samenleving ten grondslag ligt

Hoofdkenmerk daarvan is de scheiding van de sociale, politieke en economische levensgebieden en de wijze waarop deze scheiding gestalte krijgt in de onderlinge afgrenzing van de publieke en de privé-sfeer Jürgen Habermas, die in zijn studie over de categorie 'Offentlichkeit' in de burgerlijke samenleving uitvoerig hierover komt te spreken, wijst erop dat hier, anders dan in de antieke en middeleeuwse cultuur, de sfeer van de economie niet meer aan de 'oikos' gebonden is maar aan de markt (35) Dit brengt met zich mee, dat het economisch handelen, en in het bijzonder het scheppen van voorwaarden voor het ruilverkeer, een zaak van algemene interesse is geworden en niet meer van huishoudelijke aard. De economie - die weliswaar privé-zaak blijft - wordt zo politiek relevant: men moet overleggen, afspraken maken, en gezamenlijk de belangen van de burgers behartigen wanneer (eerst het hof en later) de staat hun bewegingsruimte wil beknotten door zich teveel met het economisch handelen te bemoeien Zo doet de burger toch aan politiek: door van de politieke macht te eisen dat zij een a-politieke ruimte schept en in stand houdt, waarbinnen hij zich vrij kan ontplooien Tegenover de staat constitueert zich zo langzamerhand de burgerlijke maatschappij: zaak van algemeen belang. En de burger bespreekt dat laatste behalve op de beurs, ook in clubs, koffiehuizen en pers In deze tussenruimte tussen staat en maatschappij wordt zo de basis gelegd voor wat later 'parlement' zal heten. De "zum Publikum versammelte Privatleute" ontwikkelen een uniek medium om zich met elkaar te onderhouden:

"das öffentliche Räsonnement" het open, ongedwongen gesprek, waarbij men elkaars redelijke en zedelijke argumenten volop de ruimte geeft in het bepalen van het algemeen belang (lees: de randvoorwaarden voor het ruilverkeer) (36)

Habermas benadrukt echter dat deze omgangsvorm zijn oorsprong niet enkel kan vinden in economische interesse "Das Selbstverständnis des öffentlichen Räsonnements ist spezifisch von solchen privaten Erfahrungen geleitet, die aus der publikumsbezogenen Subjektivität der kleinfamilialen Intimsphäre stammen " (37) Men is niet enkel vriendelijk en voorkomend omdat dat de credietwaardigheid zou verhogen; men is het ook omdat men het ingeoefend heeft in het gezin: oefenplaats van menselijkheid Daar waar de economie geen toegang heeft Want in de burgerlijke levensvorm is de sfeer van gezin streng gescheiden van die van de arbeid (38) Weliswaar behoren beide tot de privé-sfeer maar zoals de maatschappij staatsvrij is, zo is het gezin markt-vrij Gezin en economie staan zo tegenover elkaar als privé-privé-sfeer tegenover publieke privéfeer De burger als economisch subject is slechts de halve burger; in het gezin vindt hij de andere kant van zijn identiteit Hier is hij alleen mens , terwijl hij daar autonoom warenbezitter en -producent is In dit "Bereich der reinen Menschlichkeit" kan hij zelfstandig zijn subjectiviteit ontwikkelen (39) Zo ontstaat er in de 18e eeuw naast de politieke economie ook de psychologie. Naast het kasboek houdt de burger een dagboek bij Deze privatisering van het leven valt goed waar te nemen in de ontwikkeling van de woning-architectuur De grote ruimten waarin voordien verwanten en personeel zich bij elkaar en door elkaar heen ophielden, maken plaats voor kleinere vertrekken "Schauen wir in das Innere unserer Wohnungen", zo neemt W H. Riehl in het midden van de vorige eeuw waar "so findet sich s dass das Familienzimmer', der gemeinsame Aufenthalt für Mann und Weib und Kinder und Gesinde, immer kleiner geworden oder ganz verschwunden ist Dagegen werden die besondern Zimmer für einzelne Familienglieder immer zahlreicher und eigentümlicher ausgestattet Die Vereinsamung des Familengliedes selbst im Innern des Hauses gilt für vornehm." (40) In deze binnenwereld schrijft de burger zijn brieven: afdrukken van zijn ziel in ik-vorm geschreven, neerslag van zijn subjectivering (41) En zij worden gelezen ook: want de enkeling wil zijn innerlijkheid spiegelen aan die van anderen, zichzelf bij hen ontdekken Hij weet dat dat kan: zijn huwelijk en gezin leren hem hoe subjectiviteit en socialiteit op elkaar zijn aangelegd Het huwelijk is op liefde gebouwd, en niet op winstberekening; vrijwillig aangegaan, zonder de druk van de markt Zo garandeert het gezin de ruimte voor de alzijdige ontplooiing van de persoonlijkheid, die in de prestatie en specialisatiedwang van de economie gevaar loopt. Hier zijn mensen er vóór, en niet tegen elkaar. En al is er in de pedagogie sprake van autoriteit: zij is er op uit het individu door middel van een zorgvuldige socialisatie opgewassen te laten zijn tegen de toekomstige druk van de samenleving: niet ten koste van, maar ten dienste aan de ontplooiing Voor de burger is zo het gezin de plek waarbinnen zich vanuit de intimiteit de ervaring van humaniteit kan ontwikkelen (42)

" vanuit" schreven we want deze ervaring mag niet aan de grenzen van het gezin ophouden Naast de woonkamer ligt in de bur-

gerwoning de salon. De scheiding tussen intimiteit en publiciteit ligt niet tussen binnen- en buitenmuur, maar vindt plaats onder hetzelfde dak. En het één is hier streng op het andere betrokken. Om opnieuw W.H. Riehl aan het woord te laten: "Der Salon dient aber auch nich dem 'Hause' sondern der 'Gesellschaft', und diese Gesellschaft des Salons ist weitentfernt, gleichbedeutend zu sein mit dem engen, festgeschlossenen Kreis der Freunde des Hauses." (43) De uit de intieme sfeer stammende subjectiviteit wordt in de salon voorwerp van openlijk gesprek, innerlijkheid wordt niet alleen beperkt tot intimi. De gastheer of (wat het meestal was) gastvrouw nodigt breed uit om gezamenlijk 'cultuur' te beoefenen. Er wordt gemusiceerd, er worden brieven voorgelezen, een nieuwe literaire vorm, de roman ontstaat. Kortom: "Hier werden die klassenspezifischen, neuartigen Hochgefühle der bürgerlichen Kultur eingeübt - die *Lust ein Bürger zu sein*." (44) Hier leert de burger 'ik' zeggen. Habermas spreekt van een "literarische Öffentlichkeit", die steeds ruimere cirkels om zich heen trekt, vanuit de salon naar de leeszaal, het theater en de concertzaal: aan de grenzen van de privé-sfeer, zowel op de beurs als in het koffiehuis, scheppen de burgers zo een platform voor het ongedwongen gesprek, dat tenslotte het oefenterrein is gaan vormen voor de burgerlijke politiek (45). De willekeurige en absolute macht van de vorst wordt nu op haar redelijkheid getoetst, in plaats van mokkend gehoorzaamd. 'Veritas non auctoritas facit legem', sprak Th. Hobbes. Een staat die dan tenslotte volgens redelijke (d.w.z.: het argument en niet de dwang beslist) en algemene (d.w.z.: zonder aanziens des persoons, met alleen de 'mens' en niet de klasse voor ogen) criteria geordend is, mag dan met recht een burgerlijke staat heten. Van zo'n staat wil de burger deel uitmaken, omdat hij hem ruimte laat voor zijn sociale en economische autonomie: hij oefent macht uit door macht te begrenzen.

Zo vormt de idee van de burgerlijke samenleving een schijnbaar harmonieuze orde, "einem in sich widerspruchslosen Kosmos gedachter Zusammenhänge" (Max Weber). De burger is er tegelijk 'homme', 'bourgeois', en 'citoyen': sociaal, economisch en politiek in alle opzichten autonoom en mondig. Maar hoe stevig is dit fundament? Hoe identiek is deze identiteit? We kunnen zeggen dat de burgerlijke levensvorm (afgezien nog van zijn werkelijkheid) reeds in zijn idee twee vooronderstellingen aanvaardt, die al zijn harmonie ondermijnen. *Allereerst*: de identificatie van 'bourgeois' en 'citoyen' betekent dat alleen de economisch zelfstandige aanspraak mag maken op politieke mondigheid. Vrouwen, kinderen, loonafhankelijken: zij zijn uitgesloten. Volop burger zijn is zo voorbehouden aan een fractie van de mensheid (46). "Die vielen die nichts haben", aldus een afgevaardigde naar het parlement van Frankfurt (1848), "sind die schlechtesten Wähler. Wenn wir uns auch von jeder Aristokratie trennen können, so doch nicht von der des Verstandes, und der ist in der Regel mit Besitz verbunden." (47) Al was het alleen al omdat kranten alleen door welgestelden betaald konden worden (48)! Alleen hij die niet van een vreemde wil afhankelijk is kan voor zichzelf spreken, en alleen hij die zo voor zichzelf kan spreken weet (is zijn belang niet dat van een ieder: goede voorwaarden voor het economisch verkeer?) wat algemeen belang is (49). Zo betekent

burgerlijk nog lang niet democratisch De knecht werd handwerker, de ambachtsman koopman de koopman patriciër de patriciër rentenier en de rentenier regent Maar de knecht bleef ook knecht - en zo stond tenslotte de heer tegenover het volk als een elite tegenover de massa (50) En de eerste wordt zich pas bewust van zijn democraat-zijn als hij er, ver in de 19e eeuw, toe gedwongen wordt (51) Want hij was het wel Al is de één arbeider en de ander kapitalist, dat hoeft niet zo te blijven Burgerlijke emancipatie betekent (en het liberale blad 'The Nation schreef het nog in 1888) dat de kapitalisten van vandaag de arbeiders van gisteren zijn, en de arbeiders van vandaag de kapitalisten van morgen (51)! Al was het kiesrecht dan nog lang niet algemeen, de toegang tot de markt was dat wel De parlementaire democratie is zo een overwinning van de burgerlijke utopie op de werkelijkheid van de burgerlijke economie

De tweede vooronderstelling: de identificatie van bourgeois en homme impliceert dat humaniteit en socialiteit zich inderdaad kunnen ontplooien in de staats- en marktvrije ruimte van het burgerlijk gezin Maar worden zij in feite door beide (markt en staat) niet ontkend? De banden van gezin naar maatschappij zijn niet te ontkennen: de continuïteit van vader op zoon handhaaft de eigendom; de verhouding man-vrouw blijkt vaak op economische motieven gebouwd, in plaats van op liefde. De echtgenoot is ook de vader, naast intimiteit bergt het gezin ook autoriteit: oefenplaats voor, maar ook afspiegeling van maatschappelijke machtsverhoudingen (52) Bovendien staat de pretentie van alzijdige ontplooiing onder de druk van de maatschappelijke arbeids-deling Een beroep moeten kiezen betekent specialiseren, ver-eenzijdigen Is het zo vreemd dat de vrouw - vrijgesteld van arbeid - het middelpunt vormde van het cultuurleven van de 18e eeuw? Zij was, als gastvrouw in de salons, de hoedster van de burgerlijke cultuur die zich daarbuiten maar met moeite wist te handhaven (53)

Zo verliest de humaniteitsgedachte terrein Aanvankelijk nog politiek instrument in de confrontatie met de staat, dreigt zij gaandeweg te worden opgesloten in de intimiteit die overschiet buiten de directe druk van de economie Kunst wordt een vrijplaats en het gezin een vesting Handhaving van de eigendomsorde van de één kan ten koste gaan van de menselijkheid van de ander, en omgekeerd betekent de vrije persoonlijkheidsvorming van de één een ingreep in de vrijheid van de ander Economisch liberalisme en sociaal humanisme: de burger heeft een Januskop (54)

2 4 Burgerlijke klassen

De burgerlijke maatschappij is de principiële opheffing van de standenmaatschappij Potentieel en formeel bezit ieder er gelijke kansen Maar zoals gezegd: de idee bleef idee En het gat tussen utopie en realiteit, dat aanvankelijk nog gedicht leek te kunnen worden met een optimistische geschiedenisfilosofie, viel op den duur niet meer te ontkennen De opheffing van de standenmaatschappij schiep een nieuwe ongelijkheid: die van de klassenmaatschappij (55)

Het klasse-begrip aldus Max Weber, veronderstelt een economisch systeem van formeel-vrije arbeid, dat eerst door het moderne westerse kapitalisme is geïntroduceerd (56) Binnen dit ene systeem

nemen mensen blijkbaar verschillende posities in: burgerlijke economie en sociologie ontmoeten elkaar in dit ene begrip: klasse Is er binnen de burgerlijke samenleving sprake van een (of meer) burgerlijke klasse(n)? En zo ja, wat zijn dan de kenmerken ervan?

Karl Marx heeft de interne tegenspraken van de burgerlijke maatschappij blootgelegd en in zijn analyse een belangrijke plaats aan het begrip 'klasse' toegekend Bij het eerste hoofdstuk van het Communistisch Manifest (1848) tekent Friedrich Engels aan: "Unter Bourgeoisie wird die Klasse der modernen Kapitalisten verstanden, die Besitzer der gesellschaftlichen Produktionsmittel sind und Lohnarbeiter ausnutzen Unter Proletariat die Klasse der modernen Lohnarbeiter, die, da sie keine eigenen Produktionsmittel besitzen, darauf angewiesen sind, ihre Arbeitskraft zu verkaufen, um leben zu können " (57) De hele samenleving wordt door deze klassedichotomie, waaraan een economisch belangenconflict ten grondslag ligt, gekenmerkt De arbeider produceert in zijn arbeid meer waarde dan hij betaald krijgt, en de bezitter van de productiemiddelen kan zich deze surplus-productie toeëigenen als winst De hele maatschappij wordt zo opgedeeld in twee vijandelijke kampen, het gemonopoliseerde kapitaal (de beul) enerzijds, de arbeidersmassa's (de slachtoffers) anderzijds De klassenstrijd zou zo ook sociale en ideologische afmetingen krijgen, parallel aan de economische M a w.: subjectief geconditioneerd worden door het objectieve En dat bleek nu in de 19e eeuw steeds minder het geval. Marx heeft zich in zijn theorie daar op in willen stellen, maar is daar niet meer in geslaagd: midden in dit zoeken breekt zijn werk af. In zijn 'Theorien über dem Mehrwert' (1858) verwoordt hij en daarmee verwijdert hij zich van het Communistisch Manifest - het inzicht dat de middenklasse niet, zoals verwacht, vermalen wordt tussen proletariaat en bourgeoisie, maar dat zij integendeel nog in omvang zal groeien, terwijl de arbeidersklasse relatief zal inkrimpen "Dies ist in der Tat der Gang der Bourgeoisgesellschaft", moet hij nu concluderen (58) Dit overeenkomstig de waarneming die Friedrich Engels in 1858 aan Marx doorgaf, dat het engelse proletariaat hoe langer hoe burgerlijker aan het worden was, zodat Engeland naast een verburgerlijkte aristocratie en de bourgeoisie zelf, straks ook nog een verburgerlijkte arbeidersklasse zou gaan bezitten (59). Dat Marx het klasse-begrip op een nogal losse en soms weinig consequente wijze gebruikt (60), pleit in dit opzicht eerder voor dan tegen hem Blijkbaar liet hij zich meer door de empirie in de rede vallen dan vele van zijn navolgers (61) Maar hoe men het ook bekijkt, Marx klassenanalyse laat ons door haar economistisch karakter wat verweesd achter. Zij blijkt niet in staat de onderlinge verhouding van economische, sociale en ideologische factoren in kaart te brengen Blijkbaar kan ook de arbeider burgerlijk zijn, zoals de burger kan proletariseren Wij wenden ons opnieuw tot Max Weber

Want met zijn klassenanalyse komen we voor ons doel verder. Zijn begrip van klasse is principieel pluralistisch van aard en kan daardoor dichter bij de empirie functioneren. Evenals Marx situeert ook Weber klassen binnen de economische orde. " Besitz' und 'Besitzlosigkeit' sind daher die Grundkategorien aller Klassenlagen " (62) Maar hij verstaat dan onder 'klassen': "groepen die binnen een gegeven economische orde overeenkomstige levenskansen hebben

die voortvloeien uit verschillen in beschikking over goederen, of 'Leistungsqualifikationen " (63) Al denkt ook Weber in termen van productieverhoudingen, hij laat niet de meerwaardetheorie de sociologie bepalen, maar de klassen differentiëren aan de hand van de verschillende beloningen die aan een economische positie verbonden zijn Weber legt het accent op de maatschappelijke distributie-mechanismen en komt zo tot een meervoud van klassen, onderverdeeld naar de mate van negatieve of positieve bevoorrechting Het begrip 'sociale klasse' gebruikt Weber dan om een cluster van klassen aan te duiden, die door onderlinge mobiliteitsprocessen (huwelijk, sociale contacten) te onderscheiden maatschappelijke eenheden vormen. Van sociale klassen mag men verwachten dat zij een gemeenschappelijke levensstijl zullen herbergen, en een bepaald klassenbewustzijn zullen ontwikkelen. Weber onderscheidt zo een viertal sociale klassen: de arbeidersklasse, het kleinburgerdom, de bezitsloze intelligentsia en "die Klasse der Besitzenden und durch Bildung Privilegierten" (64) Het zal duidelijk worden dat wij Dietrich Bonhoeffer wat zijn afkomst betreft in deze laatste sociale klasse zullen mogen situeren

Keren we nu terug naar de vraag die we aan het begin van deze paragraaf gesteld hebben We hebben gezien dat de idee van de burgerlijke samenleving niet in staat is gebleken zich algemeen te realiseren, maar dat zij integendeel tendeert naar klassenongelijkheid. Wanneer we nu de twee hoofdkenmerken die Weber aan een sociale klasse toekent (een gelijke mate van maatschappelijke bevoorrechting en op grond hiervan een zekere gemeenschappelijkheid in levensstijl) voor ogen houden dan kunnen we die klassen burgerlijk noemen, die in hun maatschappelijke positie en in hun levensstijl min of meer de burgerlijke levensvorm, zoals wij die hier schetsen, belichamen of op zijn minst zich daarop oriënteren Aanvankelijk duidelijk te omlijnen in handwerkers, kooplieden en geleerden in de laat-middeleeuwse cultuur, verbreedt deze levensvorm zich in de loop van de geschiedenis van het moderne westen, totdat zij tenslotte oriëntatiepunt geworden lijkt van al die klassen die zich tussen boerenstand en adel enerzijds (maar ook die zijn verburgerlijkt) en loonafhankelijke arbeiders anderzijds (en ook zij zijn verburgerlijkt) bestaansgrond hebben verworven (65) Burgerlijke klassen zijn dus niet alleen de klassen die in het bezit zijn van de productiemiddelen Ook zij die, zoals de Bonhoeffers die tot het 'Bildungsbürgertum behoorden, aan dit bezit geen deel hadden maakten er deel van uit (66)

2 5 De burgerlijke levenshouding

2 5 1 Een wankel evenwicht (psychologie van de burger)

Als Norbert Elias in zijn 'Uber den Prozess der Zivilisation' de veranderingen die zich hebben voorgedaan in de gedragspatronen en de psychische structuur van de west-europese mens vanaf de middeleeuwen wil beschrijven, roept hij het beeld op van een oude landweg in een eenvoudige nog weinig gedifferentiëerde samenleving in vergelijking tot een drukke hoofdweg in een moderne grote stad In het eerste geval (laten we maar even aan de weg van Jeruzalem naar

Jericho denken) is het verkeer doorgaans gering en is het grootste gevaar dat een mens kan overkomen dat hij overvallen wordt. Elias concludeert dat het leven op de wegen van zo'n maatschappij voortdurende bereidheid vereist te vechten, en de hartstochten ter verdediging van lijf en goed te mobiliseren. Het verkeer in een moderne stad verlangt echter een heel andere vormgeving van het psychisch apparaat. Het gevaar van een overval is relatief gering, daarentegen moet de wandelaar of fietser goed uitkijken dat hij niet overreden wordt. Om dit te voorkomen wordt van hem (zoals ook van de automobilist) verwacht dat hij zich aan de verkeersregels houdt. "Eine beständige Selbsüberwachung, eine höchst differenzierte Selbstregelung des Verhaltens ist notwendig, damit der Einzelne sich durch dieses Gewühl hindurchzusteuern vermag " (67) Het grootste gevaar vormt hier iemand die zijn zelfcontrole verliest en zijn hartstochten de vrije loop laat.

Met dit beeld probeert Elias te illustreren hoe de burgerlijke mens met zijn psyche omgaat (in een voortdurende houding van zelfcontrole, op verschillende situaties berekend, verfijnde reactiepatronen ontwikkelend) en hoe deze houding samenhangt met de complexiteit van de moderne maatschappij In zijn eigen woorden: "Mit der Differenzierung des gesellschaftlichen Gewebes wird auch die soziogene, psychische Selbstkontrollapparatur differenzierter, allseitiger und stabiler." (68) Elias wijst er op dat de ontbinding van de feodale orde het einde betekent van de vaste hiërarchische sociale bindingen. De maatschappelijke mobiliteit neemt toe, en mensen van verschillende sociale herkomst komen in een nieuwe, directe verhouding tot elkaar te staan. De dwang tot zelfbeheersing neemt toe met de afhankelijkheid van het onbekende gedrag van onbekende anderen (69). De effecten van het individuele handelen moeten voortaan worden overzien en van te voren berekend, hetgeen de bereidheid vereist af te zien van directe vormen van lustbevrediging ('Triebverzicht'). De maatschappelijke standaard, waaraan de enkeling aanvankelijk eerst van buitenaf door uiterlijke dwang werd aangepast, reproduceert zich tenslotte min of meer vanzelfsprekend als zelfdwang, die ook dan actief is, wanneer het individu het bewust niet wenst (70). Het 'Uber-Ich , zoals dat door Freud als een psychische instantie in het individu van rond de eeuwwisseling werd gelocaliseerd, blijkt zo sociogeen van oorsprong te zijn (71). En, schrijft Elias, het is vooral het gezin waar deze maatschappelijk noodzakelijke zelfcontrole wordt ingeoefend (72).

De gevaren die de mens in de feodale tijd bedreigden, zijn als zodanig niet meer aanwezig Het burgerlijk leven van alledag is relatief vrij van uiterlijk geweld nu het gesprek de dwang vervangen heeft "Das Leben wird in gewissen Sinne gefahrloser, aber auch affekt- und lustloser", noteert Elias (73) Alle extreme uitingen van lust en onlust worden geweerd omdat zij de veiligheid en de stabiliteit van de burgerlijke psyche, maar ook die van de maatschappelijke orde bedreigen (74). "Die sichtige Mitte ist der sicherste Lebensweg": sinds Leonardo da Vinci's grootvader het voor het eerst uitsprak is het het parool van elke burger geworden (75). Hij is een man van het midden, en vreest de wisselvalligheden in het leven bijna even sterk als de christen de hel (76) Hij leeft niet meer, zoals de middeleeuwer, in een wereld van grote tegen-

stellingen tussen God en duivel, rijkdom en armoede, leven en dood maar behoort tot een wereld waar de extremen zich op een of andere wijze met elkaar verzoend hebben Hij wikt en weegt en ziet vooruit En daarmee onttrekt de burger zich aan de geheimzinnige macht van het onbekende en weert hij zich tegen het irrationele en onbeheersbare in het leven Hij weet zich te beperken: hij is geen avonturier Hij weet wat hij wil, en wat hij in het leven bereikt heeft, heeft *hij* bereikt (77) De extremen blijven weliswaar, maar worden eerder ontkend dan onder ogen gezien Liefde, leven, dood: in het leven van de burger - aldus Ernst Bloch - een "Katalog des Ausgelassenen" (78) Extase hartstocht, eros: zij bedreigen het wankele evenwicht als representanten van de chaos De burger beheerst óf beperkt zich (79) Hij is vrij, maar zijn vrijheid maakt hem tegelijk onzeker; hij is enkeling, maar op de bodem van zijn autonome subjectiviteit loert de eenzaamheid; hij is een redelijk denkend mens, maar kan daarmee lang niet alles vatten "Het veiligheidsideaal beheerst zijn leven", schrijft S J Popma, "Waar het bereikt is, gluurt de zelfvoldaanheid om de hoek, waar de veiligheid ontbreekt de angst " (80)

Van buiten wordt de burger bedreigd: in de oorlog van allen tegen allen die economie heet Of hij schept zich veiligheid door de bedreiging van het andere in de invloedssfeer van het eigene op te nemen: hij verslaat de concurrent; óf hij schermt zich tegen de bedreiging af door zich in de luwte van zijn innerlijkheid terug te trekken Economische expansie en sociaal isolement zijn twee vormen van burgerlijke zelfverdediging En in al zijn paradoxaliteit viel deze veiligheidsdwang bij uitstek rond de eeuwwisseling waar te nemen, toen tegenover het pluche van het burgerlijk interieur ("De veiligheid van de volle beslotenheid", schrijft Jan Romein onder een foto van zo n woonkamer (81)) het harde staal van het industrieel imperialisme hoogtij vierde

Maar ook van binnen wordt de burger bedreigd. De extremen die hij in zijn leefwereld wil uitbannen duiken in zijn psyche weer op: " der Kriegsschauplatz wird zugleich in gewissen Sinne nach innen verlegt " (82) De affecten, die de burger heeft leren beheersen enerzijds, en de verinnerlijkte maatschappelijke zelfcontrole anderzijds, Es en Uber-Ich , zij dreigen zijn moeizaam opgebouwd evenwicht tussen zich in te vermalen (83) Op twee manieren kan de burger wanneer hem de spanningen te veel worden reageren Allereerst door de innerlijke repressie krampachtig te handhaven, met als uiterste grens de neurose Want in plaats voor dat laatste terug te deinzen, omhelst hij haar heroïsch - als het niet anders kan "Und es waren die schlechtesten nicht, die zur Rettung dieser bürgerlichen Moral lieber Psychosen und Neurosen in Kauf nehmen wollten als die innere bürgerliche Ordnung anzutasten oder zu deren Einsturz beizutragen" schrijft Maurer, die burger' hier als eretitel beschouwt (84) Vervolgens: de burger kan nog een uitweg kiezen, een vluchtweg, door één van de (al dan niet geheime) ontsnappingsmogelijkheden uit de beknellende orde te benutten Zij staan hem toe het onburgerlijke te genieten, zonder het burgerlijke af te zweren (85). Maurer noemt een aantal onschuldig ogende ventielen voor een te hoge burgerlijke druk: het studentenleven, de romantische sentimentaliteit (86); maar hij zou evengoed - en wat minder

onschuldig - de prostitutie kunnen noemen, de onburgerlijke keerzijde van de preutse sexuele moraal van de burger (87). En nog gevaarlijker lijkt ons tenslotte de ontwikkeling (en de geschiedenis heeft haar bevestigd) dat de romantische sentimentaliteit, die in het lied bezingt wat haar in het burgerlijk veilige midden is ontzegd - de 'oorlog' en de 'verte' - , met de droom geen genoegen meer wil nemen, maar werkelijkheid wil worden. Aan het einde van het burgerlijk tijdvak begint de eerste wereldoorlog.

2.5.2. '... Ik, temidden van mijn wereld ...' (filosofie van de burger)

Ook al is niet elke burger een filosoof, hij denkt wel. En voorzover de filosofie "ihre Zeit in Gedanken erfasst" (Hegel), kan zij ook burgerlijk denken. We proberen wat lijnen van deze (wat Groethuysen noemt) "nach einheitlichen Grundmotiven bestimmte Weltauffassung" die de burger in zich draagt, uit te tekenen (88).

Allereerst: *de burger is een zelfstandig man.* Dat de mens van huis uit een niet-autonoom wezen is laat zich gemakkelijk vaststellen als we zien hoe hij ter wereld komt: als kind. Maar als de burger zich al herinnert dat hij dat ooit geweest is: hij is het nu niet meer en wil dat ook niet zijn. 'Autonomie' is een sleutelwoord in zijn levensbeschouwing. Economisch onafhankelijk, en als dat niet lukt, minstens baas in eigen huis. Zo wil hij niet alleen leven, maar ook denken: onafhankelijk van welke autoriteit dan ook. En als hij nog gelooft, dan is dat geloof er terwille van hem. De wereld is een cirkel met de burger als middelpunt. "... ich gönne einem jeden seine lange oder kurze Ahnenreihe, weil ich sie gar nicht brauchen kann, da ich viel mehr trachte mit mir selbst mein eigener Ahnherr zu werden", schrijft W.H. Riehl met - zoals hijzelf zegt - "echten Bürgerstolz" (89). Al doet de burger misschien aan traditie, ook zij is er terwille van hem. Want de burger schept zijn eigen wereld. Hij moet er immers voor werken? De rust van een gezeten burger is dan ook bedrieglijk. Op zijn positie kan hij pas trots zijn als hij haar 'verdiend' heeft. De burgerlijke autonomie lijkt op een zwemmer die - schijnbaar met gemak en ontspannen - onder water alle kracht moet bijzetten om zijn hoofd boven water te houden. 'Ik werk, dus ik besta' zo luidt de antropologie van de burger. Arbeid en identiteit horen er onlosmakelijk bijeen. Elke burger schept zijn eigen schepping en is zijn eigen aanvang. Soms blijft hij daar bescheiden bij, meestal niet. Dan wordt hij slachtoffer van de 'libido dominandi' die hijzelf - man van het midden - zo had verfoeid bij de rijke feodale adel (90). Dan stelt de autonomie van de één grenzen aan die van een ander. Dan ontstaat er de 'Herrschaftsanthropologie' die J.B. Metz zo kenmerkend acht voor de Nieuwe Tijd: "Er ist, indem er unterwirft." (91) Subjectiviteit streeft dan naar souvereiniteit, de burger toont zijn nachtzijde.

Autonomie rust in individuele vrijheid. *De burger is een vrij man.* Wat verstaat hij daaronder? "Freiheit und damit Menschlichkeit heisst nur dann in Beziehungen zu andere Personen zu treten, wenn man es will." - tot deze omschrijving komt C.B. McPherson (92). De vrije markt, de vrije politieke keuze, de vrije huwelijkskeuze - het burgerlijk vrijheidsbegrip regelt de onderlinge menselijke be-

trekkingen door ze *niet* te regelen; door de grenzen aan te geven waarbinnen de autonome burger zich kan ontplooien, zonder daarbij de ontplooiing van een ander in de weg te staan Voorwaarde is dan - om een beeld van G H ter Schegget over te nemen - dat de touwen waar de grazende geiten aan vastzitten zo dienen te worden vastgepriemd, dat de grenscirkels elkaar niet overlappen Maar wat als de lengte van de touwen verschilt (93)? Dat is een zaak van individuele inspanning, vindt de burger Zijn vrijheid is de vrijheid van de één om onder de brug, en de vrijheid van de ander om in een villa te slapen (Anatole France) Hij heeft hierbij niet voorzien dat de vrijheid van de één wel eens ten koste zou kunnen gaan van die van de ander, ja zelfs diens onvrijheid (we denken hier aan hele werelddelen) nodig heeft om zijn eigen vrijheid te kunnen handhaven Hier stuiten we op de grenzen van het burgerlijk vrijheids-begrip, dat uitsluitend de grenzen van de individuele vrijheid wil omschrijven De broederschap van de revolutie wordt in de weg gestaan omdat haar vrijheid en 'gelijkheid' elkaar niet verdragen (94)

De burger is een redelijk denkend mens Hij verwacht van de wereld dezelfde inzichtelijkheid als die waarmee hij zijn eigen denken en handelen wil reguleren Zekerheid - hij heeft haar nodig om niet in zijn vrijheid ten onder te gaan Wat voor zijn economie geldt, geldt ook voor zijn filosofie: hij moet de gevolgen van zijn handelen overzien Het enige hulpmiddel dat hij voor de opbouw van zijn overzichtelijk wereldbeeld tot zijn beschikking heeft, is zijn denken, de enige toets zijn ervaring Zo probeert de burger als rationalist en empirist het onbekende bekend en het onbeheersbare beheersbaar te maken Kennis is macht, het parool van Francis Bacon is het zijne Maar niet de obsessie van de macht, maar het gevoel van bedreiging is het, wat aan zijn kennisdrang ten grondslag ligt Wetenschap is een vrucht van burgerlijke voorzichtigheid, meer dan van machtswellust De vijandschap ten opzichte van de natuur komt voort uit onzekerheid, de agressie uit argwaan tegenover een ons ten diepst verrassend-vreemde werkelijkheid (95) Want zoals de burger zichzelf genoeg is, zo is zijn wereldbeeld dat ook Oók dit legitimeert zichzelf, fundeert zichzelf (96) Dat wil nog niet zeggen dat alle open plekken er uit verdwenen zijn De dood bijvoorbeeld blijft ook voor de burger een donker gat Maar hij komt er mee klaar, niet door er een oplossing voor gevonden te hebben maar door er geen probleem in te zien "Das Leben genügt sich selbst", zegt de burger (97) Hij kan ook best zonder zekerheid in de laatste vragen leven, als hij zich maar mag warmen aan zijn eigen vuur

Tenslotte: *de burger is een zedelijk denkend mens* Hij is spaarzaam, vlijtig, nuchter, welgevoeglijk, stipt, ordelievend, zindelijk, ingetogen, gedisciplineerd en betrouwbaar Men zou van deze deugden kunnen zeggen dat het slechts deugdelijkheden zijn die zijn economie hem voorschrijft (98) - maar zijn ze daarom van minder zedelijk gewicht (99)? Ook al ontleent de burger haar aan zichzelf en is zij zichzelf genoeg: hij héέft moraal (100) Is hij nu ethisch gesproken een egoïst? Uit op winst, ook in de zede? Dat stond vast voor de Rooms-Katholieke kerk, toen zij geconfronteerd werd met de emancipatie van de franse burgerij De burger gold voor haar als een hebzuchtig individu, die alleen

aan zijn eigen belang denkt, alle normen daaraan onderwerpt en het genot van het ogenblik verkiest boven de eeuwigheid (101). Groethuysen neemt het dan terecht voor de burger op. Want diens arbeid, zo schrijft hij, dient niet in eerste instantie hemzelf, maar de zijnen. Hij werkt niet voor zijn actuele genot, maar voor hun toekomst. En als hij de eerzucht en de ambitie kent, dan is het om het bestaan van de zijnen over de grenzen van zijn eigen dood heen veilig te stellen. De burger - hij is gezinshoofd - is een verantwoordelijk en plichtsbewust man, en hij houdt aan zijn vergaarde bezit geen slecht geweten over: het is de opgehoopte toekomst voor zijn kinderen. De opgeheven vinger van de kerk kreeg op deze burger geen vat: hij deed wat goed was in zijn ogen (102). Al is hij bedacht op zijn voordeel, hij is dat voor anderen. Als utilist is hij altuïst. Zijn berekend egoïsme is zelfopoffering. En dat niet alleen in de economie. Want terwijl daar de ethiek aan de grenzen van het gezin zou kunnen ophouden, trekt de politiek - uit op het algemene belang - de grenzen van de moraal wijder. Daar is de burger, terwille van zijn eigen concrete en bijzondere vrijheid, uit op de algemene handhaving van formele regels. De burger abstraheert er (zoals hij dat ook in de wetenschap doet): de ander is er niet in de eerste plaats heer of onderdaan, vriend of vreemdeling, christen of heiden, maar: mens (103). En of de burger daar nu aan toevoegt: 'van nature', of: 'voor God' doet er weinig toe. Hoe een ieder dit mens-zijn in wil richten en verstaan is zijn zaak, als hij er maar ruimte voor krijgt; over de inhoud van de sociaal-politieke moraal laat de burger zich niet uit, tenzij en voorzover de algemene orde zelf in het geding is. Hoe formeel deze ethiek ook uit mag vallen, zij is er niet minder ethiek om, en dat wereldwijd, waar men maar 'mens' kan zeggen.

De plichtsethiek van Immanuel Kant laat zich bij uitstek als vrucht van de burgerlijke levenshouding lezen (104). De algemene zedenwet wordt bij hem zozeer inhoud van het persoonlijk geweten, dat slechts dat handelen noodzakelijk en algemeen geldig is waarvan men tegelijk zou kunnen willen verlangen dat het een algemene wet zou worden (105). Maar is zijn ethiek werkelijk zo formeel als zij oogt? De kern van de burgerlijke humaniteitscultuur, gekoesterd in de kwetsbare sfeer van gezin en 'cultuur', ligt ten grondslag aan, en wordt geponeerd als a priori van de categorische imperatief: "Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftiges Wesen, *existiert* als Zweck an sich selbst, *nicht bloss als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden." (106) Hier loopt formele, algemene redelijkheid over in inhoudelijke, bijzondere zedelijkheid. Of hinkt hier, in dit "nicht bloss" - "zugleich" toch weer een burger op twee gedachten?

Hoe het ook zij, de burgerlijke cultuur heeft in elk geval meer dan alleen maar economisch 'deugdelijkheden' (Strasser) aan de moraal toegevoegd. Daar waar de mens "an sich selbst einen absoluten Wert hat" (zo Kant (107)) gedijen ook andere waarden die met evenveel recht 'burgerlijk' mogen heten: nuance, schroom, pieteit, respect, ingetogenheid, kuisheid, edelmoedigheid - om er

met C Rijnsdorp maar een paar te noemen (108) Waarden die hun oorspronkelijke voedingsbodem in het burgerlijk gezin hebben, waar de onderlinge betrekkingen niet direct door maatschappelijke machtsverhoudingen worden bepaald, waar men niet slechts functie maar doel kan zijn "Die Entfaltung und das Glück des anderen wird in dieser Einheit gewollt ( ) Die bürgerliche Familie führt insofern nicht nur zur bürgerlichen Autorität, sondern *zur Ahnung eines besseren menschlichen Zustandes* (curs fdl) " (109) De ethiek van Kant - waarvan volgens Walter Benjamin geldt: "wo von Humanität die Rede ist, da soll die Enge der Bürgerstube nicht vergessen werden, in die die Aufklärung ihren Schein warf " (110) - is niet aan de grenzen van het gezin blijven staan Al kwam zij in de economie nauwelijks aan bod, en in de politiek weinig, zij is toch volkenrechtelijk vastgelegd: in de mensenrechten wereldwijd (111) Dat ze met voeten getreden worden komt niet op rekening van henzelf en hun oorsprong

2 5 3 God, voor het niet-zeker-weten (theologie van de burger)

Niet alleen in een schets van de burgerlijke levenshouding, ook in het leven van de burger zelf komt de godsdienst achteraan Het liefst zou hij helemaal zonder willen, het leven in eigen hand willen houden Want wat hij heeft en is, heeft hij immers aan zichzelf te danken? En dat wat zich aan gene zijde van zijn bestaan afspeelt verschijnt voor hetzelfde forum als de economie en filosofie: dat van zijn eigen rede "Das Leben stellt einen in sich geschlossenen Zusammenhang dar, ohne das es eigentlich noch Erklärungen bedürfte die über seine eigenen klar erkannten Grundbedingungen hinausführten " (112) De burger lijkt daarmee op de groninger boer na zijn schepping, die tegen God zegt: Ga van mijn land af! Hij maakt God zowel dak- als werkeloos Voor de middeleeuwer nog tastbaar aanwezig in de dingen zelf, verschuift Hij in het leven van de burger naar de achtergrond Van een onmiddellijk gegeven subject wordt Hij voorwerp van denken; in plaats van het symbool treedt het woord; in plaats van de rite de reflectie; in plaats van de kerkleer de geloofsuitspraak (113) De burger rationaliseert ook zijn religie

Maar er zijn grenzen aan de autonomie Al is het midden het domein van de burger, het begin en het einde vallen buiten zijn greep De weerloosheid ligt voortdurend op de loer En zo kan de burger de religie soms best gebruiken, als hij beveiliging zoekt tegen de overmacht van wat buiten hem om gaat, maar hem tot in zijn binnenste raakt (114) Maar in de burgerlijke geloofsleer blijven dan de omtrekken vaag en de grenzen vloeiend: het te felle licht van de ratio ontmaskert ook het eigen onvermogen

De burgerlijke dogmatiek bevat om te beginnen het leerstuk van het hiernamaals als eeuwige garantie van de eigen individuele subjectiviteit Al wil de burger tijdens zijn leven zelf vader zijn, na zijn einde wordt hij weer kind in het Vaderhuis met vele woningen En is God, als de burger in zijn vaderschap te kort schiet, niet zelf ook de garantie van zijn moraal dat het slechte gestraft en het goede beloond moet worden? Het hiernamaals van de burger bevat

een hemel en een hel. Vervolgens: hij gelooft ook het leerstuk van de schepping. Al is dan de burger zijn eigen aanvang, door te zeggen dat God die zelf heeft gewild, kan hij haar dubbelop rechtvaardigen. Vooral toen de burger nog niet helemaal zeker van zichzelf was, en nog wat ontheemd temidden van de feodale wereld stond, kon hij dit steuntje in de rug van gene zijde best gebruiken. Zijn Schepper was tegelijk zijn Verkiezer. Totdat God overbodig was geworden en de vreemdeling en bijwoner van het begin de gezeten burger is geworden, die het geloof tot de illusie van zijn kinderjaren verklaart (115).. Maar tot zolang heeft hij God niet enkel graag voor en achter zich, maar ook om zich heen. Volgens K.H. Miskotte stuiten we hier op het eigenlijke, ja het enige dogma van de burgerlijke christen: dat van de Voorzienigheid (116). De burger behoeft een garant voor zijn orde en een troost voor het onberekenbare lot - hij vindt beide wanneer hij zegt dat alles uit Gods hand komt. En als de burgerlijke geloofsleer er een zondeleer op na houdt, dan zal zij er wat bleek en bloedeloos uit zien. Want al te schrille contrasten zullen er niet in voor komen; een man van het midden reageert nog maar koeltjes op de grote tegenstellingen van de christelijke traditie (117). Hij is geen engel, maar ook geen beest, zijn wereld is hemel noch hel, maar een beetje van allebei.

De burger individualiseert de religie. Hij is de moederschoot der kerk ontgroeid en staat alleen en onbeschut in zijn geloof. "... das Gefühl einer unerhörten inneren *Vereinsamung des einzelnen Individuums*" (Max Weber) (118) overvalt hem ook religieus. Hij staat alleen tegenover de anderen, maar ook alleen tegenover God. En niemand kan hem helpen: de prediker niet - want hij zal zijn heil zelf moeten verwerven; het sacrament niet - want in zijn onttoverde wereld is geen plaats meer voor magische bemiddeling; de kerk niet - want al kunnen religieuze uitingen gedeeld worden (Schleiermacher), religieuze oorsprongen nooit. De parochiale symbiose, waarin heel het civiele leven tijdens het 'corpus christianum' religieus werd omarmd, is voor hem uiteengevallen. De enige plek waar de verbinding tussen christelijk geloof en dagelijks leven telkens opnieuw gelegd zal kunnen worden, is onder de preekstoel: in de innerlijkheid, onder het beslag van het Woord (119). De ecclesiologie is geen ontwikkeld leerstuk in de burgerlijke dogmatiek, de leer van het Woord Gods wel.

En de christologie? Als zij maar niet teveel op de leest van een twee-naturenleer is geschoeid. Want dat God concreet en eenmalig in de geschiedenis ingrijpt en mens wordt staat de burger, met zijn redelijk en eigenwettelijk begrip van de geschiedenis, tegen. En dat dat omwille van de zonde zou zijn gebeurd, kan de in grijze tinten denkende mens zich helemaal niet voorstellen. Aan lijden en kruis denkt de burger in zijn 'levenspositivisme' (120) liever niet al teveel. Neen, hij spreekt wel graag over Jezus, maar dan over Hem als vreedzaam mens - zoals de burger dat zelf ook is: een autonoom individu, dat zich op voorbeeldige en volmaakte wijze door het leven sloeg. Zo zou de burger zelf ook graag willen zijn. En als hem dat dan niet lukt, kan hij deze Jezus in elk geval nog als opvoedingsideaal aan zijn kinderen ten voorbeeld stellen.

Zoals het christelijk geloof in de burgerlijke levensbeschou-

wing een naar achteren geschoven element is, zo is op haar beurt de eschatologie het sluitstuk in de burgerlijke geloofsleer De burger heeft maar één angst: dat er waarachtig eens iets gebeuren zou en dat deze wereld met al haar ordinantiën zou worden opgeblazen (121) Maar hoe verder de toekomst weg ligt, des te minder greep is er op te krijgen En al beperkt zich de burger liever tot wat voor handen en voor ogen is, zijn blik wil toch verder reiken dan de grenzen van zijn eigen bestaan. Liever dan als Rechter ziet hij God daarom als Voleinder, liever aan het einde van zijn leven dan er midden in. God zelf heeft de fundamenten van zijn bestaan gelegd en mag er dan ook de laatste hand aan leggen, maar het huis zelf wordt steen voor steen door de burger zelf gebouwd " in plaats van het Koninkrijk Gods komt in de prediking de stichting der enkele ziel, in plaats van de toekomst des Heren de veilige rust van het heden, in plaats van de opstanding het rustige sterfbed " (122)

De burger is dus niet bij voorbaat al de atheïst (123) Hij weet soms diep vroom te zijn Maar als hij nog aan God' doet, dan is zijn God een God-voor-het-niet-zeker-weten. Hij wordt getolereerd, voorzover hij de burger niet voor de voeten loopt Hij wordt te hulp geroepen, wanneer de burger de weg niet meer weet Secularisatie is emancipatie van de burger. Maar als de burger aan het eind van zijn latijn is, zingt hij nog graag dat van de kerk

2 6. Het burgerlijk tijdvak en de crisis van de burgerlijke cultuur

Het tijdvak 1890-1914, aldus P J. Bouman, "vormde een hoogtepunt van de burgerlijke cultuur" (124) Dat kunnen we ons voorstellen Industriële revolutie, economische expansie, parlementaire politiek, een zelfbewuste kunst en cultuur: in elke levenssfeer heersten de burgerlijke klassen En midden in de 19e eeuw schreef W H Riehl al: "Unsere ganze Zeit trägt einen bürgerlichen Charakter " (125) Door machtsuitoefening, dat geeft hij er eerlijk bij toe Want - en hier beginnen we al te aarzelen als we spreken over het burgerlijk tijdvak' - wanneer het getal de doorslag zou hebben gegeven, dan zou de tweede helft van de 19e eeuw het 'arbeiderstijdvak hebben moeten heten (126) Bovendien waren ook de boeren de burgers getalsmatig verre de baas (127) De burgerij was een minderheid - maar domineerde daar waar het gelaat van de cultuur wordt bepaald: in de economie, de politiek, de ideologie De burgerlijke wereld was *de* wereld Zij heette dan ook zo: le monde', the society , 'die Gesellschaft (128)

De aarzelingen over het burgerlijk karakter van dit tijdvak nemen toe wanneer we proberen de idee van de burgerlijke samenleving, zoals wij die hebben geschetst, in de werkelijkheid van de 19e eeuw terug te vinden Al duiden de tijdgenoten de dynamiek van de 19e eeuwse handel en industrie, het tempo van de stad, als specifiek burgerlijk aan en terecht - gaan juist deze niet op kosten van de burgerlijke idealen die in de eeuw ervoor nog gekoesterd werden? De autonomie, de vrijheid, het redelijk en zedelijk optimisme van de 18e eeuwer: we vinden ze in de geest van de burger van de daaropvolgende eeuw nauwelijks nog terug De burger is van utopist realist geworden "Het sociale ideaal van de bourgeoi-

sie", aldus Jan Romein over de laat 19e eeuwse burgerij "het bestond niet" (129) Het sociale karakter van de 19e eeuw laat zich met Erich Fromm daarentegen als wedijverig, oppottend, autoritair, agressief individualistisch beschrijven (130) Toont nu pas de burger zijn ware gezicht (131)? Of is hij intussen zo onherkenbaar veranderd dat hij zichzelf niet meer is?

Voor beide conclusies valt wat te zeggen De economie de techniek, de wetenschap - het zijn bij uitstek de terreinen waarop de burger zich thuisvoelt En juist daar vinden de ingrijpende verschuivingen van de 19e eeuw hun oorsprong De industriële revolutie is een burgerlijke revolutie, ongetwijfeld. Maar - zoals de meeste revoluties - één die haar eigen kinderen verslindt "Het is alsof tussen 1850 en 1915 ieder mens vijfhonderd slaven onder zijn bevelen gekregen heeft", schrijft Romein, om er de toegenomen technische capaciteit mee aan te geven (132) Maar kreeg ieder er niet evenveel heren bij? De burger heeft de stijgbeugels opgehouden voor het kapitaal en de techniek, maar werd tenslotte door de bourgeois overreden Dat constateert Maurer met nauwelijks verholen woede en spijt maar, zo kunnen we vragen: de burger was toch van meet af aan 'bourgeois' geweest (133)? Maar wat een verschil!, zou Maurer op zijn beurt weer kunnen antwoorden Wat heeft de kleinwarenproducent nog gemeen met de groot-industrieel? Familiekapitaal met monopoliekapitaal? Privé-onderneming met staatsinterventionisme? De burger nieuwe stijl is een ver familielid van de burger oude stijl, maar zij herkennen elkaar niet al hebben ze dezelfde afkomst (134)
De burger was weliswaar altijd bourgeois', maar wilde ook meer zijn: homme' bijvoorbeeld, en dat tegelijkertijd. 'Mijn zoon, doe met plezier je zaken overdag, maar doe alleen zulke zaken waarbij je 's nachts rustig slapen kunt - deze spreuk sierde de kantoren van de firma Buddenbrooks in Thomas Mann's gelijknamige roman Maar de burger kreeg in de 19e eeuw slapeloze nachten: of omdat hij failliet ging, óf omdat zijn geweten sprak De eeuw van het liberalisme en imperialisme is niet tegelijk die van het humanisme Verzakelijking, concurrentiedwang, specialisatie en loonafhankelijkheid stonden haaks op persoonlijkheidscultuur Maat aller dingen', dat was de mens volgens Sombart voor de burger oude stijl geweest (maar kleurde hier ook het heimwee niet het verleden te rozig?) (135) De 19e eeuw maakt hem tot speelbal van anonieme machten, factor in de winstcalculatie.

En wat liet zij over van de idee van de 'citoyen': mondig staatsburgerschap, verantwoordelijkheid voor en medebeslissingsrecht in de publieke zaak? De raadsheer, de patriciër, de regent - zij waren verleden tijd geworden nu de politiek beheerst werd door het 'Fachmenschentum' (Max Weber) De staat had zich in de idee van de burgerlijke samenleving te beperken tot een minimale regulering aan de grenzen van de burgerlijke privé-sfeer; maar regeren was dagtaak geworden, nu staat en maatschappij in een wederzijdse osmose elkaar steeds meer doordrongen (136) Naar binnen toe moest de staat steeds meer bevoegdheden aan zich trekken om de sociale stabiliteit te kunnen garanderen, en naar buiten toe evenzo om economische invloedssferen (grondstoffenleveranciers en afzetgebieden) uit te breiden en de hieruit ontstane internationale conflicten te

te beslechten (137) Het nationalisme dat oorspronkelijk ten dienste had gestaan van de burgerlijke emancipatie door de machtsaanspraken van de adel te betwisten, groeide uit tot een macht op zichzelf, die met behulp van de burgerlijke techniek haar steeds scherper wordende tanden kon laten zien Tot men elkaar in 1914 op gruwelijke wijze beet

De autonome, vrije, individuele burger was van idee tot hersenschim gereduceerd Autoriteit, dwang, massa - dat zijn eerder de kernwoorden van de 19e eeuw In het tijdvak waarin urbanisering, technificering, burocratisering en uniformisering de menselijke betrekkingen gaan bepalen betekent individualiteit nog slechts eenzaamheid. "De machine heeft alle horizontale en verticale maatschappelijke en familiale bindingen stukgedreund", schrijft Romein in het essay dat de titel De vereenzaming van de mens meekreeg (138) Een sociale koude slaat neer, en wat het ik betreft: dat is "een bijna aandoenlijk, ja zorgwekkend geval" geworden (Thomas Mann) (139) Het gezin, plek waar de autonome subjectiviteit zich moest ontwikkelen, oefenplaats van menselijkheid, schrompelt ineen tot vluchtplaats waar men de buiten opgelopen wonden likt En de proletariër mag nog blij zijn als hij er een gezin op na kan houden (140)! De privé-sfeer verengt zich tot de omtrek van de huiskamer, nu men ook in zijn arbeid meestal geen eigen baas meer is Maar is de burger thuis dan nog veilig? De kringloop van productie en consumptie grijpt steeds dieper in de persoonlijke levenssfeer in en houdt geen halt meer voor de voordeur *Het lukt de burger steeds minder zich als man uit één stuk te betonen*; is hij zakelijk of sentimenteel, man van staal of van het zachte pluche (141)? Wat hij in de ethiek of buitenshuis niet meer klaar kan krijgen, probeert hij op zijn minst nog in de esthetiek van zijn pronkerige huiskamer overeind te houden: de schijn van zijn menselijkheid De 19e eeuw lijkt op de vlucht van het één naar het ander: van werkelijkheidszin naar dromerij, van realisme naar pessimisme, en omgekeerd Net als bij Thomas Buddenbrook bepaalde Adam Smith de zaken, maar las men thuis liever Schopenhauer. Waar kan de burger nog ik zeggen? *Hij leidt een leven in meervoud en valt in stukken uiteen* (142) De 'belle époque' heet ook fin de siècle (143) De burger verloor de grond onder zijn voeten En in het inferno van de eerste wereldoorlog verbrandt hij zijn gezicht

2 7 Het duitse Bildungsbürgertum

Duitsland is het land van boeren en adel, soldaten en beambten - is het ook het land van de burgerij? De duitse burgers zijn "die Zuspätgekommenen", zegt Nietzsche en dat heeft catastrofale gevolgen gehad, voegen anderen er aan toe (144) Het begon veelbelovend in de late middeleeuwen: in de zgn vrije rijkssteden' (waarvan ook Schwäbisch Hall domicilie van de familie Bonhoeffer er één was) ontwikkelde zich een zelfbewuste en trotse traditie van stedelijke cultuur Maar de bloei was meestal van korte duur Handelswegen werden verlegd, en - wat veel dieper ingreep - de 30-jarige oorlog (1618-1648) zorgde voor grote verwoestingen en talloze slachtoffers (de bevolking van Duitsland werd van 20 tot 4 miljoen teruggebracht) die de economische machtsposities en het zelfbewustzijn

van de duitse burgerij volledig knakten. "... und die arme und armselige Zeit nach demselben schuf aus dem stolzen mittelalterlichen Handwerker und Kaufmann - den demütigen deutschen Philister" (145). De politieke emancipatie van de duitste burgerij was in de kiem gesmoord. Duitsland vormde sinds die tijd een bonte lappendeken van kleine onafhankelijke staatjes waarin de adel gemakkelijk zijn machtspositie in handen kon houden. Dat wat het absolutisme in andere landen klaarspeelde - de vorming van een nationale staat - bleef voor Duitsland een hersenschim. Elke grens was een handelsbarrière, elke groothertog een heerser, elk staatje een burocratie en een duur leger te veel. De burger kon plichtsvol beambte, gezagsgetrouw militair, hoogstens bescheiden handwerksman, maar nauwelijks ondernemend kapitalist of ambitieus politicus worden. Zo is het niet toevallig dat de duitser Kant een plichtsethiek en de engelsman Locke het utilisme verdedigde, en dat de fransman Rousseau een verdragstheorie en de duitser Hegel een autoritaire staatsleer ontwierp.

Zoals het - wat de godsdienst betreft - evenmin toeval is dat Calvijn het religieuze gelaat (dat niet alleen: ook het economische (Max Weber)!) van Engeland en Nederland heeft bepaald en Luther dat van Duitsland. Hier treft men een traditionalistisch zich schikken in de gegeven ordeningen tegenover een rusteloze activiteit daar; een staatskerk en een twee-rijkenleer tegenover vrije kerken en de theocratie of een theocratisch aangewende twee-rijkenleer elders; religieuze verinnerlijking tegenover heiliging van het publieke leven. Hoewel men veel te veel zegt wanneer men het lutheranisme verantwoordelijk wil achten voor de relatieve achterstand in de burgerlijke emancipatie, zal men moeilijk de stelling van Georg Lukács geheel kunnen ontkennen, dat het lutherdom "die Unterwerfung unter das Kleinstaatsabsolutismus religiös verklärte und einen geistigen Hintergrund, eine moralische Unterlage für die wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rückständigkeit Deutschlands abgab" (146).

Intussen versnelde in het overige Europa de burgerij haar pas. Via een tussenperiode, waarbij de absolute vorsten nog de steun van de burgerij ontvingen in hun gezamenlijke strijd tegen de overige adel, bereikte haar emancipatie een hoogtepunt toen de burgerlijke klassen naast de economische ook de ideologische en politieke machtsposities ingenomen hadden. De 18e eeuw is de eeuw van de Verlichting en de franse revolutie. Ging dit alles nu aan de duitse burger voorbij? De politieke en economische revolutie kon hij voorlopig wel vergeten, maar in die van het denken kon hij volop meedoen - en hij deed dat dan ook: de 18e eeuw is ook de eeuw van Schelling en Schiller, Kant en Goethe. Mag de revolutie in de politiek een franse aangelegenheid zijn geweest en die in de economie een engelse; die in de filosofie en de literatuur is een duitse zaak geworden, die - zo vindt de duitse denker zelf - in kracht niet onderdoet voor die andere twee. Integendeel, zegt Heinrich Heine, zij gaat hen nog te boven. De "zerstörenden, weltzermalmenden Gedanken" van Kant overtreffen de terreur van Robespierre verre. En lach niet, houdt Heine de fransen voor, dit is nog maar een voorproefje: "Der Gedanke geht der Tat voraus, wie der Blitz dem Donner." (147) Maar Heine's hoop op de burgerlijke revolutie in

Duitsland bleef ongegrond De denker Marx zag hier scherper dan de dichter Met Heine kan ook hij zeggen:"Die Deutschen haben in der Politik *gedacht*, was die andern Völkern *getan* haben Deutschland ist ihr *theoretisches Gewissen* " Maar realistischer dan deze acht hij Duitsland s politieke situatie in vergelijking tot die van het overige Europa een anachronisme, dat door de progressief burgerlijke duitse filosofie alleen maar versluierd wordt "Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historische Zeitgenossen zu sein. Die deutsche Philosophie ist die *ideale Verlänge rung* der deutschen Geschichte." (148) Ook de duitse burger was blijkbaar bij de tijd, maar alleen in zijn denken. Zozeer dat Elias de denkers en dichters van de tweede helft van de 18e eeuw een burgerlijke voorhoede kan noemen, en dat is zelfs nog meer (149)

Omdat de duitse burger niet over de ruimte voor een zelfstandige economische en politieke ontplooiing kon beschikken, zocht en vond hij die in het denken en schrijven. In een kleine sociale laag, die voor het gewone volk een elite vormde, maar waarvoor de aristocratie haar neus ophaalde (zij rook burgerlijk'), ontstond een geheel eigen vorm van sociaal en cultureel bewustzijn Een burgerlijke intelligentsia zonder burgerlijk achterland: "Die schreibende, deutsche Intelligenz schwebt also etwas in der Luft Der Geist und das Buch sind ihre Zuflucht und ihre Domäne, Leistung in Wissenschaft und Kunst ihre Stolz " (150) Al dacht men meer dan men handelde, men presteerde, men kon zich burger voelen Tegenover de oppervlakkigheid van het adellijk ceremoniëel stelde men de verinnerlijking, de diepte van het gevoel, de concentratie in een boek, de 'Bildung van de individuele persoonlijkheid (151)

Maar al had de duitse burger geen deel aan de macht, haar geur kon hij van dichtbij opsnuiven. Hij was denker, maar verdiende zijn brood (al was het niet veel) als beambte. Zo kon hij zich ontplooien in een sfeer van "machtgeschützten Innerlichkeit" (Thomas Mann) (152), als burocratische elite een zuiver burgerlijke traditie ontwikkelen aan de boezem van de aristocratie En hij deed zijn werk nauwgezet: gehoorzaam aan zijn heer, verantwoordelijk tegenover het volk, maar dit alles - zoals Goethe aan het hof van Weimar - om zich daarnaast aan zijn persoonlijke ontplooiing te kunnen wijden Het duitse 'Bildungsbürgertum : een maatschappelijk Neben-Oben (153). Een elite, maar niet heus

> In zijn studie Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips' beschrijft *Hans Weil* zowel historisch als sociologisch de ontwikkeling van de 'Bildungs -idee Hij omschrijft haar als het "Streben nach dem schönen und harmonischen Bilde, nach dem in Schönheit und Harmonie volkommenen Menschenbilde", en ziet het in Duitsland vanaf het einde van de 17e eeuw tot ontwikkeling komen met name via J G Herder en W von Humboldt, door wie het zelfs als cultuurpolitiek ideaal ingang heeft gevonden aan de duitse universiteiten (154)
>
> Als één van de geestelijke determinanten noemt Weil het protestantisme, en in het bijzonder het piëtisme De uit het piëtisme afkomstige predikant Herder beriep zich op Gen 1, 27 (En God schiep de mens naar zijn Beeld') en voorzag het duits-burgerlijke zo van een christelijk fundament Twee accenten onderscheidt Weil in het ene Bildungs'-principe In de

eerste plaats: "Die Bildung als zum Bilde machen", en vervolgens: "die Bildung als Ausbildung vorgegebener Anlagen". Zij sluiten elkaar niet uit, maar laten zich beide terugvinden in de analogie die bij uitstek het beeld van de 'Bildung' is geworden: die van een groeiende en bloeiende plant (155). Tegenover het alles ontledende en vertredende rationalisme stelt de 'Bildung' - vanaf de 18e eeuwse romantiek tot en met de 20e eeuwse levensfilosofie - de organische samenhang, de procesmatige ontwikkeling, de harmonische eenheid der dingen aan het individu ten voorbeeld. En wat spreekt er dan meer tot de verbeelding dan de bloei van een bloem? "Der Duft, der Glanz, der Farbenreichtum, die Abgestimmtheit der Blüte läutert die Sinne des Menschen, zeigt die äusserste sinnliche Fülle in einer geradezu als Offenbarung erscheinenden *Einheit*, in einer Einheit, über die rational nichts ausgesagt werden kann." (156) Het beeld van de bloei drukt enerzijds het natuurlijke, zichzelf ontwikkelende uit, maar vraagt anderzijds ook om de zorg en vormgeving van buitenaf. De tuinman en de te kweken plant, de beeldhouwer en het te scheppen beeld, vinden we zo in de 'Bildung' bijeen.

'Bildung' is gericht op het individu. "Der Gebildete hat direkt nur die eine, gleichsam künstlerische Leistung zu erstreben, nämlich das 'Werde, was du bist', die *Objektivation seiner selbst als figur*, als geformter Individualität, als harmonischer Mikrokosmos." (157) Daar is een enkeling druk genoeg mee. Maar als hij zich ook nog over een maatschappelijk ideaal wil uitlaten (en dat deed von Humboldt) dan bestaat dat - hoe burgerlijk - hierin, dat aan het individu de garanties moeten worden verleend zich ongestoord te kunnen ontplooien. "Kleinräumigkeit" - zo luidde het politieke en maatschappelijke paradigma van de 'Gebildete'. De staat was er ten dienste van de huiskamer (158).

Zoals gezegd: 'Bildung' gaat niet vanzelf. Daar is hulp bij nodig, en die wordt geleverd door 'voor-beelden'. "Das Nennen oder Erwähnen oder die bildhafte Darstellung eines grossen und bedeutenden Menschen soll im Hörer oder Leser das Gefühl für Grösse, Kraft und Schönheit überhaupt wecken und stärken, die Bildung des Menschen soll sich den Vorbildern angleichen." (159) Zo kan opeens Jezus in gezelschap van Goethe terecht komen.

"Die Gebildeten als Elite" - zo noemt Weil het sociologische deel van zijn studie. Al werd men ook nauwelijks als elite beschouwd, men geloofde dat men het was. De 'Gebildeten' als groep achtten zich aan de machtsverhoudingen van de politiek-maatschappelijke rangorde ontheven en opgenomen in een andere, met deze concurrerende, geestelijk-sociale orde. De feitelijke maatschappelijke positie was veelal anders. Maar presenteert zich 'Geist' niet onzichtbaar? Vormt zij zich niet eerst wanneer zij zich onderscheidt van het algemene? Weil spreekt weliswaar behoedzaam, maar desondanks beslist over de 'Bildungs'-elite als geseculariseerde secte. Al deed men het nooit dogmatisch, men hing een geloof aan, al noemde men dit ook 'Stil' of 'Geschmack' (160). Hij ziet dan ook in de

vrijmetselarij en het piëtisme de religieuze voorafschaduwing van de Bildungs -elite: zoals deze was ook zij georganiseerd rondom het 'geheim (161)

Bildung is zo een onvertaalbaar woord Met 'vorming' zit men te dicht in de buurt van vakbekwaamheid terwijl de Gebildete nu juist wars van elke specialisatie is, en met algemene ontwikkeling' denkt men teveel aan feitenkennis terwijl het de Gebildete' te doen is om de integratie van het denken en het voelen in een harmonisch geheel Neen, Bildung is eerder een theologische dan een didactische categorie De eenheid van God wordt erin transparant (162) In de kern van deze uitbouw van burgerlijke humaniteit zetelt zo de religie Goethe s Wilhelm Meister is *het* voor-beeld van de Bildungs -burger "Wir haben nichts als uns selbst!", roept deze uit, aan het begin van zijn Bildungs -weg (163) En daar zal hij het dan, net als elke burger, mee moeten doen Hij heeft zijn eigen geluk onder handen Maar hij wil homme , en geen 'bourgeois zijn: "Der Bürger kann sich Verdienst erwerben und zur höchsten Not seinen Geist ausbilden; seine Persönlichkeit geht aber verloren " En bovendien: wat helpt het hem wanneer hij het beste ijzer fabriceren kan, terwijl zijn eigen innerlijk vol slakken is? Neen, Wilhelm Meister wil een mens worden die niet vraagt wat heb je? , maar wat ben jij? (164) Maar het lukt hem niet: de vlucht uit het burgerlijk bestaan wordt afgelost door die in de kunst Alleen in het theater komt hij tot een harmonische "Ausbildung meiner Natur" (165) Dat is te weinig: het toneel representeert de mens, maar is hem niet; stelt de eenling voor het voetlicht, maar nooit iedereen Maar het is toch niet niets Wanneer het niet in ernst kan, dan toch als spel En kan men ook dat niet serieus spelen? Zoals Goethe het zelf speelde? Met hem kon de duitse Bildungs'-buger "sein Gärtchen zum Paradiese" (166) uit laten groeien, door Goethe wel niet in het theater, dan toch op de boekenplank te hebben Zo trok hij zich terug in zijn innerlijkheid en des te meer naarmate hij politiek en economisch minder te vertellen kreeg Dat eerste bleek na de mislukking van 1848, waar de burger niet voor elkaar kreeg wat Bismarck in 1870 wel lukte: de vorming van een duitse eenheidsstaat Hij werd van bovenaf opgelegd, toen hij van onderen niet bleek te kunnen groeien; de Gebildete ontbrak het sindsdien aan innerlijke binding met zijn staat Het tweede - de economie - werd ook door Bismarck ter hand genomen De industriële revolutie, die even vroeg door Engeland als laat door Duitsland werd ingezet, ontplooide zich na 1870 des te indrukwekkender Waar men in het overige Europa nog langzamerhand aan had mogen wennen overspoelde de duitse burger binnen enkele jaren De motoriek van de geschiedenis werd van de 'Bildungs -burocratie overgenomen door handels- en industriebourgeoisie De bankier en fabrikant gingen bepalen wat cultuur was, en niet meer de denker en de dichter Klassen ontstonden, waar vroeger standen waren De toegenomen sociale en geografische mobiliteit (van hoog naar laag, van stad naar stad) en de mechanisering en massalisering van de cultuur maakten een gesloten levensstijl onmogelijk Eerbiedwaardige oude universiteitssteden bleken nu opeens afgelegen provinciesteden, Heidelberg werd Mannheim en Göttingen Hannover De filosofen legden het af tegen de ingenieurs, en de geschiedenis werd voortaan niet meer ge-

schreven in de studeerkamer, maar geproduceerd in de fabriek - totdat zij tenslotte uit kanonslopen kwam.

Als de 'Gebildete' zich over de drempel van de 20e eeuw heeft kunnen handhaven, dan terwijl zijn historische rol was uitgespeeld (167). Maar zoals de geschiedenis onverwachte gasten heeft (J. Fourastié), zo kent zij ook bewoners die niet van wijken weten.

EXCURS

HOOFDSTUK 3 BIJVOORBEELD THOMAS MANN (1)

"Thomas Mann", aldus Georg Lukács in zijn monografie over deze kunstenaar "ist ein extremer Typus jener Schriftsteller, deren Grösse darin besteht, dass sie 'Spiegel der Welt sind " (2) Welke wereld? Die van Duitsland temidden van Europa in zijn historische wording zijn innerlijke problematiek zijn tragische weg zijn mogelijke toekomstperspectieven. Vanuit welk gezichtspunt? Dat van het duits-burgerlijke, in zijn wijdte en begrenzingen, zijn schuld voor het falen maar ook zijn verantwoordelijkheid voor de utopie

Niet elke schrijver spiegelt zijn wereld. Er zijn ook dromers en zieners scheppers van een tegenwereld en bewoners van de toekomst Maar Thomas Mann wil realist zijn (3) - die de werkelijkheid weliswaar spiegelt, d w z distantie aanbrengt er niet in op- of ondergaat (want hij is kunstenaar), maar dit vanuit een deelhebben aan die werkelijkheid zelf (want hij is burger)

Om dat laatste zal het ons hier voornamelijk te doen zijn: Thomas Mann als burger Of moeten we zeggen: Thomas Mann "auf der Suche nach dem Bürger"? Deze titel geeft Georg Lukács in elke geval mee aan het eerste deel van zijn monografie over de schrijver in wiens werk hij het "vollendete Bild des Bürgerlichen in seiner ganzen Problematik" ziet gerepresenteerd (4) Dat Th Mann's leven en werk zijn betrokken op en doortrokken van de problematiek van de cultuurperiode waaraan hij deel had, is op zich niet opzienbarend te noemen. Te meer niet omdat deze stilist realist geweest is. Maar hij had deel aan en representeerde het duitse 'Bildungsbürgertum en wel het beste deel ervan - en dat is opmerkelijker (5) Dat zegt niet alleen Lukács dat zou ook Thomas Mann zelf graag willen zeggen

Al in 1910 spreekt hij de zin die als maxime voor zijn schrijverschap kan gelden "dass ich nur von mir zu erzählen brauche, um auch der Zeit der Allgemeinheit die Zunge zu lösen " (6) En als hij zich in 1936 in een brief richt tot de filosofische faculteit van de universiteit van Bonn, waarin hij reageert op het bericht dat hij er zich niet langer eredoctor van mag noemen schrijft hij de beroemd geworden zin die hem van meet af aan van Dietrich Bonhoeffer zal onderscheiden: "Ich bin weit eher zum Repräsentanten geboren als zum Märtyrer " (7) Deze bestemming wil hij dan ook in zijn biografie en zijn politieke en literaire werk waarmaken "Wo ich bin, ist die deutsche Kultur" schijnt hij gezegd te hebben toen het 'andere Duitsland voor hem onherkenbaar was geworden en hij uit moest wijken naar de V S. (8). En ook na 1945 is hij zichzelf als vooruitgeschoven post van de duitse cultuur blijven beschouwen (9) Dat wat de cultuur en zijn klasse in het bijzonder, niet meer kan waarmaken beschouwt Thomas Mann als zijn persoonlijke opgave: plaatsbekledend lijdt hij aan de ondergang van de klassieke en romantische cultuur; gaat hij de doodlopende weg van de verdwaalde burger van wanhoops- naar oorlogsstemming; vraagt en zoekt naar overlevingskansen voor de burgerlijke humaniteitsidee Plaatsbekledend: omdat de plek van de burger leeg is, gaat Thomas Mann op zoek naar de burger in zichzelf in de geschiedenis, de politiek, de kunst Om - ook als hij hem er niet meer mocht vinden - in elk geval deze zoektocht ten vóór-beeld te stellen: de 'Bildungs -idee te redden terwijl zij onderging

De burgerlijkheid zat Thomas Mann in het bloed: geboren op 6 juni 1875 als Paul Thomas zoon van Thomas Johann Heinrich Mann, senator en vermogend koopman in de souvereine stadstaat Lübeck, en Julia da Silva-Bruhns, dochter van een duits kolonist en braziliaanse; opgevoed in een hanseatische patricierstraditie die terugging op Thomas overgrootvader die zich in 1794 als graankoopman en burger in rechte in Lübeck had gevestigd, en die via diens

zoon (consul en lid van het stadsparlement) overging op Thomas' vader, welke de familie Mann tot ongekend sociaal, economisch en politiek aanzien bracht (10). De cultuur in huize Mann werd - ofschoon ook de vader londense costuums droeg, russische sigaretten rookte en franse romans las (11) - vooral belichaamd in de moeder; zoals gewoonlijk in de grootburgerlijke traditie. Zij was een voortreffelijk pianiste en zangeres (12), en bracht via haar liederen (maar ook door het voorlezen van Homerus en Vergilius tot de vertellingen van Fritz Reuter toe) het 'Bildungs'-element in een opvoeding, waarvan het zwaartepunt thuis en niet op school lag (13). 'Hoogtepunt van de hoogburgerlijke periode van de familie Mann' - zo kenschetst Viktor Mann (jongste broer van Thomas) zijn vader (14). Het nieuwe huis dat deze liet bouwen legde daar ook rekenschap van af. Het stamhuis aan de Mengstrasse kende weliswaar ook een salon, beschilderd met arcadische taferelen, maar terwijl daar boven de hoofdingang het 'dominus providebit' behalve vroomheid nog een zekere ingetogenheid suggereerde, was dit huis in de pronkzieke stijl van na 1870 gebouwd. De uitbundigheid ervan duidde op verval, het hoogtepunt vormde ook hier tegelijkertijd het omslagpunt. De toekomst behoorde aan Bismarck en aan Pruisen, niet aan de stadspatriciër en zijn vrije rijksstad. Dat gold ook economisch en de firma Mann wordt, met het overlijden van vader Johann Heinrich, in 1891 geliquideerd (15).

Het gezin verhuist naar München en dat wordt door Thomas Mann niet betreurd, integendeel: in dit centrum van cultuur raakt hij eindelijk in zijn element (16). Want niet voor niets had zijn vader de testamentaire beschikking, waarin hij Thomas tot erfgenaam van de firma had aangewezen, veranderd. De opheffing, die ervoor in de plaats kwam, schijnt Thomas Mann van een met angst verwachte last te hebben bevrijd (17). De eenheid van 'Besitz und Bildung', bourgeoisie en artistiek gevulde humaniteit, die hun vader nog belichaamd had, kon in de gebroeders Heinrich en Thomas Mann niet meer tot leven worden gewekt. Zij kozen voor het tweede, toen het eerste zijn agressieve, op expansie en imperialisme gerichte gelaat liet zien. 'Thomas Mann. Lyrisch-dramatischer Dichter' - dát wilde hij worden, en dat stond dan ook onder de brieven die hij als 14-jarige schreef (18). En als burger mislukt hij: hij maakt het gymnasium niet af, werkt een blauwe maandag bij een verzekeringsmaatschappij, reist naar Rome als een verloren zoon die leeft op kosten van de erfenis van zijn vader (19). En zelfs als Pruis stelt hij teleur: de militaire dienst zal hij na twee maanden afgekeurd verlaten (20).

Maar ondertussen is hij kunstenaar: als redacteur van literaire tijdschriften (zoals het satirische 'Simplizissimus'), als auteur van korte verhalen, novellen en ... 'Buddenbrooks'. Maar de doorbraak met dit laatste werk liet nog tot 1901 op zich wachten, en Thomas Mann wordt maar moeizaam volwassen: "Meine Lebensstimmung", schrijft hij later in een terugblik, "setzte sich aus Indolenz, schlechtem bürgerlichen Gewissen und dem sicheren Gefühl latenter Fähigkeiten zusammen." (21) Het is echter niet enkel de leeftijd, maar vooral zijn tijd die maakt dat Schopenhauer, Nietzsche en Wagner van beslissende invloed zijn op de jonge Thomas Mann (22). Het pessimisme, de levensontkenning, de doodserotiek van de eerste, de decadentie én haar ironisering van de tweede, en de romantische theatraliteit van de laatste herkennen we in de hoofdfiguren van Mann's vroege werk, tot en met 'Der Tod in Venedig' toe. Randfiguren zijn het, naar de zijlijn van het burgerlijk leven gemanoevreerd (23). Zij spiegelen de crisis van het vereenzaamde individu, en worden door Thomas Mann nauwgezet beschreven in hun heroïek, hun koortsige nervositeit, hun vlucht van de rede in de zinnen. De kunst, schrijft Eike Middell over de literaire gestalten uit deze eerste periode, is surrogaat geworden voor het leven (24). Hoe ver ligt dan Goethe achter ons, en diens eenheid van kunst en leven! Het individu dat zich in Thomas Mann's vroege vertellingen aan ons toont lijkt zich enkel nog 'wereldloos' in eindeloze, om zichzelf cirkelende bespiegelingen te kunnen handhaven,

terwijl hij die greep heeft op de wereld, de burger-bourgeois slechts in vergrovende, gevoel- en gewetenloze bekrompenheid geschetst kan worden (25)

Maar is er dan zelfs van een spanning tussen kunst en burgerlijkheid individualiteit en leven geen sprake meer? Wel degelijk: men kan zelfs zeggen dat Thomas Mann s werk deze spanning *is*, en dat de grootsheid ervan rust in de spankracht waarmee hij hen beide bij elkaar gehouden heeft Hij schrijft over "den verirrten Bürger" inderdaad; maar met de nadruk op beide woorden (26) Teveel en te vast stond hij nog op burgerlijke bodem. En al vocht hij de legitimiteit van de burgerlijke wereld moreel aan sociaal achtte hij haar nog alleszins stabiel (27) Thomas Mann spiegelde zijn wereld, zonder partij te kiezen voor de kunst tegen het leven, voor de decadentie tegen de degelijkheid voor de esthetiek tegen de ethiek, voor de dichter tegen de burger Hoezeer ook hij nog deel had aan het burgerlijke laat 19e eeuwse Duitsland, toont zijn voorliefde voor de burgerlijk realist Theodor Fontane (28) zijn maatschappelijk en politiek conservatisme en duits-nationalisme (29) zijn verlangen naar aanzien en carrière al was het niet in zaken dan wel in de literatuur (30) Het is dan ook opvallend en Eike Middell wijst daarop - dat ook in zijn vroege werk, hoezeer dat ook getekend is door de crisis van de burger de 'fin-de-siècle -stemming en de zelfondergraving en -vernietiging van de burgerlijke wereld ontbreekt. (31) Voor de rol van ondergangsprofeet was Thomas Mann niet in de wieg gelegd Daarvoor had hij teveel klassiek realisme teveel Goethe en Tolstoi tot zich genomen, - dat hem echter wel voortdurend in conflict bracht met de "Metaphysik der Endzeit" die het werk van (de al evenveel door hem bewonderde) Wagner Nietzsche en Schopenhauer doordrong (32) En dus moeten we opnieuw onze toevlucht nemen tot het woord spanning' om het vroege werk van Mann te omschrijven: die tussen bevestiging en twijfel onaangevochten vanzelfsprekendheid van de burgerlijke wereld van het einde van de 19e eeuw én de wanhoop van de burger die in haar leeft (33) De burgerlijke wereld is ziek, Thomas Mann geeft het toe; maar nog niet ten dode. En wie weet, geneest zij ooit nog eens van haar kwalen De mengeling van ja' en neen' blijft een constante in heel het werk van Mann, en komt tot uiting in de voortdurende afwisseling van realisme en ironie kritiek en moralisme Enerzijds heeft hij het gevoel "ein Spätgekommener und letzter, ein Abschliessender zu sein . " (34), anderzijds kan hij de overtuiging uitspreken (zoals hij dat gedaan heeft, toen hij in de tweede wereldoorlog hoorde dat zijn ouderlijk huis in Lübeck was platgebombardeerd): "Der Untergang eines Zeitalters braucht nicht der Untergang dessen zu sein der in ihm wurzelt und der ihm entwuchs indem er es schilderte." (35)

Deze dubbelheid keert terug in (men zou ook kunnen zeggen: als) het werk waaraan Thomas Mann in 1897 in Rome begint te schrijven en dat hem in 1901 als het verschijnt, in één klap beroemd maakt: de roman Buddenbrooks' met als ondertitel: Verfall einer Familie . Al lijkt Thomas Mann hier nog niet zozeer op zoek naar de burger maar neemt hij veeleer afscheid van hem, ook hier ontmoeten we de spanning tussen bourgeois enerzijds en schöner Menschlichkeit anderzijds, nu in de gestalten van Thomas en Christian Buddenbrook De stof waaruit de roman is geboetseerd, is tot in de details ontleend aan de geschiedenis van de familie Mann In drie geschetste generaties Buddenbrook weerspiegelen zich opkomst en einde van een Lübecker patriciërsgeslacht Maar bovendien - en hierin is de roman vooral verbeelding - is het boek een kroniek en een compendium van duitse grootburgerlijkheid (36) In de stichter van de firma herkent men de sceptische 18e eeuwse rationalist; in zijn opvolger, de consul, de piëtistische kapitalist en in de senator Thomas Buddenbrook de burger met het slechte geweten en de slapeloze nachten, die de grond onder de voeten kwijt raakt (37) "Ach", verzuchtte Thomas Mann eens over het boek, "es ist langweiliges bürgerliches Zeug aber es handelt vom Verfall - das ist das Literarische daran " (38) Het abrupte einde van zijn eigen grootburgerlijke traditie wordt in de roman uitgesmeerd

over een generatie, en ironisch-realistisch in zijn ontbinding beschreven.

Consul Buddenbrook, die de graanfirma in nuchtere koopmansgeest heeft uitgebouwd en in vrome zelfbespiegelingen zijn laatste dagen slijt, vertegenwoordigt een voorbije periode als hij kennis maakt met de rusteloze activiteit van industriële expansie. Sprekend over "den neuen praktischen Idealen und Interessen der Zeit" constateert hij: "... das Gymnasium und die klassische Bildung sind plötzlich Bêtisen, und aller Welt denkt an nichts als Bergwerke ... und Industrie ... und Geldverdienen ..." (39). Hij betreurt dat alles nu ook weer niet bovenmate - want vereist het leven niet praktische voorbereiding? (40) -, maar acht deze ontwikkeling behalve "brav" op den duur ook "stupide" (41). Zijn zoon, Thomas Buddenbrook, ondervindt dat aan den lijve als hij zich moet handhaven in de nieuwe tijd. De stabiele ordening van zakendoen, politiek bedrijven en cultuur genieten, waarvan het burgerlijk 'ik' het integratiepunt vormde, begint te buigen en te barsten. Thomas Buddenbrook wordt in zijn evenwicht bedreigd, en dat zowel van buiten als van binnen (42). Hoewel hij blijft proberen economie, politiek en cultuur met elkaar tot eenheid te brengen, door naast en in zijn "einfachen Sinn für das praktische Leben" (43) "eine persönliche Neigung zum Superfeinen und Aristokratischen" (44) te cultiveren; het lukt hem steeds minder goed.

Van buitenaf bedreigt hem vooral de economie (de politieke revolutie van 1848 is in de roman - en ook hier was Thomas Mann ongetwijfeld realist - beschreven als een storm in een glas water). Als de senator voor het eerst een gevoelig zakelijk verlies moet incasseren en hij, zoals hij het zegt, in volle omvang en aan den lijve "die grausame Brutalität des Geschäftslebens" ervaart, merkt hij dat in dit conflict tussen humaniteit en hoogkapitalisme het laatste - "in dem alle guten, sanften und liebenswürdigen Empfindungen sich vor dem einen rohen, nackten und herrischen Instinkt der Selbsterhaltung verkriechen ..." - aan het langste eind trekt (45). Zelfs de vriendschap houdt geen stand, als hij daarin slechts op een koud en afwijzend wantrouwen stuit (46), en Thomas Buddenbrook moet zijn broer Christian (die juist om deze reden uit het zakenleven is gevlucht) erkennen, dat "jeder Geschäftsmann ein Betrüger" is (47).

En was dit alles slechts een persoonlijke nederlaag voor Thomas Buddenbrook! Maar het was veel meer. Want hij was niet enkel zichzelf: ook zijn vader en grootvader leefden in hem voort (48). Hij had een traditie hoog te houden. "... wir sind nicht lose, unabhängige und für sich bestehende Einzelwesen, sondern wie Glieder in einer Kette, und wir wären, so wie wir sind, nicht denkbar ohne die Reihe derjenigen, die uns vorangingen und uns die Wege wiesen ...", had de consul aan zijn dochter Tony ooit eens geschreven. Hoewel men niet van adel was, wist men wat men aan het voorgeslacht te danken had. En daarom: noblesse oblige, maar dan burgerlijk (50). Maar het kapitaal nivelleert en individualiseert elke aristocratische traditie. In de familie Hagenström ontmoeten de Buddenbrooks de aangepasten aan de nieuwe tijd: hard en zakelijk, gericht op snelle rijkdom, niet meer 'belast' met cultuur of godsdienst - de burger als 'bourgeois' (51). "Ach", verzucht Thomas Buddenbrook dan ook, "ich fürchte da beinahe, dass der Kaufmann eine immer banalere Existenz wird mit der Zeit ..." (52). Maar slechts zij die zich aan deze banaliteit weten aan te passen, lukt het zich te handhaven: de firma Buddenbrooks gaat failliet, de firma Hagenström floreert.

Maar ook van binnenuit wordt Thomas Buddenbrook's wankel evenwicht bedreigd. En wel door zichzelf, nauwkeuriger: door dat gedeelte van zichzelf, dat hij als burger niet kan toelaten in zijn leven. Maar onderdrukken is moeilijk. Vooral wanneer het verdrongene niet ontkend kan worden, maar juist gestalte aanneemt: in Christian, broer van Thomas. Het zwarte schaap van de familie: weigert in zaken te gaan, trekt zich terug in een privé-bestaan, dat keer op keer mislukt. Christian wil het burger-zijn niet op kosten laten

gaan van zijn mens-zijn. Hij ziet daarom af van het eerste ... maar faalt ook in het tweede: hij weet aan de decadentie zelfs geen artistieke meerwaarde te verlenen. Thomas Buddenbrook schijnt de omgekeerde weg te zijn gegaan. In de confrontatie met zijn broer bekent hij: "Ich bin geworden, wie ich bin ... weil ich nicht werden wollte wie du. Wenn ich dich innerlich gemieden habe, so geschah es, weil ich mich vor dir hüten muss, weil dein Sein und Wesen eine Gefahr für mich ist..." (53). Hij had zijn mens-zijn willen realiseren in zijn burgerschap. Maar de rol van senator en zakenman, 'citoyen' en 'bourgeois' bleek menselijk gezien leeg: het leven is uit zijn vormen weggelopen. 'Plicht', 'verantwoordelijkheid', 'beroep', 'Haltung': het zijn enkel nog façades waarachter geen 'ik', integrerend en identificerend, nog verscholen gaat. Thomas Buddenbrook is toneelspeler van zijn eigen leven geworden, die dankzij een opperste zelfbeheersing (een burgerlijke erfenis) enkel voor publiek nog 'zichzelf' kan zijn. Alleen als representant van het burgerlijke is hij nog burger (54).

Zijn laatste confrontatie met zichzelf is er dan ook één - al Schopenhauer lezend - tussen zijn eigen individualiteit en de dood. De toekomst lijkt voor deze burger afgesloten. Hij ziet geen kans meer zichzelf zelfbewust en intact over de grenzen van zijn eigen 'ik' te handhaven, noch aan deze zijde (in zijn zoon), noch aan gene zijde (in een hiernamaals). Hij wil dat ook niet echt meer; zijn individualiteit is hem van lust tot last geworden. Thomas Buddenbrook gaat spreken van "die Gitterfenster seiner Individualität" (55); hij is een verantwoordelijke zonder geroepen te zijn, enkeling zonder zich uitverkoren te weten, een protestant zonder protestantisme (56). Want ook het steuntje in de rug vanuit zijn jeugd is in zijn vertwijfeling een illusie gebleken (57). Slechts de dood zou hem kunnen 'verlossen', d.i. van zijn 'ik': "dieses schwerfällige, störrische, fehlerhafte und hassenswerte *Hindernis, etwas Anderes und Besseres zu sein!*" (58). Met Thomas Buddenbrook sterft zo de burger die heeft gefaald. Zijn zoon Hanno is niet meer dan een burgerlijke misgeboorte. Hij 'deugt' nergens voor, droomt enkel weg in het pianospel van zijn moeder, stelt elke verwachting teleur en sterft als kind aan tyfus. Niet echter zonder bedachtzaam en zorgvuldig een streep onder de laatste bladzijde van de familiekroniek getrokken te hebben, en op de vraag wat dat te betekenen had, stamelend te antwoorden: "Ich glaubte ... ich glaubte ... es käme nichts mehr ..." (59).

De tijd waarin Hanno Buddenbrook had moeten opgroeien, behoort toe aan een ander geslacht: dat van de pruisische soldaat en de bourgeois pur sang (60). "Wo ehemals die klassische Bildung als ein heiterer Selbstzweck gegolten hatte, den man mit Ruhe, Müsse und fröhlichem Idealismus verfolgte, da waren nun die Begriffe Autorität, Pflicht, Macht, Dienst, Karriere zu höchster Würde gelangt ...", schrijft Thomas Mann aan het slot van de roman over de school van Hanno Buddenbrook (61). Maar hij beschreef daarmee evenzeer de tijd waarin hijzelf opgroeide, en waaraan hij deel heeft gehad als dichter, als burger, als duitser.

Als dichter wordt hij burger. De ironie wil dat Thomas Mann door het beschrijven van de zwanezang van de burgerlijke mens in 'Buddenbrooks' in staat wordt gesteld zich een groot-burgerlijke levensstijl aan te meten (hetgeen hij dan ook meteen doet): hij verdient er goed aan. In 1905 treedt hij in het huwelijk (62) met Katja von Pringsheim, dochter van een rijk en kunstminnend professor (63); gaat een villa bewonen (en zal dat, of het nu München, Princeton of Zürich geldt, als "hartnäckige Villenbesitzer" (Hermann Kesten) (64) zijn hele leven lang blijven doen); wordt in datzelfde jaar vader van dochter Erika; en schrijft dan aan zijn broer Heinrich: "Ich verneine und ironisiere eigentlich nur noch aus alter Gewohnheit am Schreibtisch, im übrigen aber lobe, liebe und lebe ich." (65) Thomas Mann is een geslaagd burger geworden, zij het via de omweg van de ontkenning, de distantie en de ironie. Het verhaal van Hanno Buddenbrook gaat blijkbaar toch verder; van

nu af aan is Thomas Mann's burgerlijkheid onverbrekelijk verbonden met zijn kunstenaarschap (66). Al was het alleen al om de vaste, regelmatige werktijden - hij schreef 's ochtends van negen tot twaalf - dat hij in zijn 'Betrachtungen einer Unpolitischen' met instemming Georg Lukács kon citeren, toen deze schreef: "Bürgerlicher Beruf - als Form des Lebens bedeutet in erster Linie das Primat der Ethik im Leben; dass das Leben durch das beherrscht wird, was sich systematisch, regelmässig wiederholt, durch das was pflichtgemäss wiederkehrt, durch das was getan werden muss ohne Rücksicht auf Lust und Unlust. Mit anderen Worten: die Herrschaft der Ordung über die Stimmung, des Dauernden über das Momentane, der ruhige Arbeit über die Genialität, die von Sensationen gespeist wird." (67) Thomas Mann was een burgerlijk dichter geworden.

Hij noemt deze combinatie van kunst en ethos die hij voor zich zelf had willen belichamen - eveneens in aansluiting op Lukács - een bij uitstek *duitse* levensvorm (68). En hij zal zich daar voortaan ook hartstochtelijk toe gaan bekennen, om zo de continuïteit met de traditie weer te herstellen (69). "Ja, ich bin Bürger", belijdt hij met pathos en verklaart bovendien, dat hij er op uit is dit begrip weer in zijn zuiverheid en waarde te herstellen (70). Hij geeft toe dat dit nodig is én dat hij er wat laat mee komt: "Denn es ist wahr", constateert hij, "ich habe die Verwandlung des deutschen Bürgers in den Bourgeois ein wenig verschlafen." (71) Hij kende de ontaarding van de burger in het subjectief-artistieke, de verwekelijking in een verfijnde decadentie, en had haar beschreven. Maar niet zijn verharding, zijn objectief-sociale ontaarding (72), die tussen 1850 en 1900 het gezicht van Duitsland was gaan bepalen (73). De duitse burger is 'Staatsphilister' (dronken van nationalisme, nu hij het te snel en te veel achter elkaar heeft ingeschonken gekregen) en 'bourgeois' geworden, en daarmee ontrouw aan zichzelf. Wat te doen? Er bestaat geen duitse vertaling voor de 'bohémien' en zijn vlucht in een vluchtig bestaan. Neen, zegt Thomas Mann, wij kunnen alleen nog maar ons zelf redden door te worden wat wij zijn: duits burger, en onze oorsprong in de klassiek-romantische "Humanitätsepoche" weer in herinnering roepen. Niet in het boven van de staat (ook 'citoyen' is een frans woord), noch in het beneden van de economie (haalde Duitsland niet slechts haar achterstand in?), noch in de vlucht van het één (het alibi) naar het ander (het geweten), is de duitse burger te localiseren. Hij vindt slechts rust en is zichzelf in het vrije *midden*, daar waar hij 'mens' is. "Deutsche Bürgerlichkeit", schrijft Thomas Mann, "das war immer deutsche Menschlichkeit, Freiheit und Bildung. Der deutsche Bürger, das war eigentlich der deutsche Mensch, und zu seiner Mitte strebte von oben und unten alles, was zur Freiheit und Geistigkeit strebte ..." (74). Dit menselijk midden blijft voor Thomas Mann de kern van zijn burgerlijk zelfverstaan, ook al ondervindt hij de moeite het evenwicht erin te bewaren (75). Deze humaniteit blijft hem maatstaf, ook als er na de eerste wereldoorlog een radicale breuk plaats lijkt te vinden met de Thomas Mann (en zijn begrip van humaniteit) van daarvóór (76). En wanneer hij zich van nu af aan als representant van deze duitse vorm van burgerlijkheid gaat opwerpen (artistiek ironiserend, politiek agiterend, pedagogisch belerend), dan vanuit de overtuiging - en Dietrich Bonhoeffer zal die later delen - dat dit burgerlijke niet een klasse-, maar een kwaliteitsaanduiding inhoudt, niet aan een maatschappelijke, maar aan een geesteshouding appeleert (77).

Als dichter is Thomas Mann dus burger. Maar ook het omgekeerde geldt: Mann verstaat zijn kunstenaarschap als verlengstuk van zijn burgerlijkheid. "Nicht auf das 'Werk' also" schrijft hij, "sondern auf mein Leben kommt es mir an. Nicht ist das Leben ein Mittel zur Erringung eines ästhetischen Volkommenheitsideals, sondern die Arbeit ist ein ethisches Lebenssymbol ." (78) Niet enkel wordt hier bedoeld dat de kunst het beste gedijt wanneer

zij met noeste burgervlijt beoefend wordt (hoewel dat ook: Thomas Mann s omvangrijke oevre bewijst het) maar dat inhoud plaats en functie van de kunst binnen het burgerlijk ethos vallen "In Wahrheit", zo geeft hij toe in zijn Betrachtungen "ist die Kunst nur ein Mittel mein Leben ethisch zu erfüllen." (79) Zo moest zijn kunst een levenswerk worden en zijn leven een kunstwerk, waarin ethiek en esthetiek het schone en het goede elkaar wederzijds bevruchten (80) Thomas Mann stelt zich met deze kunstopvatting op in de Bildungs -traditie, door de humanisering van de mens als een moreel en als een artistiek stileringsproces te beschouwen, waarbij de Gebildete - het einddoel - de harmonische gestalte van een 'schöne Menschlichkeit belichaamt Door zo de kunst het paradigma van het menselijke en het kunstenaarschap een op de spits gedreven mens-zijn te noemen, is de kunstenaar een moralist (81). Maar niet door een opgeheven vinger beleert hij, maar door zichzelf ten vóór-beeld te stellen. "Der Künstler 'verbessere' die Welt auf eine ganz andere Weise als durch moralische Lehre nämlich indem er sein Leben - und auf eine stellvertretende Weise das Leben überhaupt - im Wort im Bild, im Gedanken befestige ihm Sinn und Form verleihe und die Erscheinung durchsichtig mache für das was Goethe des Lebens Leben nannte: den Geist " (82) Zo wordt Bildung bijna weer religie: de mens als transparant van God

" geistige Erhöhung der Wirklichkeit" - met de nadruk op beide onderdelen zo wil Thomas Mann zijn kunstenaarschap verstaan Geen platte verdubbeling van de realiteit (daarvoor is hij te veel dichter) geen alles ontwijkend estheticisme (daarvoor is hij teveel burger) Tussen beide posities in situeert Thomas Mann zijn bestaan "Ich stehe zwischen zwei Welten", laat hij Tonio Kröger - deze "Bürger auf Irrwegen" - zeggen " bin in keiner daheim und habe es infolgedessen ein wenig schwer Ihr Künstler nennt mich ein Bürger, und die Bürger sind versucht mich zu verhaften . ich weiss nicht, was von beiden mich bitterer kränkt." (84) Voor deze 'Gebildete was er blijkbaar weinig harmonie weggelegd! Maar in zijn werk lukt het Thomas Mann beter: een meesterlijke combinatie van realisme en ironie schept er eenheid. Aan de ene kant datgene wat Thomas Mann als zijn grootheid en beperking is toegewezen: zijn stof is de werkelijkheid en niets dan de werkelijkheid (85) Anderzijds datgene wat Lukács diens "Musik des Vorbehalts", of wat Thomas Mann zelf een "rückwärts gewandte Skepsis" (87) genoemd heeft: de ironie vrucht van een kritische liefde tot de werkelijkheid van het leven Zo ontstaat er een wankel midden tussen ontkenning van en én lofzang op de realiteit een combinatie van radicaliteit én conservatisme toegespitst: een lachen om én een liefhebben van de burger (88) Daarom kan Thomas Mann's spotzucht scherp zijn zonder ooit dodelijk te worden; daarom is hij meer relativist dan nihilist Hij kent de humor

Maar de literaire lichtvoetigheid krijgt een serieuze ondertoon als zij in een ander taalveld wordt overgezet: dat van de politiek "Der Ironiker ist konservativ", klinkt het dan (89) Wat dat betekent, zien we als Thomas Mann tijdens en naar aanleiding van de eerste wereldoorlog zijn Betrachtungen eines Unpolitischen schrijft Ook dan is hij spiegel van zijn wereld representant van het duitse Bildungsbürgertum , maar nu voorzover het niet enkel humanistisch maar ook conservatief-nationaal dacht (90) Thomas Mann zou later het boek "ein Rückzugsgefecht grossen Stils - das letzte und späteste einer deutsch-romantischer Bürgerlichkeit" noemen, en er tegelijk aan toevoegen dat dit gevecht in het volle bewustzijn van zijn uitzichtsloosheid werd gevoerd (91)

Een Gebildete die politiek stelling neemt: dat wekt verwondering te meer daar hij dit ook nog als "*Un*politischer" zegt te doen Maar hoe innerlijk tegenstrijdig deze positie ook lijkt zij ligt volledig opgesloten in de geschiedenis van de duitse burger en diens schuilen in de luwte van een "machtgeschützten Innerlichkeit" - een kwalificatie die zo herinneren we

ons, van Thomas Mann zelf afkomstig is (92). Hij deelt de afkeer van politiek met het duitse 'Bildungsbürgertum' na haar nederlaag van 1848. "Politik", zo vat Hermann Kurzke in zijn inleiding op de (politieke!) essays van Thomas Mann samen, "war das Unpoetische und Unästhetische par excellence, Bereich grober Handgreiflichkeit, empfindungsloser Banalität und brutaler 'Wirklichkeit'." (93) In een houding van resignatie, vermengd met minderwaardigheidsgevoelens en jaloezie keek de duitser naar het Westen, in het bijzonder naar Frankrijk, waar de politieke emancipatie van de burgerij wèl geslaagd leek. Maar: had de franse burger de politiek niet ten koste van zijn humaniteit, d.w.z. de kern van het burgerlijke, veroverd? De duitser was er stellig van overtuigd - en hervond zo weer zijn evenwicht: door van zijn europees-burgerlijke nood een duits-burgerlijke deugd te maken. Zo staat Frankrijk tegenover Duitsland als politiek tegenover ethiek, massademocratie tegenover geestesaristocratie, natie tegenover volk, vooruitgang tegenover diepte, kortom: 'Zivilisation' tegenover 'Kultur'. Het eeuwenoude conflict tussen de twee staten kreeg zo het karakter van een burgerlijke familievete, waarbij de duitse burger de oudste rechten opeiste.

> Meerdere keren wijst Thomas Mann op het 'religionsnahe' karakter van het duitse cultuur-begrip. Het woord 'Kultur', zo licht hij toe, gaat dan ook terug op 'Kultus'. Maar de verering van religieuze heilsgoederen is hier intussen geprofaniseerd in de aandacht voor de humane, esthetisch-morele verfijning en de veredeling van het innerlijk-individuele. Niettemin erkent Thomas Mann, dat er een religieuze rest in de 'Bildungs'-idee is achtergebleven, "ein Element des Wunderartigen und Mystischen", omdat het individu, hoe autonoom en vrij het ook zijn leven vormgeeft, nooit greep heeft op het boven- en buitenindividuele. De verhouding tot dit laatste is in het duitse cultuur-begrip (in onderscheid tot dat van de 'Zivilisation') wezenlijk onmaatschappelijk en egoïstisch-individualistisch van aard. Religieus gezegd: het eigen zieleheil staat centraal en de cultuurgelovige vertrouwt er (evenals de religieuze mens) op, dat "das innere Werk seiner Selbstheiligung ... auf irgendeine mystische Weise 'dem Ganzen' zustatten kommen (werde)." (94)
>
> Maar ook het individuele socialiseert zich; het cultuur-Ik wordt '*Gemeinschaft*', zoals de gelovige gemeente wordt: "einem stark aristokratisch und kultisch betonten Namen, durch den es die Heiligkeit von den profanen *Gesellschaft*sbegriff der demokratischen Gesittung distinguiert." (95) De 'Gebildete' is een gelovige, en kon in de eerste wereldoorlog op ketterjacht.

Voor Thomas Mann staat zo vast dat 'burgerlijkheid' en 'Duitsland' op elkaar zijn aangewezen, ja meer nog: dat beide hetzelfde zijn. "... das Deutsche und das Bürgerliche das ist Eins; wenn der Geist überhaupt bürgerlicher Herkunft ist, so ist der *deutsche* Geist bürgerlich, die deutsche *Bildung* ist bürgerlich, die deutsche Bürgerlichkeit *human*, woraus folgt, dass sie nicht, wie die westliche, *politisch* ist, es wenigstens bis gestern nicht war, und es nur auf dem Wege ihrer Enthumanisierung *wird* ..." (96).

Het is op basis van dit - in zijn religie verankerde - zelfverstaan, dat de 'Gebildete', mocht hij in zijn burgerlijkheid bedreigd worden, conservatief wordt; dat, mochten andere grootmachten het bestaansrecht van dit duitser-zijn betwisten, hij nationaal gaat denken; dat, mocht hier een oorlog uit voort vloeien, hij hartstochtelijk (want versterkt religie niet de passie?) partij kiest voor de keizer. Alzo ook Thomas Mann. Als dank voor twee eeuwen lang het omgekeerde, steunt nu de innerlijkheid de macht (met het enige middel dat haar ten dienste staat: het literaire) en raakt zo verwikkeld in een strijd, die, al vloeit er geen bloed, aan heftigheid niet onderdoet voor de echte: tegen de frans en europees georiënteerde 'Zivilisati-

onsliteraten' (waarvan tot zijn ergernis ook zijn broer Heinrich deel is gaan uitmaken) Want: lijkt kunst niet op oorlog en heeft de kunstenaar niet wat van de soldaat? Vinden ze elkaar niet in de gedeelde verachting voor het muf ruikende, voor de plat-burgerlijke zekerheid ; in een gedeelde hartstocht voor het grootse en meeslepende leven? Welaan dan, "wie hätte der Künstler der Soldat im Künstler nicht Gott loben sollen für den Zusammenbruch einer Friedenswelt die er so satt so überaus satt hatte! Krieg! Es war Reinigung, was wir empfanden, und eine ungeheure Hoffnung " (97)

Men kan niet anders dan vol ontsteltenis zo'n schizoïde identificatie van geest en macht humaniteit en barbarij aanzien: een pleidooi tégen de politiek vóór de menselijkheid, als pleidooi voor een onmenselijke politiek En dat met verbazing: want nergens laat Thomas Mann merken dat niet de duitse gedachtenspinsels, maar de mijnen van Lotharingen en de afrikaanse koloniën op het spel stonden, en dat niet het literaire pamflet maar Verdun het echte slagveld vormde (98) Maar beide (de ontsteltenis en de verbazing) zijn een tiental jaren later ook deel geworden van de schrijver zelf. In een terugblik op de Betrachtungen beschrijft hij dán de oorlog als nuchtere realiteit, "nach seinen höchst ungeistigen Ursprüngen und Absichten" en spreekt zijn verwondering uit over het feit dat de ideologie van de duits-burgerlijke mens zo verblindend de werkelijkheid en haar brutaliteit heeft kunnen maskeren; een naïeviteit die hij wijt aan het onpolitieke idealisme en de kritische onschuld van het duitse cultuur-begrip (99) En wat hij toen niet zag ziet hij nu: de totale ontreddering van de duits-burgerlijke mens na de nederlaag van 1918: "das Zuschandewerden seines Glaubens, das ideelle Besiegtsein, der Zusammenbruch seiner Ideologie die Katastrophe des Kraftzentrums dieser Ideologie, seiner Kulturidee, welche in diesem Krieg *mit* überwältigt worden war - von der ideellen Gegenwelt, der Welt der demokratischen Zivilisation " (100) Van nu af aan zou er voor Thomas Mann geen duitse burgerlijkheid meer kunnen bestaan zonder europese

Het valt op hoe gedistantieerd Thomas Mann nu spreekt over een denkwereld die hij zelf tot voor kort nog belichaamd had: meer als toeschouwer dan als boeteling. Was Thomas Mann dezelfde niet meer? Ja en neen. Ja voorzover hij zich blijft beschouwen als het geweten van de duitse burgerlijkheid. Neen voorzover dit de erkenning betekent van het inzicht dat de duitse burger zich op een dwaalspoor heeft begeven, waarvan hij teruggeroepen dient te worden 'Word, die je bent', houdt hij - met Goethe - nog steeds zichzelf, zijn klasse en zijn volk na het échec van de eerste wereldoorlog voor. Georg Lukács spreekt zonder meer van de 'bekering van Thomas Mann als hij diens leven en werk tijdens de republiek van Weimar vergelijkt met dat ervoor (101). Eike Middell is wat voorzichtiger, maar spreekt desondanks van een "tiefgreifend Wandlungs- und Entwicklungsprozess" (102) Een feit is in elk geval, dat de schrijver in politieke zin een salto mortale heeft doorgemaakt, van reactionair naar democraat van oorlogsbejubeling naar de constatering (in 1922): "Der Krieg ist Lüge " (103) Ook staat vast dat de verbindende schakel tussen beide posities nog steeds Thomas Mann's zoektocht naar de burgerlijke identiteit is (104)

Maar hoe anders wordt dit begrip beide keren gevuld! Eerst met de romantische levensontkenning en wereldmijding van Schopenhauer en Wagner (105); later met de positieve levensaanvaarding en wereldbevestiging van Goethe Men mag inderdaad het woord bekering' gebruiken, mits men er echter bij bedenkt dat zij eerder strijd dan resultaat meer zelfoverwinning dan zelfverloochening is geweest Thomas Mann geeft zelf de wending - waarvan de crisisperiode de eerste jaren na 1918 tot aan 1922 omvatte - als volgt weer: "Keine Metamorphose des Geistes ist uns besser vertraut als die an deren Anfang die Sympathie mit dem Tode, an deren Ende der Entschluss zum Lebensdienste steht " (106) Hij zegt dit in de rede die wel de neerslag van zijn wending genoemd kan worden: Von Deutscher Republik (1922); één van de vele

die hij in de jaren tot aan 1933 als politiek pedagoog en moralist zal houden, en die hij zelf als "unmittelbare prosaische Ableger" van 'Der Zauberberg' zal kwalificeren (107); de roman, verschenen in 1924, waarin het gevecht tussen de wil tot leven en de doodsdrift in de duitse en europese cultuur als conflict tussen gezondheid en ziekte literair gestalte verkrijgt. Een tweestrijd, waarin het eerste de sympathie krijgt toebedeeld, maar waarvan de uitkomst onbeslist wordt gelaten: de keuze is aan de duits-europese cultuur zelf.

Goethe en Tolstoi, dat waren in 1921 (toen hij een gelijknamig essay over beiden schreef) de voor-beelden voor Thomas Mann, waarmee hij zijn verbroken verhouding tot de kunst en het leven opnieuw wilde bevestigen (108). En, zoals gezegd, het is vooral de eerste, die van nu af aan het oriëntatiepunt zal vormen in zijn zoektocht naar de burgerlijke humaniteit. "Es war das Vor-bild", schrijft hij in 1932 over Goethe's werk, "in einem anderen und letzten Sinne, das Ur-bild, das Uber-bild, das eigene Wesen ins Volkommene projiziert, die Möglichkeit einer Liebe und Hingebung überdies, in der das Persönlichste mit dem Allgemeinen verschmolz." (109) Goethe - "dies gross aufgebaute Ich", zoals Mann hem noemde (110) - belichaamt als geen ander van nu af aan het paradigma van humaniteit: de eenheid van kunst en leven, persoon en cultuur. Thomas Mann's 'imitatio Goethes' (111) (hoewel door hemzelf met zelfspot als "mythische Identifikations-Hochstapelei" bestempeld (112) en gezien zijn kritische schildering van de oude Goethe in 'Lotte in Weimar' (1939) nooit in grenzenloze verering omgeslagen) wilde een eerbetoon zijn aan de humaniteit, temidden van de dan zich breed makende barbarij, die zich óók wilde legitimeren met een beroep op de duitse geschiedenis en cultuur. Dit beroep wil Thomas Mann met het zijne de pas afsnijden, en de zijns inziens onopgeefbare elementen van de burgerlijke traditie met het oog op de toekomst van Europa ermee actualiseren. Met het oog op de republiek van Weimar reist hij terug naar het Weimar van Goethe, en houdt daar in het Goethejaar 1932 zijn rede 'Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters' (113).

Twee kenmerkende citaten lichten wij eruit. Allereerst (en enerzijds) constateert Thomas Mann er: "Der Bürger ist verloren und geht des Anschlusses an die neu heraufkommende Welt verlustig, wenn er es nicht über sich bringt, sich von den mörderischen Gemütlichkeiten und lebenswidrigen Ideologien zu trennen, die ihn noch beherrschen, und sich tapfer zur Zukunft zu bekennen." (114) Vervolgens (en anderzijds) wijst hij op de rol die Goethe's vorm van burgerlijkheid in deze heroriëntatie zou kunnen vervullen: "Die grossen Söhne des Bürgertums, die aus ihm heraus ins Geistige und Uberbürgerliche wuchsen, sind Zeugen dafür, dass im Bürgerlichen grenzenlose Möglichkeiten liegen, Möglichkeiten unbeschränkter Selbstbefreiung und Selbstüberwindung. Die Zeit ruft das Bürgertum auf, sich dieser seiner eingeborenen Möglichkeiten zu erinnern und sich geistig und sittlich zu ihnen zu entschliessen." (115) De tijd van de burger is voorbij, Thomas Mann erkent het; hij zal ondergaan in de gemeenschap der volkeren (116). Maar de tijd na de burger zal een tijd zonder het burgerlijke zijn (alsof het er nooit geweest zou zijn), wanneer zij de fascist zou toebehoren. Al is Goethe dood, diens levensburgerlijkheid ("das breitbeinige Füssen im Leben" zoals Mann het noemt (117)) moet in leven worden gehouden. Want hoewel van burgerlijke oorsprong, is zij niet aan het burgerlijke gebonden. "Das Bürgerliche", verklaart Thomas Mann, "besitzt eine gewisse geistige Transzendenz, in der es sich selbst aufhebt und verwandelt." (118) En hoe de opvolger van de burger zal heten? De schrijver die als spiegel, niet als ziener in zijn wereld staat, weet het niet. Maar hij houdt zijn hart vast voor dat menstype dat zich zijn wortels niet meer ziet gevoed vanuit het burgerlijke. Goethe vraagt erom benut te worden, niet om op de boekenplank te blijven staan. "Entzieht euch dem verstorbnen Zeug, / Lebend'ges lasst uns lieben!", schreef deze immers zelf

(119)?

'Bildung en politiek, Goethe en de democratie het Weimar van de eerste en het Weimar van de tweede: Thomas Mann staat hen niet meer toe zich onderling te verhouden als macht en innerlijkheid, maar veroordeelt beide tot elkaar Het is laat waarschuwt hij ("Die Deutschen kommen immer zu spät", zegt ook hij Nietzsche na, om het niet weer te laten gebeuren (120)) maar nog net niet te laat om de duitse kloof tussen macht en geest te dempen (121). Maar het lijkt alsof zij alsmaar breder wordt! Nog steeds ziet de fijnbesnaarde duitse ziel de politiek als het grove handwerk - laat dat dus ook maar aan de beulen over De wortels van deze diepe kloof tussen politiek en moraal laten Thomas Mann niet los: hij zoekt ernaar, onder voortdurende zelfkritiek, tot diep in de duitse geschiedenis, met als literair resultaat de roman Doktor Faustus', die pas na de tweede duitse catastrofe - in 1947, toen het te laat was - verscheen (122)

Maar zover was het in 1922 (toen Thomas Mann zich sterk ging maken voor de democratie) nog niet Zo vaak klonk nu in tal van toonaarden hetzelfde woord 'humaniteit' dat men Mann behalve medeverantwoordelijk voor ook slachtoffer van het falen van het duits-burgerlijke kan noemen Nog steeds wordt deze menselijkheid voor hem in de kunst belichaamd, maar terwijl hij haar in zijn 'Betrachtungen' onafhankelijk van de politiek had willen zien (123) verklaart hij in 1937 heel anders: "Totalität - es gibt nur eine: die menschliche, die Totalität des Humanen, wovon das Politisch-Soziale ein Segment und Teilgebiet ist " (124) Hij acht het nu dan ook een waandenkbeeld zwanger van onheil (en had hij het zelf niet aangehangen?) te denken: " man könne ein unpolitischer Kulturmensch sein" (125) Zo neemt Thomas Mann, in zijn zoektocht naar *de* burger afscheid van *een* burger die hij zolang voor de eigenlijk had aangezien.

Hoe vervolgt hij deze tocht verder? Hij blijft schrijven, met ongekende vitaliteit - "an Ideen würde es mir nicht fehlen, und wenn ich 120 würde . " (126) - en vol verantwoordelijkheidsgevoel Om een paar grove markeringen te noemen: 'Der Zauberberg', verschenen in 1924; de romancyclus 'Joseph und seine Brüder', tijdens zijn gedwongen emigratie vanaf 1933 tot 1943; de Goethe-roman 'Lotte in Weimar , in 1939 uitgebracht; en gedurende de oorlogsjaren: 'Doktor Faustus', in 1947 afgerond. Stuk voor stuk literaire meesterwerken. Tegelijk tot in de punten en komma's toe ethiek: doordrongen van de crisis van de burgerlijke cultuur, oproepend tot verantwoordelijkheid voor haar voortgang Maar Thomas Mann s dichten is geen moraliseren, zijn kunst laat zich niet lezen als zedepreek; die houdt hij wel maar elders In zijn redevoeringen, zijn essays (127), zijn radiotoespraken tijdens de oorlog ('Deutsche Hörer!') heft hij de vinger en spreekt hij de burger moed in (hoewel dan het moraliseren vaak dichten blijkt, en de zedepreek kunst!). Vóór de republiek van Weimar, tégen Hitler, vóór een cultuur-socialisme tégen het nationaal-socialisme - met een heilige eentonigheid herhaalt Thomas Mann zijn pleidooien Of hij ook gehoor vindt? Het blijft een open vraag. Want hoe men ook het 'militante humanisme' (128) van de schrijver moet waarderen het blijft de keuze voor de democratie van een aristocraat van de geest (129); het salonsocialisme van een conservatief 'Bildungsbürger (130); het anti-fascisme van achter de schrijftafel, gericht tegen hen die de straat beheersten - en zij schreeuwden luider en sloegen harder (131) Thomas Mann bedreef politiek als Goethe: als pedagoog strijdend tegen de domheid en niet als politicus, die de macht welke de domheid in stand houdt onderuit haalt (132) En wat halen woorden tegen vuisten, en letters tegen luidsprekers uit? Thomas Mann had reeds in zijn vertelling 'Mario und der Zauberer (1930) dezelfde hypnose van het fascisme en weerloosheid van de duitse burger - die weliswaar Hitler niet netjes vond, maar hem toch gehoorzaamde - haarscherp ontleed die nu zijn waarschuwingen en protesten krachteloos maakten (133)

In 1933 moet ook Thomas Mann vluchten: in het kader van de nieuwe duitse cultuurpolitiek worden zijn boeken tot ontaarde kunst verklaard en delen het lot van zovele anderen als zij op de 10e mei in een massale autodafé voor de duitse universiteiten in het vuur geworpen worden Lijden aan Duitsland zo noemt de schrijver zijn dagboek-aantekeningen uit de jaren 1933/1934, waarin hij zich gedwongen ziet te emigreren; eerst naar Zwitserland, later (in 1938) naar de V S (Princeton, Californië), waar hij tot 1952 zal blijven wonen De pedagogie die de brug van het individuele naar het sociale moet slaan faalt wanneer hij in de 'anarchie der tijden' tot de conclusie komt: "Ich finde man wird durch diese zum Individualismus gedrängt Wo es keine massgebende Bildung mehr gibt, kommt es darauf an und bleibt nichts übrig als: selbst ein Stück Bildung, ein Bild zu sein " (134) Thomas Mann is weer terug op de plek waar Wilhelm Meister begon: op het toneel (135). Maar ook dat spel kan men serieus spelen, zo dat het zelfs verzet kan heten Een levende ontkenning te vormen door een persoonlijke bevestiging is weliswaar geen grote overwinning op het fascisme te noemen, maar in het overeind-blijven-staan als iedereen valt lijkt men op Daniël en zijn vrienden: men brengt een systeem, dat gebouwd is op massale gehoorzaamheid, een slag toe op de gevoeligste plek: zijn totalitaire aard Zo moet Thomas Mann gedacht hebben in zijn strijd om het ware Duitsland: tégen de 'Kulturterror des Kleinbürgers en diens mensenverachting, vóór de Bildung en haar humaniteit. Al in 1935, toen Thomas Mann nog kon waarschuwen ('Achtung Europa!) vinden we deze tegenstelling zo karakteristiek voor het burgerlijk verzet tegen Hitler, bij de schrijver uitgewerkt Thomas Mann introduceert zich in de lezing onder deze titel als representant van een andere generatie, die door de huidige - het nationaal-socialisme was in zijn aanvang een jeugdbeweging - nauwelijks nog erkend wordt: "Bildung! Das Hohngelachter einer ganzen Generation antwortet dem Wort " (136) De tijdgenoten willen er niets meer van weten van deze "Arbeit an sich selbst, von individueller Verantwortung und Mühewaltung" en maken het zich gemakkelijk in het collectivum, "die immerwährenden Ferien vom Ich" (137) De roes die in het ondergaan-in-de-massa ervaren wordt bevrijdt van de last van het ik, maar ook van die van het denken zowel het redelijke als het zedelijke Ook van de angst bevrijdt zij en dat lucht op Maar Thomas Mann ruikt hier een ontwikkeling, waarvan de wortels al diep in de schoot van de 19e eeuw verborgen lagen: de opkomt van, en machtsovername door de massamens', die uitloopt op oorlog Het is het type mens dat de vruchten plukt van de technische en industriële vooruitgang, maar niet de intellectuele en morele voorwaarden bezit die eraan ten grondslag liggen en die nodig zijn om er goed mee te kunnen omgaan De 'massamens belichaamt "das Phänomen der fast jähen Niveausenkung, der Reduktion und Primitivisierung nicht nur bis zur Stumpfheit gegen die Nuance, sondern bis zur wilden Hass auf sie" en beschouwt begrippen als cultuur' geest', kunst en idee als achterhaald woorden uit burgertijden, idealistische oude rommel uit de 19e eeuw (138) Thomas Mann geeft toe: veel 'Gebildeten' hebben in de 19e eeuw in hun gekoketteer met het irrationalisme uit verzet tegen het idealisme ook voer voor deze ontwikkeling geleverd. Zij hebben in hun verachting van het fatsoen en de waarheid niet ingezien, dat verachting van het redelijke ook verachting van het zedelijke is: gebrek aan verantwoordingszin Maar de 19e eeuw kende een 'strengere humaniteit , die in toom hield wat de 20e eeuw los heeft gelaten: het ressentiment van de kleinburgerlijke middenstandsmassa s, dat het irrationalisme van de 19e eeuw dankbaar overnam, populariseerde en misbruikte tot het tenslotte als een anti-intellectualisme tout court werd uitgelegd.

Met een ondertoon van diepe weerzin schetst Thomas Mann de omtrekken van het menstype dat met zijn "Heroismus der kleinen Leute" de ondergang van de westerse cultuur nabij zal brengen (139) Maar geeft het christendom, zo onderbreekt hij zichzelf dan niet deze kleine mensen, deze armen van

geest die wetenschap, Bildung en cultuur te schande maken, gelijk? De aristocraat Thomas Mann is er gauw mee klaar: laten we voorzichtig zijn, waarschuwt hij, christelijk menslievendheid te verwarren met de afschaffing van mensenrechten "Aus Schlichtheit kann Wahrheit kommen, aus Schlechtigkeit nicht " (140) Deze domheid heeft geen intellectuele, maar morele wortels en vindt het christendom eerder tegenover dan naast zich. En dan staat het aan de zijde van de burgerlijkheid in wat Thomas Mann, sinds 1937 (met een van Dostojevski stammende en door von Hofmannsthal verbreide term), de 'conservatieve revolutie ging noemen (141) Tegenover de anti-burgerlijke revolutie van de nationaal-socialisten (142), d.i. die van het blinde geweld en het geestelijk niets, stelt Thomas Mann - o.a in het tijdschrift Mass und Wert' (dat van 1937 tot 1940 gaat verschijnen) - zijn pleidooi voor orde, maat, vorm en inhoud: het burgerlijk fatsoen (143) En hoe wonderlijk is het dan om dezelfde schrijver die de 'Buddenbrooks' laat beginnen met een in stotteren gesmoorde catechismus, welke de zich emanciperende burger niet meer over zijn lippen kon krijgen, in het verzet tegen het fascisme te horen spreken over de bedreigde "christlichen Grundlagen der abendländischen Kultur" die het waard zijn verdedigd te worden (144)! Ja, hij acht nu de burgerlijke waarden zelfs van christelijke oorsprong: "Freiheit Wahrheit, Recht, Vernunft, Menschenwürde - woraus schöpften wir diese Ideen, die der Halt und der Stütze unseres Lebens sind und ohne die unsere geistige Existenz zerfallen würde, als aus dem Christentum, das sie zum Weltgesetz machte?" (145) Het burgerlijke en het christelijke sluiten zo niet enkel vriendschap, maar zijn familie van elkaar (146)

Niet zozeer de dogmatiek, alswel de ethiek heeft Thomas Mann hierbij op het oog Dat eerste is hem (vooral in zijn kerkelijk-pontificale vorm) altijd als hinderlijk en achterhaald voorgekomen (147) Maar ook het christelijk ethos acht hij, niet alleen in het verzet tegen, maar ook in de wederopbouw van een in puin geschoten Europa na het nationaal-socialisme, onmisbaar In 1944, in een opstel dat de titel 'Schicksal und Aufgabe' meekreeg, schrijft hij: "Was vor allem wiederherzustellen ist, das sind die von einer falschen Revolution mit Füssen getretenen Gebote des Christentums, - und aus ihnen muss das Grundgesetz für das künftige Zusammenleben der Völker abgeleitet werden, vor dem alle sich werden beugen müssen." (148) Blijkbaar komt het burgerlijke niet los van het christelijke en vooral niet wanneer ze beide geschoffeerd en geschonden worden: dan vinden ze herkenning bij elkaar, en misschien wel een schuilplaats Om hun onderlinge verhouding weer te geven, denkt Thomas Mann dan ook niet aan het distantiërende 'emancipatie , evenmin aan het afscheid nemende secularisatie', maar veeleer in termen van 'sublimatie : het christendom gaat over in een andere aggregatietoestand, de burgerlijkheid; het burgerlijke is een metamorfose van het christelijke De burger wordt er niet minder mondig om: al is de zedelijkheid van het westen "abendländisch-christlich" te noemen, zij blijft onafhankelijk van kerk en dogma. Maar zij is er niet minder christelijk om: al valt zij soms moeilijk als zodanig te herkennen, zij is de vrucht van de "Vergeistigungsfähigkeit des Christentums" (149)

Waar moeten we het christelijke dan in het burgerlijke zoeken? Vooral in het religieuze karakter van de humaniteit; "Denn der Mensch is ein Geheimnis " (150) Maar ook vrijheid en mensenwaarde zijn zoveel waard dat zij als "heiligste Güter" tegenover de nazi's verdedigd dienen te worden: het zijn heilsgoederen (151) En niets voor niets schrijft Thomas Mann in deze jaren (1926-1943) zijn Jozef-tetralogie die met evenveel recht (met Middell) een humanisering van de theologie als omgekeerd een theologisering van de humaniteit genoemd kan worden (152) Dat dit gedicht op de mensheid' - zoals Mann het noemde (153) - de vorm van een bijbelse mythologie heeft gekregen, kan niet toevallig zijn God en mens - wij zeggen: christelijk geloof en burgerlijkheid - gaan in deze geschiedenis een merkwaardige verbintenis

aan. Het verbond wordt er getekend als een wederzijdse hulpverlening van God en mens, een tweevoudig proces, waarvoor God de mens net zo nodig heeft als omgekeerd: zij redden het niet zonder elkaar, hoezeer zij ook met elkaar overhoop mogen liggen (154).

Zoals gezegd: Thomas Mann heeft bij dit alles met name het oog op het christelijk ethos, en minder op de geloofsleer. Al neemt bij het klimmen der jaren zijn belangstelling voor de godsienst toe, en schaart hij zich (in een gesprek met de paus in 1953) onder de 'homines religiosi' (155), men zal hem niet eenvoudig als gelovige kunnen annexeren. "... das religiöse Problem ist das humane Problem, die Frage des Menschen nach sich selbst ...", schrijft hij (156), en slechts als zodanig en in deze volgorde is het voorwerp van zijn interesse. Zo lijkt zijn theologie door en door liberaal van snit, in het verlengde van de 19e eeuwse burgelijkheid, waarvoor God er terwille van de mens, en het geloof er terwille van de burger was, en nooit omgekeerd. Maar er moet meer gezegd worden. Thomas Mann is propagandist van de humaniteit, maar dat in een tijdvak van diepe mensverachting. En daarom, zo schrijft hij in 1944, komt hij zo voor het eerste op en besteedt hij minder ruimte aan het tweede, omdat deze zijde van het menselijke onze hulp hard nodig heeft; de andere (de schaduwzijde) redt zichzelf wel (157). Dat hij de donkere diepte die ook tot het menselijke behoort heeft ingekeken, blijkt wel uit de roman die hij tijdens de oorlogsjaren schrijft: 'Doktor Faustus'. Ook hier ontmoeten we theologie, en aan haar ontdekt Thomas Mann de afgronden van de anti-humaniteit. Het is dan ook niet zozeer Schleiermacher, als wel Luther; niet de Verlichting, maar het herfsttij der middeleeuwen; niet een optimistische vooruitgangseschatologie, maar de wereldbrand van de apocalyptiek, die de toon zet voor een roman waarin fictie en tijdgebeuren, het verhaal van een kunstenaar die in zijn waanzin het einde van de kunst gestalte geeft én de geschiedenis van de duitse cultuur die haar ziel aan de duivel heeft verkocht, ineen gevlochten worden. De klassieke humanist Serenius Zeitblom die in de roman wordt opgevoerd - "Zeitblom ist eine Parodie meinerselbst", aldus Mann (158) - verklaart dan ook de liberale theologie van de vorige eeuw tot een houten ijzer, een contradictio in adjecto, omdat zij de demonie van het menselijke niet heeft onderkend (159). Als verteller ziet Zeitblom deze helle-afgrond opengaan in de scheppingsdrang van zijn vriend, de componist Adrian Leverkuhn. Diens laatste en uiterste werk - de symfonische cantate 'Dr. Fausti Weheklag' - sluit pars pro toto heel de burgerlijk cultuurperiode af: het is een werk zonder solo's, waarin geen vrije noot meer bestaat; één groot, muzikaal 'De profundis' dat meer contrapunt dan harmonie herbergt en meer atonale ontzetting dan harmonische schoonheidservaring teweegbrengt. Het vormt de ontkenning en de terugname, aldus de schepper ervan op een dramatisch hoogtepunt van de roman, van het kunstwerk dat als apotheose van het burgerlijke humaniteitsgeloof mag gelden: "Ich habe gefunden, sagte er, "*es soll nicht sein.*" "Was? Adrian, soll nicht sein?" "Das Gute und Edle", antwortete er mir, "was man das Menschliche nennt, obwohl es gut ist und edel. Um was die Menschen gekämpft, wofür sie Zwingsburgen gestürmt, und was die Erfüllten jubelnd verkündigt haben, das soll nicht sein. Es wird zurückgenommen. Ick will es zurücknehemen." "Ich verstehe dich, Lieber, nicht ganz. Was willst du zurücknehmen?" "Die Neunte Symphonie", erwiderte er. Und dann kam nichts mehr, wie ich auch wartete." (160) Zoals Leverkuhn's anti-kunst kunst is, zo is het tegelijk als anti-theologie theologie. Er zit, aldus Zeitblom, een 'negativiteit van het religieuze' in verborgen, maar dat betekent geenszins de ontkenning ervan. Juist als werk dat over de Verzoeker, het Verval, de Verdoemenis gaat, is het een religieus werk, dat in zijn 'Ecce homo' de mens zonder vertroosting tekent. Het is een 'theologia crucis', de ontkenning van "alle falsche und matte Gottesbürgerlichkeit" (161). De humaniteit (de kern van het burgerlijke) en de christologie (de kern van de christelijke theologie) ontmoeten el-

kaar zo op de puinhopen van Europa: in het Christus-gelijkende gelaat van Adrian Leverkuhn (162) die sterft als de tweede wereldoorlog begint.

Thomas Mann overleeft de oorlog nog tien jaar Hij wil niet meer naar Duitsland terugkeren, maar ziet zich nog steeds als *duits* schrijver (163) Als in de V S het tijdperk McCarthy dat van Roosevelt aflost en ook hij van communistische sympathieën wordt verdacht, verhuist hij in 1952 teleurgesteld naar Zwitserland, waar hij (in Kilchberg aan het meer van Zürich) tot aan zijn dood op 12 augustus 1955 zal blijven wonen

Al is de oorlog voorbij, het fascisme zou voor Thomas Mann nooit meer verleden tijd worden "In Wahrheit endete nichts" schreef hij na de capitulatie van Japan, en: "Die Epoche selbst ist faschistisch" (164) Hitler liet niet alleen doden en puinhopen na; ook de atoombom en de opdeling van Europa in machtsblokken en van Duitsland in twee staten behoorden tot zijn erfenis Met zijn (tot het einde toe) kaarsrechte gestalte en zijn blijvend pleidooi voor een 'christelijk humanisme' als basis voor een toekomstig Europa gold Thomas Mann niet als een gebroken man Maar zijn uitlatingen over politiek werden spaarzaam, en daarmee bekent hij zijn onmacht (165) Thomas Mann is nog altijd representant, maar nu meer als levende legende van de verloren dan als plaatsbekleder voor de toekomstige burger Zijn tijd was voorbij en met hem een tijdvak Hij had zijn schrijverschap 'in dienst van het leven willen stellen, na zijn wending van rond 1922. "Es ist ein tolles Leben", had hij toen gezegd, "und die Sammlung auf eine grosse Composition überhaupt noch zu finden ein Kunststück, das aber vollbracht sein will " (166) Het is hem gelukt: van zijn leven een kunststuk en van zijn kunst een levenswerk te maken en evenals zijn grote voor-beeld Goethe zich tot authentieke universaliteit te ontplooien, een geestelijke spanwijdte tot stand te brengen waarbij er geen sprake van echte breuken, enkel van continuïteit is geweest (167) Moeten we er nu bij zeggen: als laatste? Het lijkt erop In Thomas Mann lijkt zich nog eenmaal de eenheid en de ongebroken weerspiegeling van de 'Bildungs'-idee (uitbouw van burgerlijke humaniteit) te verheffen, terwijl de geschiedenis ons nog slechts scherven en brokstukken gunt (168) Herkennen we ons niet meer in de martelaren voor (zoals Dietrich Bonhoeffer dat geweest is), dan in de representanten van deze eenheid van leven? "Das Unvollendete, Fragmentarische unseres Lebens empfinden wir ( ) besonders stark", moet Bonhoeffer wiens ouders deze eenheid nog mochten smaken erkennen (169)

DEEL III B U R G E R L I J K H E I D B I J B O N H O E F F E R

HOOFDSTUK 1 GROND ONDER DE VOETEN (De familie Bonhoeffer)

1 1 Burgerlijkheid en traditie

Op 30 11 1943 schrijft Bonhoeffer vanuit zijn gevangeniscel in Tegel aan zijn vriend Eberhard Bethge: "Der Wunsch, alles durch sich selbst sein zu wollen, ist ein falscher Stolz Auch was man anderen verdankt, gehört eben zu einem und ist ein Stück des eigenen Lebens (.) Man ist eben mit dem, was men selbst ist und was man empfängt, ein Ganzes " (1) Hij heeft hierbij in het bijzonder het oog op de hulp die hem door familieleden geboden wordt ter verlichting van de lasten van zijn gevangenschap, maar men kan deze uiting ook als kenmerkend beschouwen voor Bonhoeffer's houding ten aanzien van het geheel van zijn traditie. Juist in het schamel heden dat de gevangenis hem biedt bekent hij zich tot de rijkdom van het verleden dat hij in zich draagt (2) Het bewustzijn door een overlevering die de eeuwen omspant gedragen te worden, geeft Bonhoeffer in de nood van het ogenblik het zekere gevoel geborgen te zijn, krachtreserves te bezitten waarop hij kan teren Men zou hetgeen hij vanuit dezelfde gevangenis op 8 6.1944 schrijft, in mindering willen brengen op het voorgaande We lezen: "Jedes wirkliche Tun ist doch ein solches, das kein anderer, sondern nur man selbst tun kann " Maar juist hier laat Bonhoeffer er op volgen dat deze instelling wel een erfstuk van zijn grootvader zijn moet (3)

De Bonhoeffers staan op eigen benen, maar wel op stevige grond "Das Fundament ist tief und fest und gut", horen we in het drama dat Bonhoeffer in Tegel heeft willen schrijven Christoph - "der jedoch vor allem Dietrich Bonhoeffer selbst darstellt" (4) - tegen Heinrich zeggen (5) Hij benut daarmee de metafoor die bij uitstek Bonhoeffer's geborgen-zijn in de burgerlijke traditie in beeld moet brengen: grond onder de voeten' Christoph heeft die, aldus de proletariër Heinrich, samen met de klasse waartoe hij behoort: "Ihr habt ein Fundament, Ihr habt Boden unter den Füssen, Ihr habt einen Platz in der Welt, für Euch gibt es Selbstverständlichkeiten, für die Ihr einsteht und für die Ihr Euch ruhig den Kopf abschlagen lassen könnt, weil Ihr wisst, dass Eure Wurzeln so tief liegen, dass sie wieder treiben werden. Für Euch kommt es nur auf das Eine an, die Füsse auf dem Boden zu behalten " We horen het hem met nauwelijks verholen jaloezie zeggen (6)

Dat de adel prat ging op traditie weten we Dat ook de burger zich er toe kon bekennen is even wennen Toch deden de Bonhoeffers dat Maar op een wezenlijk andere manier dan de adel "Als "*inneres* Erbe", "*geistiger* Uberlieferung (curs fdl)" - zo en niet anders wordt zij geprezen (7) En een kritisch-pragmatische instelling zorgde er bovendien voor dat alles wat zich niet in het leven kon bewijzen als ballast overboord werd geworpen Er was geen sprake van voorouderverering, integendeel: trots op illustere voorvaderen werd in huize Bonhoeffer met geamuseerde spot bejegend

(8), en men kon eerder van een te weinig dan van een te veel aan familie-zin spreken (9). Aan de 'Familienbund' van de von Hases, de familie van Dietrich's moeder, werd dan ook weinig aandacht geschonken (10). Traditie, zo kunnen we concluderen, was als zodanig nooit voorwerp van verering. Ze was er, voorzover ze werkte. Niettemin onderhielden de Bonhoeffers bewust - en Dietrich schrijft het bij de 87e verjaardag van zijn grootmoeder Julie Bonhoeffer geb. Tafel vanuit Barcelona aan haar - "ein lebendiges Verständnis für den Sinn der Tradition" (11). Hoe weinig privilege en hoe veel verplichting er aan werd ontleend, horen we in Bonhoeffer's rouwpreek voor dezelfde vrouw, ruim 5 jaar later, waarin hij precies omschrijft hoe hij tegenover de in haar belichaamde traditie wil staan en waaruit deze uiteindelijk bestond. "93 Jahre alt ist sie geworden, und sie hat uns das Erbe einer anderen Zeit vermittelt. Mit ihr versinkt uns eine Welt, die wir alle irgendwie in uns tragen und in uns tragen wollen. Die Unbeugsamkeit des Rechtes, das freie Wort des freien Mannes, die Verbindlichkeit des einmal gegebenen Wortes, die Klarheit und Nüchternheit der Rede, die Redlichkeit und Einfachkeit im Persönlichen und öffentlichen Leben - daran hing ihr ganzes Herz. Darin lebte sie. (...) Sie stammte aus einer andern Zeit, aus einer andern geistigen Welt - und diese Welt sinkt *nicht* mit ihr ins Grab. Dieses Erbe, für das wir ihr danken, verpflichtet." (12) Bonhoeffer, op de grens van twee werelden, draagt de burgerlijke erfenis in zich en wil haar ook overdragen van de eerste naar de tweede wereld. Deze erfenis verplicht. *Noblesse oblige - maar dan burgerlijk.*

Met recht mogen we zo de houding van Bonhoeffer tegenover zijn traditie 'burgerlijk' noemen. Beantwoordt zij niet precies aan de omschrijving die H.J. Baden ervan geeft? De burger bezit, zo zegt hij, een dialectische verhouding tot de overlevering. Hij heeft haar in het leven geroepen, maar kan zich er niet aan uitleveren. Hij draagt tegenover zijn traditie een levende verantwoording; in zijn eerbied voor haar mengt zich tegelijk reserve en kritische zorgvuldigheid; hij weet zich tot haar verplicht, maar enkel voorzover zij dienstbaar is aan de toekomst (13).

1.2. Burgers van Hall

Ook al pronkte Bonhoeffer dus niet met zijn traditie, iedereen die met hem in gesprek raakte moest er op stuiten: tijdens het gesprek speelde Bonhoeffer met zijn zegelring, waarop het wapen van de familie Bonhoeffer - een leeuw met een korenaar in zijn klauw - stond afgebeeld. Evenals zijn broer Klaus droeg hij de ring aan zijn linkerhand, en deze - Klaus - weet wat dat wil zeggen: "Er sagt: Höre die Stimme der Vergangenheit. Verliere dich nicht selbstherrlich an die flüchtige Gegenwart. (...) Die Ehrfurcht vor der Vergangheit und die Verantwortung gegenüber der Zukunft geben fürs Leben die rechte Haltung." (14) Het is alsof we in deze herinnering aan Schwäbisch Hall (in Württemberg) de Bonhoeffer ten tijde van de 'Ethik' horen spreken.

Ook bij deze kunnen we immers terecht voor een eerbiedige verwijzing naar zijn herkomst uit de burgers van Hall. Zo bijvoorbeeld in een brief aan het 'Reichssicherungshauptamt' in Berlijn, wanneer

hem in de oorlog een spreekverbod is opgelegd Nadat hij vermeldt er trots op te zijn tot een familie te behoren die zich reeds generaties lang voor staat en volk verdienstelijk heeft gemaakt, en hij over zijn vader komt te spreken schrijft hij dat diens voorvaderen eeuwenlang als hooggeplaatste en aanzienlijke ambachtslieden en raadsheren in de vrije rijksstad Schwäbisch Hall hebben geleefd, en dat men daar tot op de dag van vandaag nog trots hun afbeeldingen kan tonen in de stadskerk (15) Ook al moet men bij dit blijk van vaderlandsliefde het doel van de brief en de geadresseerde in het oog houden, er is geen woord van gelogen

Wie de geschiedenis van de burgerlijke emancipatie exemplarisch zou willen beschrijven kan uitstekend bij de familie Bonhoeffer terecht Een tocht door het huidige Schwäbisch Hall zou dan als illustratie-materiaal goede diensten kunnen bewijzen (16) "Zu jedem der Wappenportale, der Denkmäler und Grabmale lässt sich eine ganze Geschichte erzählen Hier ist es die Geschichte des Aufstiegs einer Handwerkerfamilie", schrijft de stadshistoricus van Hall, Gerd Wunder (17)

Het verhaal begint in 1514 als de jonge goudsmid Kaspar van Bonhoven als bezitsloze gezel vanuit Nijmegen (18) naar Schwäbisch Hall komt en zich daar burgerrecht verwerft Hall is al vanaf 1280 een rijksstad, maar tot 1512 beheerst de adel nog het toneel. Hij wordt afgelost door handwerkers en zoutzieders, die uit hun midden een nieuwe burgerlijke bovenlaag voortbrengen van artsen, juristen en theologen (19) Hall mocht zich een vrije rijksstad noemen, d w z : rechtstreeks aan de keizer onderworpen en aan hem schatplichtig, maar onafhankelijk van de omringende adel en niet opgenomen in het feodale leenstelsel Alleen de keizer en niemand meer had het recht om in de interne aangelegenheden van de stad in te grijpen Men was reichsunmittelbar en kon zich in een relatief grote mate van autonomie verheugen

De chronist Herolt grijpt volgens Wunder wel wat te hoog als hij zegt: "Vor Alter ein jeder sich gerümbt, dass er Bürger zu Hall, wie vor Alter sich hochgerümbt welcher Bürger zu Rom gewesen " (20); maar de trots zich burger van Hall te mogen noemen was er niet minder om Deed de relatieve zelfstandigheid die men genoot als 'civis van Hall niet herinneren aan het romeinse burgerschap, voordat dit uitsluitend nog als 'onderdaan verstaan kon worden (21)? Onderdanigheid leerde men niet in Schwäbisch Hall.

In deze zelfbewuste stadscultuur vonden de Bonhoeffers langzamerhand hun plaats Het ging hun goed, en na niet al te lange tijd kon men voorname patriciërs onder hen aantreffen De genoemde Kaspar van Bonhoven sterft 12 jaar na aankomst in Hall even arm als hij gekomen is, maar zijn zoon weet zich al zelfstandig als handwerker te vestigen Vanaf 1598 vinden we de eerste Bonhoeffer in de stadsraad terwijl vanaf 1668 een onafgebroken rij van raadsheren en burgemeesters eveneens die naam draagt Het handwerk wordt daarbij op den duur ingeruild voor het hoofdwerk, en dat we dan de meeste Bonhoeffer s aantreffen onder artsen, juristen en theologen geeft niet zozeer blijk van een gewijzigde belangstelling als wel van een hogere sociale positie (22) In de indeling die in 1745 als sociale stratificatie werd gehanteerd, en waarin men 7 klassen - van raadsheer, stadspredikant stads-

arts, advocaat (eerste klasse) tot dagloner, dienstbode, nacht wacht (zevende klasse) - onderscheidde, behoorden de Bonhoeffers ongetwijfeld tot de hoogste klasse (23).

Evenals in het door de adel beheerste tijdvak bleef ook in de burgerlijke tijd in Hall de verwantschap de belangrijkste kwalificatie voor een raadszetel (24). Uitzonderingen daar gelaten, bleven de armen er arm en de rijken rijk (25). En al gingen de dertigjarige oorlog, de pest en vervolgens de franse oorlogen niet ongemerkt aan de stad voorbij, de patriciërs konden relatief ongestoord hun politiek, hun economie en hun cultuur ontplooien, en hun levensvorm tot een traditie laten groeien (26).

De bloei duurde ook weer niet langer dan tot 1802: de napoleontische oorlogen maken een einde aan de zelfstandigheid van de stad. Hall wordt een afgelegen provinciestad, afhankelijk van de nieuwe economische en politieke centra, waarin voor ambitieuze zonen van de stad meer eer te behalen valt dan binnen haar eigen muren (27). Dietrich's overgrootvader Sophonia Franz Bonhoeffer is de laatste Bonhoeffer die nog in Hall geboren is (in 1797) en er in de buurt als predikant gewerkt heeft en gestorven is (in 1872). Dietrich's grootvader kwam als rechter niet meer in de geschiedenis van de stad voor. Niettemin vertelt diens zoon, Karl Bonhoeffer, in zijn 'Lebenserinnerungen' nog dat hij, ofschoon nooit voor langere tijd in Schwäbisch Hall woonachtig te zijn geweest, niettemin voor deze stad een sterk "Heimatgefühl" is blijven ondervinden. Hij brengt dit op rekening van de trots die ook zijn vader nog met zich meedroeg (en op zijn beurt weer wilde overdragen aan zijn kinderen), te behoren tot een oude rijksstedelijke patriciërsfamilie. Het spijt Karl Bonhoeffer - Dietrich's vader - dan ook achteraf, dat hijzelf verzuimd heeft het burgerrecht van Hall te verwerven, zodat hij nu niet anders kan dan vaststellen: "So ist die durch vier Jahrhunderte gehende Familientradition der Zugehörigkeit zu Schwäbisch-Hall verloren gegangen." (28) Niettemin bleef de stamboom van de familie tot 1945 toe in het trappenhuis van de familie hangen, en zou hij er nog gehangen hebben als de bommen aan dit eerbetoon aan de traditie niet op hun manier een einde hadden gemaakt (29). Naast deze zorgvuldig door Karl Friedrich uitgewerkte en geschilderde stamboom hield bovendien nog een copie van het portret van de 'schöne Bonhoefferin' uit de St. Michaels-kerk van Schwäbisch Hall de herinnering aan de stad levend (30). Zijn traditie blijft Bonhoeffer tot in de gevangenis toe vergezellen, als hij als kerstgeschenk de zilveren beker, die gemeenteleden aan zijn overgrootvader cadeau hadden gedaan bij diens afscheid in 1845, voor zich op tafel ziet staan (31).

1.3. De vader (Karl Bonhoeffer, 1868-1948)

Zoals men de geschiedenis van de Bonhoeffers in Hall exemplarisch zou kunnen benutten voor een beschrijving van de geschiedenis van de burgerlijke emancipatie, zo zou men het leven van Karl Bonhoeffer als representatief kunnen laten gelden voor dat van een 19e eeuws, duits 'Bildungsbürger'. We kunnen dat vaststellen aan de hand van zijn autobiografie die hij op basis van zijn 'Silvesterbücher', door hem - evenals door Thomas Buddenbrook! - jaarlijks

bijgehouden als pater familiae (32), vanaf 1940 is begonnen te schrijven Uitsluitend voor zijn gezin weliswaar Dat ook wij er in mee kunnen lezen hebben we te danken aan leerlingen van hem die het hebben uitgegeven Niet enkel postuum eerbetoon voor hun leermeester heeft hen daartoe gedreven, maar ook dat wat wij het representatieve karakter van Karl Bonhoeffer willen noemen Zij schrijven in hun voorwoord over deze autobiografie: "War sie damals eine Erzählung für die Familie deren intimer Charakter zu wahren war, so ist sie heute ein Bericht und ein Zeugnis aus einer vergangenen, einer vielleicht heileren, jedenfalls friedlicheren Zeit " Zij wijzen er op dat het vooral de jaren 1871-1914 geweest zijn, waarin Karl Bonhoeffer zich kon ontplooien Als zodanig is deze autobiografie naar hun mening - en wij volgen hen hierin - tot "Dokument einer Epoche" te rekenen (33)

Allereerst wenden we ons tot de academische loopbaan die Karl Bonhoeffer aan het einde van de 19e eeuw heeft kunnen doorlopen In de schets waarmee Dietrich Bonhoeffer in 1931/32 zijn colleges over de geschiedenis van de systematische theologie van de 20e eeuw begint wordt dit tijdvak tussen 1871 en 1914 - de "wilhelminische Zeit" - niet een "Epoche" maar een "Periode" in de zin van Schleiermacher genoemd Het werd immers niet beheerst, aldus Bonhoeffer, door eenzijdig sterke krachten, maar gekarakteriseerd door een uitgebalanceerd spel van elkaar in evenwicht houdende impulsen. "Jeder konnte an seinem Platz ruhig arbeiten", meent Bonhoeffer - en deze karakteristiek van dit tijdvak lijkt welhaast blind voor de bedreigingen die de burger reeds aan het eind van de 19e eeuw belaagden (34). Heeft Bonhoeffer hier niet teveel op de ervaring van zijn vader vertrouwd?

Want Karl Bonhoeffer kòn rustig op zijn plek werken G Zeller, één van zijn leerlingen, spreekt van een ongewoon zelfstandig, zijn levensweg met een daaraan eigen innerlijke wetmatigheid vervolgend man (35) Dietrich heeft het dan ook over zijn vader wanneer hij (die zelf enkel nog van fragmenten leven kan) later spreekt over "ein Leben, das sich im Beruflichen und Persönlichen voll entfalten kann und so zu einem ausgeglichenen und erfüllten Ganzen wird " (36) Geboren in Neresheim in 1868, een zorgeloze jeugd een probleemloze medicijnenstudie in Tübingen Berlijn en München vanaf 1892 arts Vervolgens assistent in de psychiatrische kliniek van Breslau bij Wernicke, waar hij zich rustig aan intensief wetenschappelijk onderzoek kan overgeven Vanaf 1896 werkend aan zijn 'Habilitation en zelfstandig een observatiestation voor geesteszieke gevangenen beherend in de strafgevangenis van Breslau (37) Rond dezelfde tijd ontmoet hij zijn toekomstige vrouw de moeder van Dietrich en hij neemt vanaf die tijd ook wat meer deel aan het society-leven (38) Nadat Paula van Hase bij een tante leert wat het voeren van een huishouding inhoudt, treedt hij op 5 3 1898 met haar in het huwelijk Een groeiend gezin doet hem uitzien naar een academische carrière Hij slaat daartoe de rang van Titularprofessor over, en wordt in 1903 - het gezin telt inmiddels 4 kinderen - Ordinarius' in Königsberg Maar binnen een jaar is het gezin alweer verhuisd naar Heidelberg omdat de hier vrijgekomen leerstoel van Kraepelin aldus Karl Bonhoeffer, "für mich und meine Arbeitsmöglichkeiten eine Verbesserung war" (39) Maar nog binnen datzelfde jaar zien we hem al-

weer terug in Breslau, nu als ordinarius. Hij ziet er zijn zelfstandigheid, door hem hoog gewaardeerd, beter gewaarborgd dan in Heidelberg. "Mit der Rückkehr nach Breslau (...) konnte die erste Etappe meines wissenschaftlichen Lehrgangs als zu einem gewissen Abschluss gelangt angesehen werden", schrijft hij in zijn memoires, zowel suggererend dat hij nu een minder turbulente periode in zijn leven tegemoet zou gaan, alsook dat op deze eerste etappe nog een tweede zou volgen (40). Tot 1912 zal het gezin echter in Breslau blijven, zodat Dietrich als zesde kind - er zouden na hem nog twee volgen - op 4 februari 1906 in deze stad geboren wordt. Naast de wetenschap staat in deze tijd het gezin centraal, en de lust tot, en de tijd voor 'Gesellschaften' ontbreekt het echtpaar Bonhoeffer veelal (41).

Wanneer in 1912 aan Karl Bonhoeffer het ordinariaat voor psychiatrie en neurologie in Berlijn wordt aangeboden aarzelt hij. De eerzucht om deze voornaamste post voor psychiatrie te betrekken, louter en alleen omdat hij de voornaamste is, ontbreekt hem. Bovendien deinst hij, een teruggetrokken bestaan gewend in de sfeer van zijn gezin, er voor terug de representatieve functies die zijn positie met zich mee zal brengen te moeten vervullen. Het gezin geeft niettemin de doorslag: financieel gaat hij er immers in Berlijn op vooruit en de kinderen zullen er, meer dan in het afgelegen Breslau, mogelijkheden voor hun ontploiing kunnen vinden. Zowel 'Besitz' als 'Bildung' kunnen er hun voordeel mee doen (42).

Maar het is wennen in Berlijn. Karl Bonhoeffer stoort zich aan het gejaagde en mondaine klimaat dat hij er aantreft en lijkt zich meer thuis te voelen in het huis van zijn grootmoeder Babette Kalckreuth, waar nog de sfeer van de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw hangt, dan in het luxueuze Berlijn van de twintigste eeuw. "Der Gegensatz dieses geistig interessierten Kreises aus einer anderen Zeit und einem betont einfachen Lebensstil zu dem gehetzten, betriebsamen und gesellschaftlich üppig gesteigerten Leben war augenfällig ausruhsam." (43) Bonhoeffer neemt zich dan ook voor niet langer dan een jaar of acht in Berlijn te blijven, om dan nog één keer van standplaats te veranderen: op zoek te gaan naar een kleinere universiteit waar hij zijn klinische ervaringen rustig zal kunnen uitwerken. Tot aan zijn dood toe had hij zo zijn levensloop en carrière beheerst en behoedzaam, maar zeker en beslist, uitgestippeld. Met verwondering daarop terug kijkend schrijft hij later: "Man war in den langen Friedensjahren daran gewöhnt, die Verhältnisse als so stabil zu betrachten, dass man ohne Bedenken mit langfristigen Plänen glaubte rechnen zu dürfen." (44)

Er kwam niets meer van zijn plannen terecht. Want van nu af aan wordt hij keer op keer in de rede gevallen door de politiek (eerste wereldoorlog, revolutie, derde rijk, tweede wereldoorlog) of de economie (honger en inflatie), die hem verhinderen zijn zelf gecomponeerde levensverhaal uit te laten vertellen. Als de oorlog uitbreekt wordt hij als psychiatrisch adviseur ingeschakeld bij het Garde-Corps, en kan daar voor zijn vakgebied zelfs nog winst in zien ook, zodat hij tenslotte kan spreken van "das grosse Experiment des Krieges" (45). Maar de daaropvolgende bladzijden van zijn levensherinneringen beschrijven het leven achter de wetenschap: het voedselgebrek vanaf 1916 (één van de redenen om te verhuizen naar de Wangenheimstrasse in Berlijn-Grunewald: men kon er kleinvee houden!),

en in 1917 de dood van zijn zoon Walter: nog voor dat deze het slagveld betreden had getroffen door granaatscherven (46) De schaduw van deze gebeurtenis is nooit meer van zijn leven geweken ook niet als het "ordungsgemässe Verhalten" in de psychiatrische kliniek na wat revolutionaire strubbelingen weer wordt hersteld, ook niet als men zich "allmählich wieder auf normale Friedensverhältnisse" in lijkt te kunnen stellen (47) Wanneer hij dan de draad van zijn levensplan weer zou kunnen oppakken door in 1922 een benoeming naar München te aanvaarden, is de economische crisis één van de redenen om Berlijn niet te verlaten

Toch waagt hij het nog, nu hij zijn kinderen zo voorspoedig op ziet groeien en terwijl de economie en de politiek zich aan het eind van de jaren twintig lijken te stabiliseren, opnieuw een periode van 'stil en gerust leven te verwachten (48) Maar de politiek, die hij in 1918 nog buiten de deur van de wetenschap kon houden dringt nu ook zijn kliniek binnen De 'macht ging de innerlijkheid voor de voeten lopen, in plaats van haar te beschermen Hoe reageert Karl Bonhoeffer op de infiltraties van de nazi s in zijn wetenschappelijke arbeid? Joodse artsen moeten worden ontslagen - hij weigert; een Hitler-buste moet in de kliniek worden opgesteld - hij verhindert het; de stichter van de Rijksdag-brand Marinus van der Lubbe, moet aan een psychiatrisch onderzoek worden onderworpen - in plaats van een misdadiger acht Karl Bonhoeffer hem menselijk gezien niet onsympathiek; een wet op gedwongen sterilisatie van geesteszieken wordt ingevoerd - hij verzet zich ertegen en probeert de uitvoering ervan zoveel mogelijk te verhinderen (49). Niet een sterk ontwikkeld politiek bewustzijn ligt achter deze onverzettelijkheid verscholen, maar het wetenschappelijk geweten van een a-politiek 'Gebildete' die handelde "aus dem Gefühl der Verantwortung den bisherigen wissenschaftlichen Betrieb ( ) solange wie irgend möglich von den politischen Einflüssen freizuhalten " (50) Van welke politiek dan ook

Maar het is een inmiddels oud geworden man die zich zo hardnekkig opstelt Hij begroet zijn afscheid in 1938 dan ook met graagte en trekt zich terug uit de universiteit Het is hem dus toch nog min of meer gelukt zij het op de valreep: van zijn leven een ononderbroken eenheid te maken, plannen te maken en die uit te voeren ook, het leven in eigen beheer te houden Maar het Hitler-beeld in de vestibule van zijn kliniek kwam er na zijn vertrek toch, en veel groter dan hij had gedacht (51) En ook de carrière van zijn kinderen die hem zo optimistisch gestemd had aan het eind van de jaren twintig, werd onderbroken Zijn zoon Dietrich legt in 1932 zijn docentschap aan de Berlijnse theologische faculteit neer; zijn schoonzoon Gert Leibholz wordt in 1935 als niet-ariër van zijn betrekking ontheven en moet in 1938 vluchten naar Engeland zijn schoonzoon Hans Dohnanyi blijft weliswaar een hoge post bezetten, gebruikt hem echter niet meer om carrière te maken maar om verzet te bedrijven dat hem uiteindelijk het leven zal kosten; en ook aan zoon Klaus en schoonzoon Rüdiger Schleicher wordt niet gegund wat Karl Bonhoeffer zelf heeft gesmaakt: evenals Dohnanyi en Dietrich Bonhoeffer worden zij in april 1945 vermoord De Lebenserinnerungen van hun vader eindigen ofschoon Karl Bonhoeffer eerst drie jaar later overleed met de opsomming van deze feiten Wat volgt is het zwijgen van een gebroken man (52)

Karl Bonhoeffer was academicus, zoals de meeste van zijn klassegenoten in het duitse 'Bildungsbürgertum' Maar zijn specialisatie maakt hem niettemin tot een vreemde eend in de bijt Hij had immers geesteswetenschapper moeten zijn en geen empiricus, filosoof of dichter en geen medicus? Toch zouden we Karl Bonhoeffer in de volle zin van het woord 'Gebildete' willen noemen. Zoals wij die in het voorgaande deel beschreven hebben, of ook in de zin waarin Dietrich Bonhoeffer zo iemand heeft omschreven toen hij voor zijn Ethik' een notitie maakte over 'Bildung': niet de specialist die alles onder het gezichtspunt van een beperkte doelmatigheid beziet, maar hij die uit vrijheid een verhouding bezit tot het geheel ("zum Ganzen") van het natuurlijk en geestelijk bestaan, zonder de begrenzing van een gespecialiseerde blik; iemand die zich in dit geheel met vrijheid en soevereiniteit kan bewegen, die het opnemen en dragen kan; een man die de persoonlijk-menselijke verhoudingen in de wereld respecteert en in alles gericht is op het humanitaire; hij die weet wat bescheidenheid is omdat hij de grens van zijn kennen ziet, zonder daarmee tegelijk niet ook breed van begrip te zijn; een open geest, ook voor het nieuwe; iemand die niet te koop loopt met zijn Bildung', maar haar als vanzelfsprekend beschouwt; een man die weet dat 'Bildung' groeit en niet wordt toegeëigend (53)

Het is alsof Dietrich Bonhoeffer hier het portret van zijn vader tekent We herkennen er de arts in, die medicus wordt niet zozeer uit hartstocht voor het vak, maar vooral vanwege de mogelijkheden die deze professie biedt om zelfstandig te worden (54) Al speelde ook een vage 'Neigung' tot de natuurwetenschappen een rol, zijn leerling G Zeller zal later de achterliggende motivaties bij deze beroepskeuze zien voortkomen uit een breed en open vragen naar de eigen 'Seele' - en we mogen daarbij evenveel denken aan Goethe's 'reine Seele' als aan Freud's psyche - en die van de ander (55) En hoezeer Karl Bonhoeffer ook in de geest van de toenmalige psychiatrie naar medisch model te werk ging (56), hij zelf wilde zijn werk breder blijven zien. In zijn inaugurele in Berlijn benadrukt hij twee dingen Allereerst dat een totale objectivering van de psychiatrie onmogelijk is, en vervolgens de noodzaak voor de psychiater de hele patiënt in het oog te houden, wat ook het ziektebeeld is. Hij pleit er voor een "Erweiterung der Betrachtungsweise", die de "Gesamtpersönlichkeit" van de behandelde patiënt niet uit het gezicht verliest (57) Een goed psychiater, zegt Bonhoeffer dan ook voor een gehoor van histopathologen en neurologen, wordt niet enkel door zijn vakkennis maar evenzeer door begrip voor andersdenkenden gekwalificeerd (58) Zo hangt het slagen van een therapie tenslotte niet van de gevolgde methode af, maar van de persoonlijkheid van de therapeut (59). We zien het, Karl Bonhoeffer wist wat Bildung - in de zin van oog hebben voor "das Humanitäre (60) - was

Dat hij ook nog in meerdere opzichten aan de omschrijving van zijn zoon Dietrich beantwoordde laat zich illustreren aan zijn aarzelend-afwachtende, ja afwijzende houding tegenover de in die tijd furore makende psycho-analyse van Sigmund Freud. Niet dat Bonhoeffer koos voor een medisch en Freud voor een psychologisch model moet als het breekpunt tussen beiden worden aangemerkt, maar dat wat Dietrich Bonhoeffer als kenmerkend voor een Gebildete' had geacht: "Bescheidenheit (Grenze des Wissens)" (61) Wat Karl Jaspers later over Karl

Bonhoeffer zou opmerken: "Durch seine Arbeiten geht ein Hauch von Bescheidung vor den ungeheuren Rätseln" (62), zou men tevergeefs bij Freud zoeken. Ondanks het feit dat deze het hypothetisch karakter van zijn theorieën benadrukte, moet Karl Bonhoeffer de speculatielust die Freud's werk omgaf hebben tegengestaan. De uitbreiding van individuele therapie naar een omvattende cultuurfilosofie die zich in het werk van Freud gaandeweg voltrok moet hem, die "dem Philosophischen gegenüber (...) vorsichtig und bescheiden" was (63), tegen de borst gestuit hebben, afgezien nog van de wijze waarop Freud in de op sensatie beluste 'fin de siècle'-sfeer waar Bonhoeffer geen deel aan wilde hebben 'salon-fähig' werd gemaakt. De sexualiteitsmonie en -manie die niets meer intact liet van wat Bonhoeffer als 'Bildung' voorkwam, nl. het "Wissen um persönlich-menschliche Ordnungen der Welt", moet hem wezensvreemd geweest zijn (64). Niet verschil van inzicht omtrent dat wat te weten valt, maar over dat wat *buiten* het bereik van de wetenschap ligt, deed Karl Bonhoeffer bezwaren hebben tegen Freud; deze waren zoals hij zegt, dan ook van gevoelsmatige aard, "durchaus unwissenschaftlich" (65). Het zijn de bedenkingen van een 'Gebildete'-en niet van een 'Spezialist' - die het Thomas Mann zou hebben nagezegd: "... der Mensch ist ein Geheimnis" (66). Loopt de psycho-analyse niet het gevaar in al zijn koene speculaties dit geheim aan te randen?(67)?

Maar dezelfde 'Bildung' die hem geen voorstander van de psychoanalyse maakt, verhindert eveneens een felle afwijzing (68). Hij verwelkomt haar zelfs in die zin, dat zij wellicht een eind kan helpen maken aan het therapeutisch nihilisme dat de psychiatrie van dat ogenblik naar zijn mening beheerst, en geeft haar naast het voorbehoud voorlopig ook het voordeel van de twijfel. Omschreef Dietrich Bonhoeffer 'Bildung' ook niet als "*offener* Geist, auch für Neues" (69)?

Karl Bonhoeffer, '*Bildung*sbürger' in de volle zin van het woord. Maar dan ook 'Bildungs*bürger*'. Een man van uiterlijke orde die innerlijke orde weerspiegelde, een uitgebalanceerd psychisch evenwicht. Zijn gevoelens beheersend zonder ooit gevoelloos te zijn, autoritair en gedistantieerd zonder ooit te overheersen (70). Een man ook die zijn positie als vader en psychiater beide als 'ambt' beschouwde, en zich gewetensvol en plichtsgetrouw van zijn taken in beide levenssferen wilde kwijten zonder daarbij ooit het werk het gezin (en omgekeerd) te willen laten beïnvloeden. Hij hield beide streng van elkaar gescheiden en sprak thuis, evenals zijn vader, nimmer over zijn beroep (71). Noch als arts, noch als opvoeder wilde hij specialist zijn.

Deze strenge scheiding van werk en gezin kende behalve voorook nadelen. De chronische alcoholisten onder het proletariaat van Breslau zijn voor Karl Bonhoeffer in eerste instantie "Bettler- und Vagabundenmaterial", en van deze "Sammelbecken sozial zweifelhafter oder gescheiterter Existenzen" (72) waarmee hij in zijn kliniek van doen heeft krijgt het gezin nauwelijks iets te zien (73). De jongere kinderen in elk geval niet, schrijft Renate Bethge, omdat men hen allereerst wilde laten proeven van een "heile Welt" in beschutte kring (74). Een opvoedingselement dat Dietrich Bonhoeffer later eens betreuren zou, omdat het hem te ver van de schaduwzijden van het leven gehouden zou hebben, maar tegelijk - aldus Renate Bethge - mis-

schien een reden temeer voor het latere verzet tegen Hitler; stond diens gewelddadig wereldbeeld niet haaks op het zijne en verschafte de ervaring van een - hoe klein ook - werkelijk "heile Welt" niet gegronde hoop op een uiteindelijk succes van het verzet (75)? Een nadeel dat uiteindelijk ten voordeel zou uitwerken.

Maar hoezeer de scheiding tussen werk en gezin, tussen arts en opvoeder ook heilig was in huize Bonhoeffer, nooit verloor Karl Bonhoeffer uit het oog dat "das Humanitäre" beide verbond. Mocht men ooit de spot drijven met dit patiënten-'materiaal', dan kreeg men toegevoegd dat er niets te lachen viel, en dat deze mensen juist als mens bijzonder interessant en sensibel waren (76).

Karl Bonhoeffer, 'Bildungsbürger' in elke zin van het woord. Maar dan ook: *duits* 'Bildungsbürger'. Voor de stelling van Elias dat de invloed op de burgerlijke traditievorming van de zijde van de adel in Duitsland als relatief gering mag worden beschouwd, vinden we een bevestiging in de afkomst van Karl Bonhoeffer. Zeller wijst er op dat in Württemberg de adel buiten het hof om geen rol van betekenis heeft gespeeld en dat de intelligentsia zich er tot een typische "Schreiber-Adel" heeft kunnen ontwikkelen. Zo overheersend werd tenslotte haar invloed, dat Schelling met verachting spreken kon van de "Pfarrer- und Schreiber-Staat Württemberg" (77). En al werd aan Karl's vader de persoonlijke adel verleend (78), evenals aan de grootvader van zijn vrouw, Karl August Hase (79); al zat er in zijn schoonfamilie een flinke scheut land-adellijk bloed via de Kalckreuths (80) - er werd aan deze achtergrond nauwelijks aandacht besteed, laat staan dat men zich er op beriep. Eerder werden er in het gezin Bonhoeffer grappen gemaakt in de zin van: 'Wegens hoge adel de lees- en schrijfkunst niet machtig' . Men achtte zich aristocraten, maar men verstond er niet onder dat men aanspraak kon maken op een bevoorrechte afkomst, eerder dat men zichzelf tot een "aufrechte, grosszügige, ritterliche Haltung" wilde verplichten (81).

'Duits' kunnen we Karl Bonhoeffer's burgerlijkheid eveneens noemen, wanneer we het oog laten vallen op de politieke overtuigingen die hij voorstond. We krijgen er, en dat lijkt ons op zichzelf al veelzeggend, maar moeilijk een beeld van. Van zijn vader weten we dat deze conservatief dacht, maar zich verre hield van elk politiek engagement. Niet alleen politieke desinteresse, ook een karaktertrek die zowel Friedrich als zijn zoon Karl kenmerkte zal mede oorzaak geweest zijn van deze terughoudendheid: beiden hadden een uitgesproken hekel aan elk openbaar optreden en verafschuwden het om bij officiële gelegenheden het woord te voeren (82). Maar of deze bescheidenheid de enige reden is geweest? In elk geval voor Karl's vader gold dat de innerlijke binding die hij nog met de 'Heimat' Schwäbisch Hall bezat niet licht werd ingewisseld voor die aan een nieuw, kunstmatig Rijk onder pruisische leiding (83). Niettemin stelde hij, en ook zijn zoon, zich als een loyaal pruisisch beambte op. De staat garandeerde immers de voorwaarden voor een onbelemmerde ontplooiing? "*Man lebte unpolitisch in den Gefühlen eines gesicherten Friedens* (curs.fdl)", schrijft Karl Bonhoeffer over deze periode, voorafgaande aan de eerste wereldoorlog (84).

Voor politieke hartstocht kan men dus niet bij de Bonhoeffers terecht. Wel bij de familie van Dietrich's moeder, de Tafels. Bethge schrijft dat door het huwelijk van Friedrich Bonhoeffer met Julie

Tafel zich een revolutionair element in het voorgeslacht van Dietrich Bonhoeffer is gaan mengen, waarnaar men tevoren vergeefs zou zoeken (85). Men vond in het geslacht Tafel vrijdenkers en socialisten, radicaal-burgerlijke democraten die actief streden voor de duitse eenwording en uiterst sceptisch stonden tegenover Pruisen. Geen doorsnee-familie, maar één waarin men idealistisch bevlogenheid kon vinden en de bereidheid tot een onverschrokken instaan voor zijn overtuiging (86). Dit alles gevoed vanuit een ver boven het gemiddelde liggende 'Bildung' (87). Het zal vooral dit laatste geweest zijn wat Karl Bonhoeffer in dit milieu heeft aangesproken.

Voor de Tafels werd Württemberg te klein; zij zochten het nieuwe, het verre, het ongewone. Het zal aan Julie Tafel te danken zijn geweest dat de Bonhoeffers voorgoed Zuid-Duitsland, waarin hun traditie was geworteld, hebben verlaten (88). We moeten de invloed van deze vrouw - kortweg te karakteriseren als: "Burgerlijk, maar gevaarlijk!" (89) - op haar zoon en zijn gezin niet onderschatten. Vanaf 1924 woont ze bij de Bonhoeffers in Berlijn en staat hen tot het laatste toe met raad en daad bij, totdat zij in 1936 op 94-jarige leeftijd overlijdt (90). Zo heeft Dietrich niet alleen uit haar mond kunnen horen hoe zij haar zoons een beambten- of officiersloopbaan ontraadde omdat deze geen bewegingsvrijheid kon garanderen en een levenslange afhankelijkheid zou betekenen (91), maar ook heeft hij haar nog mogen voorlezen uit Goethe's Wilhelm Meister (92) en mogen meemaken hoe zij op 1 april 1933 als 91-jarige de boycot-acties tegen joodse winkeliers negeerde door rustig door het cordon van SA-ers heen te stappen (93). Dietrich Bonhoeffer vat in de rede die hij bij haar begrafenis houdt nog eens samen wat hij in haar belichaamd zag en verklaart daarmee ook hoe de levensvreugde haar de laatste jaren ontnomen werd door het lot dat joodse mede-burgers moesten ondergaan (94). Het is niet toevallig dat, juist op het moment dat hij in de kerkstrijd een beroep doet op de onbuigzaamheid van het recht en aangewezen is op de nuchtere eenvoud en betrouwbaarheid van eigen en andermans woorden, hij haar ten voorbeeld stelt. Hoeveel burgerlijks steekt er zo niet in Bonhoeffer's 'kerkelijk, maar gevaarlijk!'? Maar terug naar Karl Bonhoeffer en de politiek, nader: Pruisen. We zullen, ook al bracht Paula von Hase een stuk pruisische cultuur vanuit de nabijheid van het hof met zich mee het huwelijk binnen (95), het pruisisich klimaat in het gezin Bonhoeffer niet al te hoog mogen inschatten. Bethge aarzelt zelfs of hij niet moet spreken van een 'niet-', ja 'anti-pruisisch' erfgoed dat Dietrich vanuit zijn traditie zou hebben meegekregen (96). Want hoezeer zijn ouderlijk huis ook de sfeer ademde van plichtsbesef en verantwoordelijkheidsgvoel, er werd niet tot gehoorzaamheid maar tot mondigheid opgevoed (97). Dat Dietrich's moeder een tijdlang met haar ouders geheel in de hofsfeer van Potsdam geleefd had omdat haar vader er hofpredikant was, zegt niet zoveel. Deze tijd lag inmiddels ver achter haar - het betreft de jaren 1889-1894 - maar wat meer is: de twee mogelijke redenen waarom van Hase ontslag uit zijn betrekking zou hebben genomen laten niet al te veel spreekwoordelijk onderdanigheidsgevoel vermoeden: òf hij heeft zich verzet tegen de wens van Wilhelm II om zelf te mogen preken òf hij heeft het gewaagd de keizer in de rede te vallen toen deze het proletariaat als 'Canaille' bestempelde (98). De enige enthousiaste aanhangster van de monarchie

in huize Bonhoeffer is de gouvernante geweest, die haar hart kon ophalen in de beginperiode in Berlijn; vanuit het raam kon men toen de kinderen van de kroonprins zien spelen in het Bellevue-park. Maar wie een al te grote belangstelling voor dit schouwspel aan de dag legde werd uitgelachen (99).

Ook de pruisische militaire traditie kon zich in het gezin Bonhoeffer niet op aanhangers verheugen. Karl Bonhoeffer had zelf zijn dienstplicht met sterk gemengde gevoelens vervuld en acht het achteraf maar goed dat hij meteen van het gymnasium het leger in moest, zonder in de tussentijd nog van veel vrijheid geproefd te hebben: zo werd tenminste de militaire discipline "weniger drückend" ervaren dan hij uit zichzelf al was (100). De invloed van zijn moeder bleef ook gelden toen de 'Geist von 1914' grote delen van het 'Bildungsbürgertum' in zijn greep had gekregen (101). "Militärische Ehrgeiz hatte ich nicht", tekent Karl Bonhoeffer aan bij het uitbreken van de eerste wereldoorlog (102). En hoewel hij er van overtuigd is dat het een verdedigingsoorlog voor een rechtvaardige zaak betreft, krijgen oorlogszuchtige gevoelens geen vat op hem; zijn voorganger in Heidelberg, Kraepelin, weet hem tenminste niet te overtuigen van de noodzaak van een totale duikbotenoorlog (103). Ook de memoires van Karl Bonhoeffer laten zich 'Betrachtungen eines Unpolitischen' noemen, maar zij overtreffen in dit opzicht die van Thomas Mann door het algehele ontbreken van diens bevlogen waanzin in deze periode. Integendeel, de oorlog overvalt Karl Bonhoeffer als de wilde zee een polder - overtuigd als hij is van de "unzweifelhafter Friedensliebe" van de keizer (104) - maar zij sleurt hem niet mee in haar stroom. Of hier de nuchterheid van de medicus het gewonnen heeft van de bevlogenheid van de dichter? In elk geval plaatst zich hier een duitser buiten en tegenover duitsers, op dezelfde wijze waarop hij dat een twintigtal jaren later opnieuw zal gaan doen. Immers, in het nuchter, maar onderkoeld geschreven opstel dat hij in 1947 schrijft onder de titel 'Führerpersönlichkeit und Massenwahn' (105) zoekt hij naar de sociaal-psychologische redenen voor de duitse catastrofe die hem tot twee keer toe kinderen ontnomen heeft. Wat zit er achter dit afzien van eigen oordeel en verantwoordelijkheid, deugden die zozeer deel hebben uit gemaakt van zijn eigen opvoeding, maar die een heel volk schijnen te ontbreken? Een mogelijke reden geeft hij aan: "Richtig ist es wohl auch, wenn man beim Deutschen in einer gewissen Freudigkeit zum Gehorsam eine Bereitschaft zur Massensuggestion sieht. Es ist wohl nicht zweifelhaft, dass beim Deutschen im öffentlichen Leben auch ausserhalb des Militärs das Verhältnis vom Vorgesetzten und Untergebenen, des Befehls und des Gehorsams eine grössere Rolle spielt als in den westlichen Ländern. Das diese geistige Haltung anlagemässig bedingt ist, ist fraglich, wahrscheinlich ist wohl, dass es ein Züchtungsergebnis der durch die letzten Jahrhunderte gehenden militärischen Erziehung des gesamten Volkes ist. (...) 'Zivilcourage' und 'Kadavergehorsam' sind wohl nicht zufällig deutsche Wortbildungen." (106) Het lijkt alsof we een buitenstaander aan het woord horen. Welnu, dat was hij ook - in zekere zin. Voorzover het portret dat hij hier van de duitser schildert niet het portret is dat wij van hem, de duitse burger Karl Bonhoeffer, hebben getekend. We zouden er niet over willen strijden welke van de twee het meest representatief genoemd kan worden. Het was Karl Bonhoeffer er echter alles

aan gelegen die vraag wel te beantwoorden. Met zichzelf, zonder veel ruchtbaarheid. Op 8.6.1943 schrijft hij aan zijn zoon Dietrich die gevangen zit, dat het 'Filmarchiv der Persönlichkeiten' zoals dat door het propagandaministerie van Goebbels was opgezet, van hem graag een filmportret wilde maken voor latere tijden. Karl Bonhoeffer voelt er echter niets voor de beide Duitslanden op deze wijze door elkaar te laten lopen en weigert. "Ich glaube, es genügt wenn mein Bild in der Familie erhalten bleibt", zo redeneert hij (107).

1.4. Opvoeden tot mondigheid

1.4.1. Een wereld op zich

Sprekend van 'het gezin' Bonhoeffer zegt men al gauw te weinig; het was een wereld op zich en wanneer men zich er een zgn. 'modern kerngezin' bij voorstelt van een tweetal ouders en hoogstens een drietal kinderen slaat men volledig de plank mis. De Bonhoeffers vormden met hun acht kinderen en twee - als later de familie Schleicher op een steenworp afstand komt wonen, drie - generaties een reusachtig gezin, maar bovendien vond in hun midden de uitbouw van een humaniteits-cultuur plaats die in de kring van het moderne gezin zijn weerga niet kent.

De voorwaarden er voor aanwezig, in zoverre onderscheidde dit gezin zich niet van het overige 'Bildungsbürgertum' van het einde van de 19e, begin 20e eeuw; buiten de directe druk van hoogkapitalisme en politieke machtsvorming om had men de mogelijkheid een vrije sfeer te creëren, waarin onder 'burgerlijk' in de eerste plaats 'menselijk' kon worden verstaan (108). H.P. Bahrdt zet een aantal typische kenmerken van deze uitbouw van de privé-sfeer op een rijtje: "Die Verinnerlichung und Kultivierung des familiären Lebens, Wohnkultur der bewussten Gestaltung der engsten dinglichen Umwelt, Privatbesitz von Bildungsmitteln und gemeinsame Benutzung durch die kleinste sozial Gruppe, geistiger Austausch als die normale und integrierende Form des Zusammenlebens von Blutsverwandten, ein von der Kirche relativ unabhängiges religiöses Leben im Kreis der Familie" (109). Stuk voor stuk vinden we ze bij de Bonhoeffers terug. En dat deze mogelijkheden tot intensieve vormen van gezinscultuur door hen zó werden uitgebuit maakt het gezin tot een uitzondering. Ook de volwassen geworden kinderen Bonhoeffer beschouwden dit ouderlijk huis nog als een stuk van hun eigen identiteit, een middelpunt waarop hun leven zich steeds weer richtte (110). Dietrich Bonhoeffer had gelijk toen hij schreef, dat zijn "Familie wirklich etwas ganz Besonderes" was (111).

Een van de oorzaken voor deze gerichtheid op het eigen gezin zal ongetwijfeld gezocht moeten worden in het "nach innen gekehrte Wesen" van Karl Bonhoeffer (112). De jaren voor zijn huwelijk in Breslau van "fast klösterlicher Abgeschiedenheit" schijnen hem niet zwaar gevallen te zijn. Integendeel, hij denkt er later met heimwee aan terug (113). Zo zullen we zijn terughoudendheid ten aanzien van het sociale leven in Breslau niet enkel op rekening van zijn aandacht eisend gezin moeten brengen en zijn eveneens gereserveerde houding in Berlijn niet alleen op de luxe (114). Evenmin als we zijn poging om zijn kinderen in Berlijn aanvankelijk te beschermen

mondainiteit (115). Niet dat karl Bonhoeffer ooit voor zichzelf en zijn gezin het isolement heeft gezocht; hoe zou zijn zoon Dietrich ooit later anderen versteld hebben doen staan van zijn "Weltoffenheit" en "Weltzugewandtheit" (116)? Toch waren er zoveel scheidslijnen speurbaar tussen gezin en buitenwereld dat dezelfde Dietrich later over een ouderlijk huis als over "eine Welt in der Welt", "ein Reich für sich, ein Burg im Sturm der Zeit, ein Zuflucht" spreken kon, ja dat hij er zlefs de religieuze term 'heiligdom' voor wilde reserveren (117).

1.4.2. Het huis

De ervaring van het ouderlijk huis als burcht en vesting zal men allereerst in psychologische zin hebben op te vatten. Maar - en zo kwam het in elk geval op een buitenstaander als Paul Lehmann over, toen deze in 1933 de Bonhoeffers bezocht - men zou het huis ook als culturele burcht kunnen zien, bescherming biedend tegen de vloedgolven van de massacultuur van de 20e eeuw, een veilig onderkomen voor de 'Bildungs'-cultuur van de 19e. De amerikaan die enkel thuis was in de eerste, vond de inrichting van het huis ronduit ouderwets (118). En inderdaad, de woning die Dietrich Bonhoeffer in zijn 'Fragmente aus Tegel' beschrijft - en waarin die van zijn eigen familie valt te herkennen - maakt ook op hem die er thuis is niet de indruk 'elegant' te zijn ingericht. Hout en metaal, beide "aus schweren, bestem Material" overwoog. Solide meubels, ouderwetse buffetten, geboend parket en niet te vergeten de vleugel in de woonkamer bepaalden de atmosfeer (119). Overheersend waren echter de schilderijen: bijna geen plekje aan de wand dat niet door een doek uit de tweede helft van de 19e eeuw werd bedekt. Landschappen bij voorkeur, maar ook portretten van voorvaderlijke geslachten (120). Paul Lehmann moet zich in een museum gewaand hebben, in dit even degelijke als deftige huis. Men zou er geen mode-artikel in aantreffen (121). Niettemin bewogen de Bonhoeffers zich in hun materiële traditie even gemakkelijk als in hun ideele. Naast oud trof men er dan ook nieuw aan, naast artistiek hoogwaardige dingen ook zaken waarvan de antiquarische waarde enkel in de herinnering bestond die ze vertegenwoordigden. Het ging er in de eerste plaats om een "schöne und grosszügige Wohnlichkeit" te scheppen en Paula Bonhoeffer - want zij was hiervoor de eerstverantwoordelijke - was er in geslaagd van dit alles een vanzelfsprekende en zinvolle eenheid te smeden. "Es war eine gewachsene und keine gemachte Wohnung", zegt Bonhoeffer ervan in het roman-fragment uit Tegel. "Man bewegte sich in ihr unwillkürlich frei und ohne Beklemmung. Man fühlte sich in die warme Atmosphäre eines starken Familienlebens hineingezogen, ohne dadurch erdrückt zu werden; man empfand einen unaufdringlichen Wohlstand und einen unbefangen Sinn für Freude und Behaglichkeit. Weniger die Bedeutung des einzelnen Gegenstandes als die sorgliche Pflege des Ganzen tat den Augen und dem Herzen wohl." (122) Paul Lehmann moet het gemerkt hebben toen hij er te gast was. Want in een museum valt niet te leven, en helemaal niet zoals de Bonhoeffers dat deden.

1.4.3. 'Besitz und Bildung'

Ook de Bonhoeffers waren - evenals Thomas Mann - "hardnekkige villabezitters" (123). Of het nu 'Birkenwäldchen' in Breslau (124), of de woningen in de Brückenallee, de Wangenheimstrasse (waar men in 1916 introk) of de Marienburgerallee (verhuizing: 1935) betrof - het waren stuk voor stuk imposante behuizingen, waarvan men nu met verbazing kennisneemt dat zij als onderkomen voor slechts één, zij het groot, gezin hebben gediend. De familie Bonhoeffer was welgesteld, al noemt Dietrich deze welstand "unaufdringlich" en was zij nergens protserig (125). Niet enkel de door hen bewoonde villa, ook het vakantiehuis in (eerst Wölfelsgrund, later) Friedrichsbrunn - hoewel 'spartaans' ingericht (126) - en het verhuurde huis aan de Kurländer Allee (127) leggen daar rekenschap van af. En ook de wijze waarop het huishouden werd gevoerd - "Es waren noch die Zeiten, wo fünf Hilfen den grossen Haushalt in Gang hielten ..." (128) - is voor huidige maatstaven zeker, maar niet minder voor de toenmalige, uitdrukking van een rijkdom boven het gemiddelde. "Der Stil des Hauses war grosszügig, auch in Notzeiten spürte man die Beengung nicht", vernemen we van Dietrich's schoonzuster Emmi (129), en de uit een veel minder bemiddeld milieu afkomstige Eberhard Bethge - zijn vader was predikant in de provincie - heeft het dan ook over "unvorstellbar grosszügig". Er evenwel direct aan toevoegend, dat het even onvoorstelbaar is hoe bescheidenheid en eenvoud tot hoogste waarde in het gezin waren verheven (130). Boven luxe gold zelfbeheersing, boven 'Besitz' de 'Bildung'. Al had men het ruimschoots: over geld werd niet gesproken - als had men het niet. "Geld ist Dreck!" tekent H.W. Jensen op uit de mond van Dietrich en hij voegt er aan toe: "Wichtiger aber als finanzielle Hilfe war seine Sorge um unsere Seele." (131). Dat Jensen het hier over de Bonhoeffer van de 'Nachfolge' heeft - de in menig opzicht zo onburgerlijke, zullen we zien - verandert aan de strekking van de uitspraak niets: Bonhoeffer sprak er volledig mee in de lijn van zijn opvoeding. Al liep men dus niet met het geld te koop, men liet het wel rollen. Er werden bijvoorbeeld feesten en bals in huize Bonhoeffer georganiseerd die wijd en zijd beroemd waren en zoiets doet men niet voor niets (132). Bovendien deed men nooit tevergeefs een beroep op financiële hulp bij Karl Bonhoeffer (133). Nooit zou hij zich herkend hebben in de man die zijn zoon Dietrich in een preek op 4.10. 1932 (waarin hij de verwachting van 15 tot 20 miljoen honger lijdende mensen voor de dan komende winter in Duitsland uitspreekt) opvoert en die in zijn dankgebed God dankt dat hij zijn lievelingskinderen, spijzigt en onwaardigen honger laat lijden (134). Meer zou hij zich hebben laten aanspreken door de catechismus-vraag en het daarbij behorende antwoord dat Dietrich Bonhoeffer eveneens in 1931 op papier had gezet: "Wie darf der Christ Eigentum haben? - Er wäre wohl oft froh, er hätte es nicht. Er kennt Macht und List des Geldes, aber er will sich damit sorgen für den anderen. So soll er alle Dingen haben, als hätte er sie nicht." (135)

Maar intussen hàd Karl Bonhoeffer het wel en zijn zoon deelde erin en liet het ten goede komen, ook aan zichzelf. Dietrich Bonhoeffer aarzelde niet het uit te geven aan de dingen die hem plezier verschaften. Hij hield van theater, van muziek en van lekker eten en drinken, van reizen en van kwaliteitskleding, en liet zich niet door

zuinigheidsmotieven van dit alles weerhouden. "Ich möchte nur soviel Geld haben, dass ich nicht zu rechnen brauche", zei hij, en we proeven evenveel bescheidenheid als gemakzucht in deze woorden (136). Niettemin kunnen we weinig meer van Bonhoeffer's 'savoir vivre' zeggen dan we hiermee gedaan hebben. Dat is tekenend, temeer daar we van een bestedingspatroon in de zin van bovengenoemd catechismus-antwoord des te meer voorbeelden zouden kunnen aanvoeren. Een kleine greep: als W.D. Zimmermann - in het begin van de jaren dertig student van Bonhoeffer in Berlijn - van hem een boek leent en het na lezing weer terug wil bezorgen, krijgt hij het cadeau met de mededeling: "Was haben Sie eigentlich für einen Eigentumsbegriff?" (137). Veel van de kosten van Bonhoeffer's werk onder arbeidersjeugd betaalt hij uit eigen zak (138); zijn vader's auto-met-chauffeur zet hij in voor de kerkstrijd (139); het levensonderhoud voor het broederhuis in Finkenwalde komt voor een groot deel voor zijn rekening (140). Twee kandidaten van het seminarie - dit als voorbeeld dat ook de asceet van de 'Nachfolge' niet meteen zuinig genoemd kan worden - vliegen op zijn kosten naar Berlijn, alleen vanwege het feit dat dat hun grootste wens was omdat zij nog nooit gevlogen hadden (141). Een medestudent van deze twee wordt na een operatie wakker in een duurder ziekenhuisbed, ook weer een presentje van Bonhoeffer (142). Ondertussen betaalt hij ook de theologische literatuur die aan de seminarie-kandidaten aan het front wordt toegestuurd (143). Tenslotte noemen we nog de juridische hulp waarvan hij mede-gevangenen in Tegel voorziet, zodat menigeen dankzij zijn financiële hulp voor het ergste gespaard is gebleven (144). Zoals gezegd: een kleine greep, maar groot genoeg om te laten zien dat de onverschilligheid en de onhandigheid die Bonhoeffer's verhouding tot geld kenmerkte - Bethge spreekt van zijn "äusserst mangelhafte Begabung für Erfordernisse der Buchführung" (145) - blijkbaar niet konden verhinderen dat hij het op het juiste moment op de juiste plaats kon laten komen. En bovendien groot genoeg om te beseffen dat de Bonhoeffer van de kerkstrijd, van Finkenwalde en van het verzet niet te denken valt zonder het 'Besitz' van de familie Bonhoeffer. Maar de Bonhoeffer van 'Widerstand und Ergebung'? Hij bewijst dat een 'Gebildete' de uitspraak: alle dingen te hebben als had men ze niet, ook om kan draaien. 274.

1.4.4. Tucht, vrijheid en verantwoordelijkheid

Het "Brüderchen" uit het roman-fragment uit Tegel, kan op de vraag van zijn buurjongetje - portierszoon - of zijn vader ook rijk is, eerlijk antwoorden: "Ich weiss nicht, Erich, ich glaube es nicht". Want van die rijkdom die er blijkbaar is - "die andere Leute sagen es manchmal" - merkt het jongetje al weinig. Het ander ventje krijgt vijf maal zoveel zakgeld als hij, hijzelf mag nooit op straat ijs eten, en tijdens uitstapjes nemen ze alles van huis mee (146). Ook hier beschrijft Bonhoeffer meer feit dan fictie. Van de kinderen Bonhoeffer werd bijvoorbeeld verwacht dat zij nauwkeurig rekenschap zouden afleggen van de besteding van hun zakgeld en liever langere afstanden moesten lopen, dan gebruik te maken van de tram (147). Verwend werden ze beslist niet. Karl Bonhoeffer schrijft dat het gezin in Breslau zich streng aan de voedingsvoorschriften van een collega-arts hielden, "die keine 'Überfütterung' der Kinder aufkommen

liessen" (148). En protesten kregen weinig kans. "Uber das Essen spricht man nicht", was de vaste regel (149).

Maar niet alleen het eten, heel de opvoeding werd gekenmerkt door eisen van zelfbeperking. Als illustratie van dit feit voert Bethge de opdracht aan die in het boek dat (met de bijbel) als confirmatie-geschenk aan de kinderen werd meegegeven - Fichte's 'Reden an die deutsche Nation' - geschreven stond: "Die Wurzel der Sittlichkeit ist die Selbstbeherrschung, die Selbstüberwindung, die Unterordnung seiner selbstischen Triebe unter den Begriff des Ganzen." (150) Ook de omschrijving die Dietrich Bonhoeffer later in de gevangenis van het woord 'tucht' zou geven is een veralgemenisering van zijn opvoedingservaring: "Zucht der Sinne und deiner Seele, dass die Begierde und deine Glieder dich nicht bald hierhin, bald dorthin führen." (151) Maar de titel van het gedicht waarin deze regels hun plaats hebben gekregen geeft meteen aan dat deze zelfbeheersing niet het laatste woord kreeg: 'Stationen auf dem Weg zur Freiheit', heet het. *Autonomie* en *vrijheid* waren dan ook de sleutelwoorden in de opvoeding van de kinderen Bonhoeffer.

'Vrijheid'. Niet alleen aan de politieke en culturele opstelling van de Bonhoeffer's moeten we denken, als we Bethge van de "konkrete Liberalität" horen spreken die hij temidden van hen ervoer, maar ook aan hun pedagogische instelling (152). De ouders probeerden namelijk consequent vanuit het kind zelf te denken, en dat maakt dat men geenszins van een autoritaire opvoeding kan spreken, hoezeer ook het begrip 'gehoorzaamheid' er een rol in mocht spelen. Dat laatste was zeker het geval. De weg naar de autonomie liep via die van de pedagogie, en de zelfstandigheid van de kinderen kwam tot stand via de gehoorzaamheid aan de ouders. Dezen golden dan ook beslist niet als kameraad of vriend, maar waren in menig opzicht hard en onverbiddelijk. Maar toch zal Dietrich Bonhoeffer later het laatstgenoemde verkiezen boven het eerste, waarvan hij dan zegt: "Mir ist diese Erziehung die keine ist, greulich." Voor het laatste heeft hij echter volle waardering: "Diese Herbe im Verhältnis des Vaters zum Sohn ist ein Zeichen grosser Kraft und Sicherheit." (153) En dat Bonhoeffer deze woorden aan zijn aanstaande bruid schrijft geeft al aan dat hij het, mocht hem het vaderschap gegund worden, al weinig anders zou doen.

Deze paradoxaliteit van vrijheid en gehoorzaamheid vindt zijn oplossing in de doorzichtigheid waarmee Karl Bonhoeffer deze beide in zich verenigde en zo op elkaar betrok. Deze vader was ongetwijfeld een patriarch - en niet alleen aan tafel, waar de kinderen zwegen wanneer de ouders het woord namen (154). "Unser Vater war wohl die letzte Autorität für uns", schrijft Sabine Leibholz, Dietrich's zuster. "Sagte unsere Mutter 'Papa möchte das nicht gern', so genügte dies, dass es nicht geschah." (155) Niettemin trad zijn gezag áls gezag nergens nadrukkelijk op de voorgrond. Zijn terughoudendheid verhinderde echter niet dat hij grote indruk maakte, maar dan op zeer specifieke wijze: "Er 'erzog' uns durch sein Beispiel, durch eine Art der Führung seines tatsächlichen Lebens." *Wat Thomas Mann voor heel een cultuur wilde zijn, was Karl Bonhoeffer voor zijn gezin: een voor-beeld.* Als hij sprak - en hij deed dat zelden uitbundig (156) - deed hij het zacht; maar zijn ogen verleenden zijn woorden zo'n nadruk dat elke tegenspraak verstomde (157). Met name deze ogen, waarmee hij, hoeveel afstand en terughoudendheid hij ook in acht nam, de

ander met "intensiver Einfühlung" benaderde, maakten indruk (158). Hij was blijkbaar in staat een ruimte te scheppen, waarina zijn kinderen zich in alle vrijheid en zelfstandigheid konden ontplooien, maar daarbij zo aanwezig te zijn als iemand die de ruimte van deze vrijheid en zelfstandigheid zelf had doormeten, en zich er soeverein in had leren bewegen. Hij gaf spelregels, maar domineerde niet het spel. Daarin lag zijn autoriteit, en niet eerst wanneer de regels werden overtreden kon men die ervaren. Hoewel, dan ook. Want er golden maatstaven, die overeind gehouden werden, hoe vaak ze ook geschonden werden (159). Maar ook in dat geval golden ze nooit absoluut d.w.z. losgemaakt van het doel: op te voeden tot mondigheid. "Letzten Endes hat der persönlich wirklich Intakte doch immer die grössere Autorität", schrijft Bonhoeffer vanuit de gevangenis (160). Ook al golden er maatstaven, zij moesten doorzichtig zijn tot op hun humaniteitsgehalte.

Zo ontstond een opvoedingsbeeld dat Dietrich Bonhoeffer later bij voorbaat al een instinctieve afkeer deed hebben van elke vorm van 'Führer'-cultus. Immers, zo schrijft hij in de radiorede die de duitse jeugd wilde waarschuwen voor het te laat zou zijn (161) over de *echte* 'Führer': "Er muss sich dem Reize, der Abgott, d.h. die letzte Autorität des Geführten zu werden, radikal versagen. (...) Der Führer nimmt dem einzelnen vorübergehend die Entscheidung ab, muss aber diesen Zustand immer wieder als einen notwendig vorübergehenden verstehen und muss den Geführten immer wieder darauf hinweisen. Er darf diese Selbstentrechtung, diese Selbstentmündigung der einzelnen nur im Hinblick darauf hinnehmen, dass er den einzelnen in die eigentlichen Mündigkeit zu führen habe." (162) Zo komt het ene Duitsland tegenover het andere te staan, dat van Karl Bonhoeffer tegenover dat van Adolf Hitler. Want deze laatste vergeet de plaats die tucht en gehoorzaamheid innemen in de rangorde van menselijke waarden: het zijn stadia op weg naar de vrijheid. Niet meer, maar ook niet minder. "Gehorsam ohne Freiheit ist Sklaverei, Freiheit ohne Gehorsam ist Willkür. Der Gehorsam bindet die Freiheit, die Freiheit adelt den Gehorsam", zal hij later in zijn 'Ethik' schrijven (163). Een wankel evenwicht. Hoe valt dit te bewaren? Bonhoeffer zegt het er zelf bij: "*In der Verantwortung* realisiert sich beides, Gehorsam und Freiheit. Sie trägt diese Spannung in sich (curs. fdl)" (164). Hoger nog dan de begrippen vrijheid en zelfstandigheid stond dan ook dit ene woord op de waardenschaal van het gezin Bonhoeffer genoteerd. Ook in de bovengenoemde 'Führer'-rede bindt hij de mondigheid aan de gehoorzaamheid in de verantwoordelijkheid: "Zur Mündigkeit des Menschen aber gehört eben die Verantwortlichkeit gegenüber dem anderen, gegenüber den gegebenen Ordnungen, das sich einfügen, einordnen sich begrenzen lassen." (165) Hier spreekt ongetwijfeld een pruisisch beambten-zoon, die verantwoordelijkheid met plicht associeert. Maar ook de 'Gebildete' die binnen de kring van zijn gezin zich oefent in medemenselijkheid. Noch bij een tot formele plicht gereduceerde gehoorzaamheidsethiek als de kantiaanse - "Der Mann der Pflicht wird schliesslich auch dem Teufel gegenüber noch seine Pflicht erfüllen müssen", zal hij later schrijven (166) - noch bij het individualistisch vrijheidsbegrip van de liberale bourgeois of het romantisch genie zal hij zich thuisvoelen. Zowel in de verzelfstandiging van de gehoorzaamheid als in de verzelfstandiging van de vrijheid mist hij het tertium compara-

tionis, de ethische maxime waarop heel zijn opvoeding gericht was geweest: "Das Hauptziel der Erziehung lag darin, die Kinder zu verantwortlichen Menschen herauszubilden." (167)

De wijze waarop de dialectiek van tucht en vrijheid in de verantwoordelijkheid werd 'opgeheven' laat zich illusteren aan de wijze waarop in het gezin Bonhoeffer met gevoelens werd omgegaan. Op het eerste gezicht lijkt hier enkel de tucht te winnen: de onderdrukking van emoties. Vinden we in het gezin Bonhoeffer niet terug wat P. Smits kenmerkend achtte voor heel de psychologie van de burger, nl. zijn doodzwijgen van de voor een mens ingrijpende werkelijkheden, uit vrees voor het verlies van het moeizaam opgebouwde psychisch evenwicht? Een krampachtig handhaven van de innerlijke repressie met als uiterste grens de neurose (168)? Moeten we de dwangneurotische trekken die van den Berk bij Bonhoeffer - "ein Mann von Ordung", aldus Ruth Zerner (169) - meent waar te nemen niet ook meer tegen de algemene achtergrond van diens burgerlijke opvoeding dan enkel in het licht van een afstandelijke vader en een koele moeder zien, d.w.z. even structureel als incidenteel (170)? Op deze laatste karakteristiek van Bonhoeffer's ouders is bovendien nog wel het een en ander af te dingen. "Hij kwam uit de school van Wernicke die zich altijd concentreerde op de hersenen", constateert van den Berk terecht ten aanzien van karl Bonhoeffer, maar de conclusie die hij hieraan verbindt, dat deze wetenschappelijke herkomst tekenend zou zijn voor heel diens persoonlijkheid, hebben we in het voorgaande reeds in twijfel getrokken. Dat wat Karl Bonhoeffer voor een goed psychiater onontbeerlijk achtte, nl. de "Beherrschung des Affektiven", betekent in het licht van de door hem zo hoog aangeslagen aandacht voor de "Gesamtpersönlichkeit" en het begrip voor andersdenken niet enkel een onderdrukken, maar ook een onderkennen van gevoelens. En al is hij nooit een vader geweest bij wie men voortdurend op schoot werd genomen; dat Sabine Leibholz in één adem van haar vader's respect voor "selbstbeherrschtes" èn "warmherziges" handelen getuigde, is niet zonder betekenis (171). Evenmin het feit dat zij dit laatste woord ook gebruikt om haar moeder te karakteriseren, en daar bovendien nog het woord 'spontaneïteit' aan toevoegt (172). Dat Dietrich's moeder ook "heel gevoelig kon reageren", merkt van den Berk ook zelf al op (173), waarbij wij zouden willen onderstrepen dat zij zich ook veroorloofde die uit te drukken en wel in alle vrijheid (174). Neen, Renate Bethgé heeft gelijk wanneer zij - en zij kan het weten, want zij is kind aan huis geweest op de Marienburger Allee, en wie proeft gevoelens sterker dan een kind? - schrijft: "Gefühle waren in der Familie nicht schwach, sondern stark." (175)

Maar - en dan lijkt toch Smits nog weer gelijk te krijgen - zij vervolgt dan met te zeggen dat zij nauwelijks werden uitgesproken. Al verstond men onder 'beheersing' dan niet 'beperking', men was in elk geval uiterst terughoudend in het directe uiten ervan. Men moest - en kon - ze raden in Beethoven's Gellert-liederen die moeder Bonhoeffer zong, maar dat gold enkel voor de goede verstaander. Over de Renate in Bonhoeffer's roman-fragment horen we: "... sie selbst empfand jede Art von Schaustellung innerer Vorgänge als verächtlich" (176), en over de onzekerheid van Martin Brake in het zelfde fragment schrijft Bonhoeffer: "... man sprach über solche persönliche Dinge nicht, sondern machte sie mit sich selber ab" (177). Mocht men het niettemin

toch te kwaad krijgen met zichzelf, dan gold dat zelfmedelijden niet werd getolereerd (178). De distantie die tegenover buitenstaanders in acht werd genomen - "Ich verbiete ihnen hiermit, mich zu duzen ...", krijgt de jachtopziener van één van de kinderen Brake in het roman-fragment toegevoegd (179) - bleek ook binnen het gezin te gelden. Een kus gold in het gezin dan ook als iets bijzonders; als men er dan niettemin ooit eens één heeft ontvangen, dan onthoudt men die ook een heel mensenleven (180). Hoe zelden een hartelijke begroeting op deze wijze bezegeld wordt blijkt wel uit het feit dat, wanneer Dietrich's zuster Suzanne hem plotseling te zien krijgt in de gevangenis van Tegel, ze elkaar een hand geven en het daarbij laten. Toch betreurt zij dat achteraf allerminst: "Gut, dass wir in unserem Elternhaus erlernt haben auch der heftigsten Gefühle nach aussen Herr zu bleiben." (181) Al is deze beheersing van gevoelens dan geen gevoelloosheid, zij lijkt toch op zijn minst ongezond. Of niet?

Wel misschien wanneer men enkel vanuit de psychologie redeneert, niet wanneer men deze psychologie in de context plaatst waarin zij in huize Bonhoeffer thuis hoorde: de burgerlijke ethiek. Dan kan men deze zelfbeheersing niet enkel meer als begrenzing, maar ook als ontgrendeling van humaniteit beschouwen, waar een mens niet minder, maar meer van wordt. De ander dan wel te verstaan, want voor hem of haar is de eigen psychische repressie bedoeld. Renate Bethge wijst erop dat, hoewel men afwerend reageerde op een ongecontroleerde prijsgave van gevoelens, men niettemin oog leerde krijgen voor de emoties van een ander, ofschoon ook die - evenals de eigen gevoelens - slechts aanduidenderwijs werden geuit (182). Wat Karl Bonhoeffer onontbeerlijk vond voor elke psychiater, bracht hij zelf binnen de kring van zijn gezin in praktijk: "intensivster Einfühlung" (183). En juist met het oog op de gevoelens van een ander leerde men afzien van de directe expressie van die van zichzelf. Zo stond de tucht in dienst van de verantwoordelijkheid: de vrijheid van een ander ten goede gedacht (184). Deze merkwaardige spanning tussen innerlijke onafhankelijkheid en zorgzame toewijding aan de ander, waarbij een ongecontroleerde ontlading van gevoelens zowel de uitlevering van mijzelf aan de ander, als de verplettering van de ander onder de last van mijzelf zou betekenen, werd niet opgekropt tot neurose, maar ontladen in de daad. In dit opzicht achtte Dietrich Bonhoeffer zijn gezin werkelijk iets bijzonders: "Wie ihr immer an alles denkt und es auch in die Tat umsetzt", schrijft hij, verwonderd over de bijstand die hij van zijn familie ontvangt gedurende zijn gevangenschap (185). Dan maar geen kus ter begroeting, zou hij er wellicht later bij hebben gezegd, als hij had moeten kiezen.

1.4.5. Zwijgen voor het geheim

Hoezeer de psychologie werd omgebogen tot ethiek, blijkt wel uit het feit dat het verzwijgen van gevoelens in dienst stond van het 'zwijgen-voor-de-ander' - en ook in dit opzicht was de familie Bonhoeffer iets bijzonders. 'Zwijgen'. Men zou kunnen wijzen op de zwijgzame aard van Karl Bonhoeffer, die deze op zijn beurt van zijn vader had geërfd, en daarmee de plaats die het in het gezin Bonhoeffer innam af kunnen doen. Maar wanneer men inziet hoe dit - ongetwijfeld - stukje natuur er werd uitgebouwd tot cultuur, zal men er verder bij

stil hebben te staan.

Om te beginnen kende men de waardering voor het zwijgen in de zin van: zuinig zijn met woorden. De afkeer van Karl Bonhoeffer voor modieus geklets en gepraal met woorden is bekend, zijn voorliefde voor eenvoudige, klare taal eveneens (186). De geconcentreerde, maar niettemin ongecompliceerde stijl die de stijl van zijn zoon's boeken kenmerkt, verraadt zijn herkomst. Emmi Bonhoeffer merkt op dat men bij haar thuis - zij was een Delbrück van geboorte - remmingen ondervond om iets banaals te zeggen, terwijl men daarentegen bij de Bonhoeffer's zich wachtte om iets interessants te willen zeggen, uit vrees door de mand te vallen (187). Men bedacht zich wel drie maal. "... jedes Gerede und Geschwätz ist mir ein Greuel", horen we van Dietrich Bonhoeffer, als hij zich ergert aan het geklets in de gevangenis (188).

Zuinig zijn met woorden betekende ook: zuinig zijn op het woord. Dat wat wel gezegd werd, kreeg gewicht. "Das Wort, das aus einem langen Schweigen heraus ans Licht tritt, wiegt schwerer, als dasselbe Wort im Munde des Geschwätzigen" (189), schrijft Bonhoeffer in 1940 en hij voegt er nog aan toe: "Es ist die Tiefe, aus der ein Wort kommen muss, wenn es wiegen will." (190) De ervaring die hij in zijn gezin heeft opgedaan wordt welhaast voorwaarde voor welk spreken dan ook. Behalve aan het geklets ergert hij zich ook aan de schaamteloze openheid die sommige gevangenen in Tegel zich tegenover anderen veroorloven (191). Men levert niet alleen op deze manier zichzelf aan de ander uit en geeft daarmee zijn zelfstandigheid op, maar men belast de ander bovendien met een last waaronder hij wellicht bezwijken kan. *'Zwijgen' wordt op deze wijze van psychologie tot ethiek.* Zelfs tussen vrienden, tussen man en vrouw zal men het nog in acht moeten nemen. "Offenheit ist etwas schönes, aber wichtiger ist noch offen zu sein für den Anderen, auch für sein Schweigen, und Vertrauen beruht nicht darauf, dass einer alles vom Anderen weiss, sondern das er an den Anderen glaubt", horen we de Renate uit het drama-fragment zeggen (192). Niet alleen bij mensen die elkaar niet te na mogen komen - zonder een oefening in het zwijgen, aldus Renate Bethge, had men zich nooit met het verzet tegen Hitler kunnen inlaten (193) - maar ook bij hen die elkaars naaste zijn bewijst het zwijgen zijn waarde. 'Zwijgzaamheid' wordt zo niet enkel 'verzwijgen van', maar meer nog: een 'zwijgen voor'. Van psychologie via ethiek belanden we in de *mystiek.*

Duidelijk staan we hier in een burgerlijke traditie die niet gevoed is door frans en angelsaksisch Verlichtings-denken maar door de duitse Aufklärung. Zij voedt op tot mondigheid, d.w.z. vrijheid, redelijkheid en autonomie; maar tegelijk steekt in deze duitse burger nog een protestant, wellicht een piëtist. Vermoedt G. Zeller ook niet dat zijn leermeester Karl Bonhoeffer in zijn interesse voor de psychologie in het verlengde van het piëtistische Württemberg en zijn "intimer Sinn für das innere Leben" is blijven denken (194)? M.a.w. dat diens psychologie een geseculariseerde theologie zou herbergen? Maar zulke speculaties zouden we achterwege kunnen laten om ons te beperken tot Thomas Mann en het door hem gepostuleerde religieuze karakter van de humaniteit (195). "... der Mensch ist ein Geheimnis", zei hij, en de Bonhoeffers zeiden het hem na. "Es muss doch einen Sinn haben", laat Dietrich Bonhoeffer zijn roman-figuur Christoph tegen diens vriend

Ulrich zeggen, "dass uns von Natur das Innere des andern Menschen nicht zugänglich ist und dass niemand uns in unser Inneres hineinsehen kann. Also sollen wir es doch offenbar für uns behalten und mit keinen anderen teilen." Zo wordt van de nood (voor de psychologie) een deugd (voor de theologie) gemaakt, temeer nog wanneer wij Ulrich's reactie op de woorden van Christoph vermelden: "Ausser mit Gott - oder mit einem Menschen, den uns Gott schenkt und der so schweigen kann wie Gott." (196) Niet de psycho-analytische therapie, maar de biecht is hier het medium waarin zich de kern van de humaniteit laat verstaan. En of dit begrip van humaniteit zich nu door de 18e eeuwse romantiek laat inspireren of - zoals in het geval van Dietrich Bonhoeffer - door de 20e eeuwse levensfilosofie (197); het mens-zijn is in beide gevallen te vergelijken met een bloeiende plant, geworteld in een bodem die zich aan elke greep onttrekt. "Ich bin für Klarheit", zegt de 'verlichtingsdenker' Ulrich, nadat hij heeft opgemerkt dat men door te zwijgen elke heimelijkheid kan verontschuldigen en er zo veel, te veel in het donker blijft. Maar de 'Bildungsbürger' Renate antwoordt: "Was heisst das? Willst du ihn - d.i. hun gezamenllijke vriend Christoph, fdl - sehen, wie eine Photographie, die alles registriert, oder mit den Augen dessen, der ehrfürchtig und liebevoll nur das wesentliche Bild des Anderen in sich aufnimmt und wirken lässt und der dem anderen Menschen sein Geheimnis lässt?" (198) Op de tegenwerping van Ulrich dat men aan een geheim dat men te lang in zich draagt ook te gronde kan gaan, antwoordt Renate dat men desondanks nooit een mens ervan beroven mag. En zij verwijst naar "die ganz guten Menschen" die zij beiden kennen en vraagt of ook Ulrich niet gemerkt heeft dat dezen een geheim bezitten dat zich nooit onthult, en dat ook zij zelf intact laten. "Es schimmert durch jedes Wort, durch jeden Blick dieser Menschen hindurch. Aber wenn man es aussprechen wollte, wäre schon das Beste zerstört. (...) Das letzte Geheimnis jedes Menschen heisst Gott; das wollen wir ihm lassen." (199) Zwijgen is in de traditie waarin het gezin Bonhoeffer staat een zwijgen voor het geheim. Men zou kunnen zeggen dat datgene, wat Karl Bonhoeffer heeft bewogen in zijn psychologie, deel is blijven uitmaken van de kern van Dietrich Bonhoeffer's theologie. Beiden wortelden in de duitse 'Bildungs'-traditie, voorzover beiden overtuigd waren van het geheim van de humaniteit, dat zich enkel in theologische categorieën laat benaderen. Karl Bonhoeffer - de scepticus - zweeg weliswaar ook waar zijn zoon al "Christus" had gezegd, maar zweeg Dietrich Bonhoeffer op zijn beurt niet ook voor het geheim van deze mens - "nicht *ein* Mensch, sondern *der* Mensch" (200)? De leer van Christus begint met zwijgen - zo begint hij zijn Christologie-colleges in 1932 (201). Stond Bonhoeffer daarmee niet haaks op een cultuur die enkel nog van rekenen, passen en meten wilde weten? "Die Geheimnislosigkeit unseres modernes Lebens ist unser Verfall und unser Armut. Ein menschliches Leben ist soviel Wert, als es Respekt behält vor dem Geheimnis", zegt hij in een preek uit 1934 (202). Zijn christologie is zo cultuurkritiek, gevoed door een stuk burgerlijke traditie in ademnood. Dat gedeelte namelijk dat in zijn gezin tot ongekende bloei kon worden gebracht: menselijkheidscultuur, buiten de druk van de verdingelijking om.

1.4.6. Een beeld, een broeder

In de gevangenis komt Bonhoeffer tot de ontdekking dat hij in zijn ontwerp van een mandaten-leer voor zijn 'Ethik' iets vergeten is. "Ehe, Arbeit, Staat und Kirche haben ihr konkretes göttlichen Mandat, wie steht es aber mit Kultur und Bildung?" (203) Hij gelooft inmiddels niet meer dat deze vormen van cultuur eenvoudig bij de 'arbeid' kunnen worden ondergebracht. Immers, zo ziet hij nu in, ze behoren niet in de sfeer van de gehoorzaamheid maar in de speelruimte van de vrijheid thuis, die alle genoemde mandaten omgeeft en doortrekt. "Wer von diesem Spielraum nichts weiss, kann ein guter Vater, Bürger und Arbeiter, wohl auch ein Christ sein, aber ob er ein voller Mensch ist (und in sofern auch ein Christ in vollen Umfang des Begriffs) ist mir fraglich." (204) Vanwaar deze correctie, is moeilijk met zekerheid te zeggen. Waarschijnlijk staat zij in verband met de diepgaande bezinning die de schok van de gevangenschapservaring uitlokt op de in zijn ouderlijk huis belichaamde traditie (205).

Ontglipte de daar beoefende levenskunst niet aan het strenge, zo pruisisch ogende maatschappij-model dat hem in de 'Ethik' voor ogen had gestaan? En viel deze levenskunst niet in deze twee woorden, 'Kultur' en 'Bildung', te vangen?

Dietrich Bonhoeffer is groot geworden met muziek, met beeldende kunsten en literatuur. Dit alles op hoog niveau, maar met een speelse vanzelfsprekendheid, die generaties lang was ingeoefend. Dietrich's grootmoeder bijvoorbeeld, Clara von Hase, was nog leerlinge geweest van Clara Schumann en Franz Liszt, en haar grote liederenschat bereikte het gezin via haar dochter Paula, die evenmin onverdienstelijk zong (206). Dezelfde familie Kalckreuth waaruit Clara von Hase afkomstig was, bracht eveneens de uitstekende schilders voort, wier doeken in huize Bonhoeffer de wanden sierden. Evenals Goethe had Dietrich's overgrootvader Karl August von Hase zich te goed gedaan aan het romeinse cultuurgoed, om door dezelfde Goethe vervolgens als professor aan de universiteit van Jena te worden benoemd. Dat ook Dietrich Bonhoeffer in 1923 een reis naar Rome ondernam was vanzelfsprekend (207). Elk kind van het gezin kreeg lessen op vleugel, viool, cello of in zang, en de vruchten ervan werden op zaterdagse kamermuziekavonden ten gehore gebracht (208). Rond de leeftijd van tien jaar begon Dietrich - naast 'Pinocchio' en 'De negerhut van oom Tom' - met het lezen van de klassieken, en week daarmee niet veel af van zijn zuster Sabine, die op 13-jarige leeftijd zich in Thomas Mann verdiepte (209). Dietrich's voorliefde gold vooral Goethe en Schiller - en ook dat werd niet uitzonderlijk gevonden (210).

Vanaf zijn prille jeugd is Dietrich Bonhoeffer niet te denken zonder boeken, beeldende kunst of muziek. Als hij in het wintersemester van 1932/33 als docent aan de theologische faculteit van Berlijn een bespreking van de nieuwste theologische literatuur onderneemt, vult hij een heel uur met een gloedvol betoog over boeken in het algemeen, zonder over hun inhoud nog maar te spreken. "45 Minuten lang nur geistreiche Beobachtungen über Bücher und ihre Autoren, über den richtigen und falschen Umgang mit Büchern. Gar nichts von Theologie und Philosophie, nur Ästhetik und Esprit. " (211) Bonhoeffer als bibliofiel. Een van de eerste dingen bovendien die hij in Finkenwalde zal ondernemen, is er voor te zorgen dat er een muziek-kamer met twee

Bechstein-vleugels gevuld kan worden (212). En al is hij het meeste thuis in de schilderkunst van de 19e eeuw, die van de 20e kent hij zo goed, dat hij een prul van een Picasso weet te onderscheiden, minstens dat hij deskundigen met dit onderscheid in de war weet te brengen (213). En als hij tenslotte vanuit de gevangenis hoort hoe de bommen het ouderlijk huis teisteren, zijn z'n Rembrandt-reproducties, nog voor z'n boeken, zijn eerste zorg en spreekt hij zijn spijt erover uit dat zijn ouders de schilderijen van de wand moeten nemen. Immers: "Sich von den schönen Bildern zu trennen, ist ja traurig." (214).

Wanneer Sabine Leibholz zich later nog eens afvraagt wat nu de charme is geweest van haar ouderlijk huis, denkt ze aan deze artistieke inslag, vermengd met academische traditie, terug (215). En een buitenstaander als H. Goes, die één van de fameuze feesten van het huis heeft mogen meemaken, zette als eenvoudige jongen grote ogen op "über die glänzende Soirée, den feinen Lebensstil, die gesellschaftliche Farbigkeit und Bildung, die gewandte Konversation und die schönen, geistreichen Damen und Herren." (216)

Het was vooral de moeder, Paula von Hase, die de artistieke inbreng in de familie van huis uit meenam (217). Maar zij nam ook het eerste onderwijs aan de kinderen in eigen beheer. Niet geplaagd door huishoudelijke besognes, was zij volledig beschikbaar om de kinderen "in den frühen bildsamen Zeit" naar eigen inzichten te kunnen opvoeden (218). Zij had uitsluitend met dit doel voor ogen het examen voor onderwijzeres afgelegd en had een speciale schoolklas in één van de kamers van het huis ingericht (219). Niet dat haar pedagogie daarmee 'schools' van aard was geworden. Sabine Leibholz spreekt tenminste van een grote schat aan liederen, verzen en spelen, die zij op deze manier zich eigen wist te maken. Maar niettemin stelde naast het esthetische het academische zijn eisen. De 'speelruimte van de vrijheid' was hier opnieuw gevuld met tucht. De eisen werden hoog gesteld. En al lag de nadruk niet op het verwerven van kennis - hier onderscheidt zich immers de 'intellectueel' van de 'Gebildete' - men kon er niet omheen: "... es ist ungebildet, elementare Verhältnisse und Vorgänge der Natur oder des geistigen Lebens nicht zu wissen", schrijft Bonhoeffer in het al vaker genoemde 'Bildungs'-fragment uit de 'Ethik' (220). En ook in dit opzicht was hijzelf een 'Gebildete'. Toen hij tijdens de voorbereidingen van zijn Christologie-colleges in het voorjaar van 1932 met een paar vrienden een paar dagen er tussen uit ging, kon hij het wel zonder comfort, maar niet zonder zijn boeken stellen, ook niet bij een zonsondergang aan het meer. Toen hij op deze laatste opmerkzaam gemaakt moest worden keek hij even op, zei "Imposant!" en las verder. Maar tijdens een heldere nacht tijdens datzelfde verblijf bleek wel zijn kennis van alle sterrebeelden (221).

Al hielden zijn ouders de 'Bildung' van hun kinderen liever in eigen hand, ze ontkwamen er niet aan hen naar school te sturen. Maar dan wel naar de beste. De tweeling Sabine en Dietrich krijgt les op de exclusieve privé-school van Adelheid Mommsen (dochter van de historicus Theodor Mommsen) (222) en vervolgens op het al even gerenommeerde humanistische gymnasium in de professorenwijk Grunewald, waar zij ook wonen (223).

Hoe ging men nu met de aldus verkregen 'Bildung' om? In de eerste plaats: zonder zich er op voor te laten staan. "... es ist unge-

bildet, seine "Bildung" vorzuführen" (224). Snobisme had zich in dit milieu niet kunnen handhaven. Hoe hoog men de eisen ook stelde - en dat deed men (225) - de allerhoogste eisen bleven gelden voor eenvoud en natuurlijkheid. De aristocratisch 'Gebildete', die zichzelf als "Leistungsadel" mocht verstaan (226), stak in de huid van een nuchter burger.

In de tweede plaats: door haar als plicht, eerder dan als privilege te verstaan. De zelfbeheersing, de kennis, het 'savoir vivre' - ze werden opnieuw als ondergeschikt aan, beter: ten dienste staand van de verantwoordelijkheid beschouwd. In de 'Bildungs'-idee, zoals die in het gezin Bonhoeffer gestalte kreeg, liepen de esthetiek en de ethiek in elkaar over (227). Ook hier werd 'Bildung' als de vorming van een individuele, harmonische mikrokosmos, die de universaliteit weerspiegelen moet, verstaan (228). Met instemming citeert Dietrich Bonhoeffer Fritz Reuter, die de enkele mens vergelijkt met een waterspiegel, en dan van hem zegt dat hij er voor moet zorgen "dass sein Wasser klar bleibt, dass Himmel und Erde sich in ihm spiegeln kann." (229) En Bonhoeffer's levenslange zoektocht naar 'Einfalt' en 'Ganzheit' legt er rekenschap van af hoezeer hij deel had aan deze traditie en haar ondergang (230). Maar deze eenheid en eenvoud zouden nooit op kosten kunnen gaan van een ander, integendeel, zij stonden volledig in dienst van hem. *'Bildung' is zo bij Bonhoeffer een sociaal-ethische, meer dan een individueel-esthetische categorie.* Dat laat zich illustreren aan de wijze waarop hij over 'Haltung' spreekt. Innerlijke 'Bildung' toont zich immers in uiterlijk 'Haltung', en zoals de eerste een persoonlijke eenheid met zich meebrengt, is ook voor wat betreft de tweede een "persönlichen, einheitlichen Lebenshaltung" kenmerkend voor de 'Gebildete' (231). Zo onderscheidt Bonhoeffer hen die onder de druk van het gevangenisleven in Tegel "total zusammengeklappt" zijn van hen, die "gute Haltung" hebben bewaard (232). Uit een gesprek dat wij met Eberhard Bethge mochten hebben, o.a. naar aanleiding van een passage uit de 'Nachfolge', is ons duidelijk geworden wat wij hier onder 'Haltung' hebben te verstaan. De betreffende passage luidt: "Jeder Mensch trägt ein Bild. Sein Leib und sein Leben treten sichtbar in Erscheinung. Ein Mensch ist nicht ein blosses Wort, ein Gedanke, ein Wille, sondern er ist vor dem allen und in dem allen eben ein Mensch, eine Gestalt, *ein Bild, ein Bruder* (curs. fdl)." (233) Naar aanleiding van dit citaat merkte Bethge op dat bij de Bonhoeffers 'Bild' altijd in de zin van 'Vorbild' werd verstaan; "... es ist ein verantwortliches und zu verantwortendes Bild was ich biete" (234). Met name in een pedagogische situatie - en verstond Bonhoeffer zijn positie tijdens een bomalarm in de gevangenis niet wezenlijk zo? - gaat er een chaotiserend effect uit van iemand die zijn 'Haltung' verliest: zijn spiegel breekt, hij verliest zijn 'Bild' ... hij is geen 'Bruder' meer. Niet de vraag of men angst heeft is aan de orde, maar of men de angst, die men heeft ook toont. 'Haltung' bewaren betekent zo: verantwoordelijkheid dragen. Niet een façade overeind houden, waarachter slechts een holle leegte gaapt, maar de ander een beeld bieden, waarin hij zich weer kan spiegelen; een vóór-beeld, als het deksel van een jig-saw-puzzle. Voor de Bonhoeffers gold 'Dasein-für-andere' blijkbaar als de proef op de som van hun 'Bildung'.

1.4.7. Kerk en christendom

Dat wij eerst aan het slot van dit hoofdstuk komen te spreken over de plaats die kerk en christendom in het gezin Bonhoeffer innamen, is niet toevallig. Ook in het gezin zelf werden zij niet voorop gezet. De Bonhoeffers vormden daarmee geen uitzondering op de rest van het duitse 'Bildungsbürgertum'. Voor de duitse burger gold evenzeer als voor de franse: "Sein Leben spielt sich ausserhalb der Kirche ab, und dieses Leben ist autonom und genügt sich selber." (235) Met de zich doorzettende 'Aufklärung' in de 17e en 18e eeuw konden ook conflicten tussen de burgerlijke mondigheidsaanspraken en de kerk niet uitblijven. De duitse evangelische kerk was staatskerk; een dubbele gehoorzaamheid beknelde zo het geweten van de op vrijheid beluste burger: die aan de religie en die aan de staat. W.D. Marsch concludeert voor de individuele christen in deze situatie: "seine Religionsmündigkeit und die Toleranzpflicht des Staates, konnten sich immer schwerer miteinander vertragen. Christlicher Glaube und Kirchlichkeit gerieten in Spannung zueinander." (236) Dit laatste duidt er al op dat de situatie in het protestantse Duitsland afweek van die in het katholieke Frankrijk. In het laatste geval waren kerk en christendom niet zonder elkaar te denken geweest, in het eerste bestond al een individualistische en verinnerlijkte vorm van spiritualiteit, die relatief onafhankelijk van het instituut kerk kon voortbestaan. Waar de fransman Voltaire zijn "écrasez l'infâme" uitriep, zei de duitser Kant dat hij "das *Wissen* aufheben" wil, "um zum *Glauben* Platz zu bekommen" (237).

Al nam men dan geen afscheid van het christelijk geloof en nog minder van de religie (238), de kerk werd in de 'Aufklärung' even knevelend voor de geesten ervaren als in de franse en engelse Verlichting. Niet dat zij daarmee tegelijk ook overbodig werd geacht; zij was en bleef een belangrijk instrument voor maatschappelijke integratie en de garantie voor de continuïteit van het christendom. Maar dat in de eerste plaats voor de onmondige christen die niet zonder kon. De 'Gebildeten' zelf stonden er boven - en dus buiten. Zij zijn het, aldus de 18e eeuwse theoloog Semler, die "einen Lehrer nicht mehr nötig haben". Marsch, die dit citeert, wijst er op hoe zo twee klassen van christenen werden gevormd: de 'unaufgeklärte' en maatschappelijk aangepaste kerkgetrouwen, en de 'Gebildeten' die hun geloof ook zonder steun van buiten- en bovenaf op vrije en subjectieve wijze gestalte wisten te geven. Hij voegt er aan toe dat men deze laatsten vandaag wellicht 'latente' of 'wereldlijke' christenen zou noemen (239).

Welnu, zulke christenen waren de Bonhoeffers. "Man wird doch nicht sagen können, dass sie Christen sind, jedenfalls nicht in dem landläufigen Sinne dieses Wortes", zegt Christoph in het roman-fragmetn over zijn ouders, maar hij vervolgt dan meteen met te zeggen dat zij niettemin "ohne es zu wissen und jedenfalls ohne es auszusprechen, in Wirklichkeit noch im Christentum leben, ein unbewusstes Christentum." (240) *Religieus bleef men, maar ook christelijk.*

Kerkelijk echter in geen geval. Dat het voorgeslacht zoveel predikanten telde, veranderde aan dit feit niets. Terwijl Dietrich's overgrootvader nog van harte predikant was geweest, had diens zoon, Friedrich Bonhoeffer, hoewel naar Haller tradtitie nog een trouw kerk-

ganger, dit kerkbezoek eerder als bedrukkend dan als bevrijdend ervaren (241). Deze heeft op zijn beurt zijn kinderen nooit meer tot kerkbezoek gedwongen, in elk geval niet na hun 'Konfirmation'. En zit er in Karl Bonhoeffer's verantwoording voor het feit dat hij geen predikant wilde worden - "meine ausgesprochenen Abneigung, jeden Sonntag allein zu reden" (242) - ook niet wat verborgen weerzin tegen hen die dat elke zondag wel deden? Deze dalende kerkelijke gezindheid in de loop van de generaties was bij Karl Bonhoeffer's kinderen tot regelrechte minachting uitgegroeid (243). Die werd ook uitgesproken, want nog steeds drukte de provinciale lutherse kerk van Pruisen een stempel op het gezinsleven. De 'kerkelijk-positieve' grootvader Karl August von Hase, en later diens zoon Hans, waren er predikant en verrichten de ambtelijke handelingen, die anderen in de kerk lieten plaatsvinden, in huiselijke kring in het gezin Bonhoeffer. Want aan de 'burgerlijk-volkskerkelijke zede' van bijvoorbeeld de doop wilden vader en moeder Bonhoeffer zich beslist niet onttrekken, al liet men die liever niet meer bedienen in de kerk van Grunewald (244). Want, omgekeerd, daar werden de Bonhoeffers evenmin met open armen ontvangen. Wanneer de kinderen er - zij het zelden - ter kerke gingen, kon men aan de predikant bemerken, wat Dietrich Bonhoeffer in het roman-fragment van de daarin beschreven ambtsgenoot opmerkte: "Es war kein Zweifel: er hat Angst vor ihr, weil sie ihn durchschaute." (245) Het gedempte respect waarop volgens Bethge de kerk in huize Bonhoeffer mocht rekenen, zal eerder door de ouders dan door de kinderen betoond zijn (246). Want deze laatsten waren het die Dietrich, toen hij niettemin voor de theologie koos, erop wezen "was für ein kleinbürgerliches, langweiliges und schwächliches Gebilde" deze kerk eigenlijk wel niet was (247). De vraag waarmee Dietrich later zijn colleges over de kerk opent: "Brauchen wir Kirche?", werd in het gezin enkel op retorische wijze gesteld. Hier vond men de "skeptische Individualisten, die aus der geschichtlichen Tradition des liberalen Bürgertums kommen" - en die Bonhoeffer deze vraag in de mond legt - in optima forma. Ook hijzelf behoorde daartoe, maar hij was opnieuw bereid serieus op deze vraag in te gaan (248). Maar zou de kerk hem niet minder tegenstaan dan zijn broers en zusters, en op gelijke gronden? Dit instituut waarin alles wat maar naar Aufklärung rook van meetaf aan als verdacht werd beschouwd (249) was inderdaad het domein van de conservatieve en de kleine burgerij, en dat wat een intellectueel bezielt komt er niet aan de orde - zo wist Dietrich Bonhoeffer in hetzelfde college, nu op grond van enkele jaren eigen ervaring te melden (250). Had hij deze kerk al niet in het dagboek dat hij tijdens zijn 'Bildungs'-reis naar Rome bijhield "Herberge der ungebildete Aufklärung" genoemd (251)? "... über diese Pastorenweisheit sind wir im Grunde doch (...) hinausgewachsen (...). Ich kann Dich eigentlich nicht verstehen, dass Du Dir das Sonntag für Sonntag anhörst", - deze verwondering over de kerkgang van een grootmoeder vloeit ook uit Dietrich Bonhoeffer's pen (252).

Kerkelijk was men dus allerminst, maar zoals gezegd: christelijk (nog) wel. Over 'protestantisme' werd in het gezin gesproken, zo als had men er deel aan (253). Dat Dietrich Bonhoeffer later van een 'onbewust' christendom zou spreken, zou ten onrechte de indruk kunnen wekken dat er dan ook niets van te merken viel. Hoe geseculariseerd Karl Bonhoeffer's keuze voor de psychiatrie ook was, en hoe empirisch

hij dit vak ook wenste uit te oefenen, er stak in zijn 'voorzichtig agnosticisme' (254) meer 18e eeuws piëtisme dan 20e eeuws positivisme (255). "Davon verstehe ich nichts", was weliswaar zijn reactie op elke overdreven en 'gemaakte' religieuze uiting, maar deze woorden drukten nimmer cynisme uit, altijd iets van het inzicht in de ontoereikendheid van de rede (256). Het was de bescheidenheid van een 'Gebildete', die de grens van zijn kennen in acht neemt. Zijn zwijgzaamheid had ook iets van 'zwijgen voor het geheim'.

Meer dan bij Dietrich's vader, kon men echter bij zijn moeder terecht voor een onverhuld christendom. Zij veroorloofde zich er in alle vrijheid religieuze gevoelens op na te houden en die te uiten ook (257). En bij het onderwijs dat zij zelf aan haar kinderen gaf behoorde ook het godsdienstonderricht (258). Wanneer Dietrich zich als 14-jarige definitief uitspreekt voor de theologie, is het dan ook zijn moeder die, nu hij een enkele keer ter kerke gaat, hem begeleidt (259). Zij organiseert de feesten en bals, maar belegt ook de religieuze vieringen in de adventstijd en op kerstavond (260). Zij zorgt ervoor dat de kinderen beurtelings het tafelgebed uitspreken en leert hen bovendien een avondgebed (261). Voeg hierbij de 17 jaar durende aanwezigheid van gouvernante Horn in het gezin, die, afkomstig uit de Broedergemeente van Hernnhut, de kinderen een grote schat van piëtistische liederen meegeeft (262), dan kan men niet meer zeggen dat er van christendom niets te zien is in huize Bonhoeffer.

Maar een doorleefde christelijke spiritualiteit? Het christendom vormde eerder een achtergrondverschijnsel dat nimmer nadrukkelijk aanwezig was. Meer als ritueel dan spiritueel, meer als cultuur dan als religie, meer als traditie dan als geloof. Hoe voorzichtig ook, Karl Bonhoeffer bleef agnosticus. En diens kritische, nuchtere inslag stempelde het klimaat in het gezin des te meer naarmate de oudere broers van Dietrich er door hun beroepskeuzes - natuur- of rechtswetenschappen - deel aan kregen. "Bestimmend war die bürgerlich-empiristische Atmosphäre" (263), en die bepaalde in elk geval zo de voorgrond dat het Dietrich Bonhoeffer later moeite kosten zou zijn milieu in de gebruikelijke zin van het woord als 'christelijk' te bestempelen (264). Maar hij deed dat desondanks. Men sprak het avondgebed in het donker uit, zodat niemand het kon zien - maar men sprak het uit (265). Klara Brake leest voor zij aan haar dagelijkse werk begint niet meer zoals haar grootmoeder openlijk, dan toch in het geheim een stuk uit de bijbel - maar zij doet het wel (266). Men zweeg niet alleen voor het geheim, maar men verzweeg het ook.

1.4.8. Het gezin: oefenplaats van menselijkheid

Bij het gezin Bonhoeffer moeten we denken aan het woord van Max Horkheimer, dat het burgerlijk gezin, voorzover er menselijke verhoudingen werden gecultiveerd die niet door afhankelijkheid van de markt waren gestempeld, geboorteplaats kon zijn van een "Ahnung eines besseren menschlichen Zustandes." (267) Hoezeer ook bij de Bonhoeffers het gezin een voorbereiding vormde op de maatschappelijke druk en het een inoefenen betekende in het zich schikken in de politieke en economische verhoudingen, het ging daar niet in op. Behalve exercitieplaats was het ook speeltuin. Men proefde er iets van geluk - een goed waarmee het leven doorgaans niet al te scheutig is. Vanuit Fanö

schrijft Bonhoeffer in 1934: "Man spürt mehr und mehr, was für ein grosses Geschenk das ist, eine so grosse Familie zu sein und so glücklich, so ausnahmslos glücklich miteinander zu leben, wie das bei uns ist." (268) Hij schaamde zich blijkbaar niet dit woord breeduit uit te spreken.

Dit besef een bevoorrechte te zijn, werd, hoe de loop van de geschiedenis hem het geluk ook uit handen sloeg, er niet minder op. Temidden van de verschrikkingen schrijft hij een tiental jaren later nog steeds: "Was für eine Reichtum ist in solchen Zeiten eine grosse, eng miteinander verbundene Familie, wo einer dem andern vertraut und beisteht!" (269) Hij is dan net begonnen met het schrijven van het drama, waarin dit gezin centraal staat.

Wat heeft hem daar - in dat gezin - nu van 'geluk' doen spreken? Een andere brief, ook uit de gevangenis, beantwoordt deze vraag. "Es gibt (...) kaum ein beglückenderes Gefühl als zu spüren, dass man für andere Menschen etwas sein kann", schrijft hij op 14. 8.1944 aan zijn vriend Eberhard Bethge (270). Dat hij hier met name over de vriendschap spreekt, illustreert het feit dat Bonhoeffer's gevoel voor humaniteit misschien wel zijn oorsprong vond in de kring van het gezin, maar dat hij het geenszins daartoe wilde beperken (271). "Schliesslich sind eben die menschlichen Beziehungen doch einfach das Wichtigste im Leben", schrijft hij in de meest algemene zin (272). Dat neemt niet weg dat hij even later heel nadrukkelijk 'uns' zal zeggen, als hij het heeft over het feit "dass die Menschen uns wichtiger im Leben sind als alles andere." (273) Dit menselijke is wellicht universeel van strekking, maar beperkt van oorsprong. Want hoe onderscheidde zich dit gezin niet van de moderne "Leistungsmensch"; van de "viele Heutige" voor wie een mens alleen nog onderdeel van de wereld der dingen is? Aan hen ontgaat eenvoudig wat in het gezin Bonhoeffer gecultiveerd en gekoesterd werd: "das Erlebnis des Menschlichen" (274). Alle andere elementen die ook tot zijn 'Bildung' behoren, moeten het hier uiteindelijk tegen afleggen: "... was ist mir das schönste Buch oder Bild oder Haus oder Gut gegenüber meiner Frau, meinen Eltern, meinem Freund?" (275). Alleen de laatsten zijn in staat hem tot in de gevangenis toe te vergezellen, en dat niet alleen in de herinneringen die hij aan hen meedraagt (276). Wanneer hem onverwachts wordt meegedeeld dat zijn moeder, broer en zuster iets voor hem hebben afgegeven, schrijft hij: "Einfach die Tatsache der Nähe, das handgreifliche Zeichen dafür, dass Ihr immer an mich und für mich denkt - das ist eben etwas so beglückendes, dass es durch den ganzen Tag hindurchträgt." (277) Opnieuw horen we Bonhoeffer van 'geluk' spreken, en weer in verband met het er-voor-anderen-zijn. Al zal hij dit laatste in de gevangenis, wanneer hij het op zijn theologische betekenis inschat, dichter in de buurt van het lijden dan in de buurt van het geluk situeren, toch blijft gelden dat deze vorm van medemenselijkheid wortelt in zijn eigen gezin (278). Dat het begrip 'plaatsbekleding', verstaan als het 'pro me' van de klassieke rechtvaardigingsleer, zo'n grote rol is gaan spelen in Bonhoeffer's theologie (279), wordt begrijpelijk tegen de achtergrond van deze biografie. Hier hebben we immers met één van degenen te doen, die - aldus Bethge - "einfach dazu erzogen worden sind, Stellvertretung zu übernehmen, zu tun was andere nicht tun; denen Verantwortung für Dinge und Menschen ein Stück

strengster, ererbter Erziehung bedeutet. Es ist selbstverständlich, dass ich tue was andere nicht tun, dass ich mich stelle, wo etwas fehlt und wo sich ein anderer nicht einsetzt" (280). Enkel iemand die wist wat het 'pro aliis' kon betekenen, kon vermoeden wat het 'pro me' voor hem en anderen in petto had.

1.5. Een paar lijnen in het portret (de burger Bonhoeffer)

Er zijn genoeg redenen om af te zien van het tekenen van het portret van de man Bonhoeffer. Allereerst omdat Bethge dat al gedaan heeft en niemand het hem verbeteren kan (281). Maar ook omdat zo'n schets sowieso onmogelijk lijkt. Het levende beeld van iemand schetsen die een halve eeuw intensief heeft doorlopen, betekent het tekenen van een vogel in de vlucht. Het is de omgekeerde moeilijkheid dan die we tegenkwamen bij onze poging een schets van de burger te leveren; terwijl daar de vraag gold, hoe een bleek en bloedeloos portret tot leven te wekken, staan we hier voor de onmogelijkheid een levend mens in woorden te vangen. En helemaal van Dietrich Bonhoeffer geldt, wat H. Goes naar aanleiding van zijn ontmoeting met hem zegt: "ein wirklicher Mensch lässt sich meistens nicht auf eine Formel bringen." (282)

Toch willen we het proberen: op zijn minst een paar lijnen in het portret dat anderen ons van hem bieden accentueren; even stilstaan bij de man die zich in en achter zijn teksten verschuilt. Dat laatste - zijn teksten - is het enige dat wij nog van hem bezitten. Al zouden we ook net doen "gleich als ob er noch unter uns wäre" (H. Ott) (283): we zouden ons voor de gek houden. We moeten het met zijn woorden doen.

Maar we willen hier even de pas inhouden, alleen om dat een moment te betreuren. Het intrigeert ons dat iemand als J. Courvoisier schrijft dat het niet datgene is geweest wat Bonhoeffer geschreven heeft wat de meeste indruk op hem heeft gemaakt, maar zijn verschijning en optreden (284). Bonhoeffer is voor hem een 'Vor-bild' geworden, evenals voor A. Schönherr, omdat hij zich in hem geconfronteerd zag met een leven uit één stuk (285). Dat Bonhoeffer niet enkel over deze persoonlijke eenheid schreef en sprak maar haar ook zelf leek te belichamen, verwondert ons achteraf. Want rijst alleen al uit zijn teksten niet het beeld op van een kameleontisch theoloog, een lappendeken-theologie (286)? Voor de verstarring waren we bang bij het portret van de burger; bij dat van Bonhoeffer vrezen we de verwarring.

We zouden nu bij de psychologie te rade kunnen gaan en ons gaan verdiepen in de complexe karakterstructuur die de man blijkbaar bezat. Maar dat heeft van den Berk al gedaan en hoeven wij niet over te doen (287). Niettemin zouden wij zijn werk als uitgangspunt willen kiezen en de vraag stellen of hierin Bonhoeffer niet te weinig is verstaan tegen de horizon van zijn cultuur, en teveel is vastgelegd op zijn natuur. Hield niet al in 1932 Max Horkheimer een pleidooi om de psychologie te verstaan als hulpwetenschap bij de geschiedenis (288)? Met Norbert Elias zouden we willen spreken van de noodzaak van een "historische Gesellschaftspsychologie" (289), die zich rekenschap aflegt van de verstrengeling van mens en milieu, geest en geschiedenis, psyche en maatschappelijke positie. "Jede

Persönlichkeit hat ihre Natur, aber diese Natur ist weit über das gegenwärtig wissenschaftlich fassbare Mass hinaus gesellschaftlich bedingte Natur" - om Horkheimer zelf nog het woord te geven (290). Bonhoeffer zelf lijkt dit laatste woord te bevestigen, wanneer hij bij Bethge één en al "unausgebildete Begabung" waarneemt, terwijl hij van zichzelf moet zeggen: "Bei mir ist demgegenüber die Ausbildung fast alles. Ohne Ausbildung wäre ich ein ganz langweiliges Gebilde!" (291) *Zonder zijn 'Bildung' zou er van een Bonhoeffer dus geen sprake zijn, zonder zijn cultuur geen karakter.*

Welnu, juist deze 'Bildung' zou mede een licht kunnen werpen op het verwarrend beeld dat de theoloog Bonhoeffer ons biedt. Bonhoeffer zelf geeft aanleiding tot deze veronderstelling, wanneer hij vanuit Tegel aan Bethge de vraag stelt, na "der Mann" tegenover de "Unfertige" geplaatst te hebben, of het niet tot het wezen van de eerste, in onderscheid van dat van de tweede behoort, "dass das Schwergewicht seines Lebens immer dort ist, wo er sich gerade befindet" en dat niets hem er van kan af brengen "dort, wo er nun einmal steht, ganz das zu sein, was er ist" (292). Zo zou het door Bethge geroemde "Ortsfähigkeit" van Bonhoeffer kunnen zijn geweest, die tegelijk de door Engelhardt geprezen "Wandlungsfähigkeit" in zich sloot, welke laatste er voor gezorgd heeft dat het verslag van de ontmoetingen met Bonhoeffer zo'n bont kleurenpalet oplevert, zonder ooit een diffuse indruk te wekken (293). "... der Mann ist immer ein Ganzer und entzieht die Gegenwart nichts." (294) We zijn geneigd te geloven dat Bonhoeffer hiermee behalve een wens ook een voor hem geldende werkelijkheid uitsprak.

Want of het nu Barcelona of Tegel, de Belijdende Kerk of het verzet, kansel of katheder, een oecumenische vergadering of een gesprek onder vier ogen betrof - hij was er overal, altijd, helemaal. Maar naar gelang hij elders was, telkens anders.

Dat hij zijn "Ausbildung *fast* alles" noemde, weerhoudt ons er intussen wel van heel zijn karakter daar toe te herleiden. Maar kenmerkte de 'Bildungs'-idee zich ook niet door een zorgvuldige bewaking van het zichzelf ontwikkelende natuurlijke? Omschreef Weil haar niet al "Ausbildung *vorgegebener* Anlagen (curs. fdl)" (295)? Psychologie en cultuur raken op deze wijze zo intensief met elkaar verstrengeld, dat wij maar moeilijk meer de mens en de burger in Bonhoeffer van elkaar kunnen onderscheiden. Ofschoon een mens altijd meer is dan zijn milieu en Bonhoeffer dus meer is dan zijn burgerlijkheid, vallen zij niet zonder elkaar te denken, dat kunnen wij in elk geval concluderen.

Twee lijnen in het portret van Bonhoeffer zouden wij, wijzend op deze verstrengeling, wat zwaarder willen aanzetten. Om te beginnen is er de hem zo kenmerkende zelfbeheersing of, zoals hij het zelf zegt, de "Zucht der Sinne" (296). Hoeveel herkennen we hier niet van het beeld dat wij in deel II van de burger hebben geschetst, toen wij met Norbert Elias over diens 'Triebverzicht' en 'Selbstzwang' spraken (297)? En als we van den Berk zien wijzen op de dwangneurotische trekken die zijn persoonlijkheid - gelukkig stelt hij ons met "geen ernstige neurose" gerust (298) - zouden kenmerken; denken we dan niet weer terug aan E.H. Maurer, die de burger nog liever een neurose op de koop toe zag nemen, dan zijn eigen innerlijke orde te laten aantasten (299)? Vervolgens: denken

we bij de "ungeheure Arbeitsenergie" die Glentøj Bonhoeffer toedicht (300), de "geweldige drang naar zelfontplooing" waarvan van den Berk spreekt (301), niet terug aan de burger die zegt te bestaan, omdat hij werkt (302)? De preutse burger die met zijn sexualiteit geen raad weet, zien we hem niet voor ons in de 'misogyne' Bonhoeffer, die er niet tegen kan een vrouw op het strand te zien (303) en geen weg weet met zijn gevoelens als hij in 1927/28 voor het eerst verliefd wordt (304)?

Maar hoe moeten we dan Bonhoeffer's 'savoir vivre' verstaan? Iemand die van verstrooiing houdt en oppervlakkigheid weet te waarderen; die graag spelletjes speelt en lekker eet, die er van houdt om domweg in de zon te liggen (305), die geen orde weet te houden op zijn schrijftafel (306) - dergelijke trekken die óók in het portret van Bonhoeffer thuishoren, behoeden ons ervoor te snel het beeld van de burger op hem stil te zetten. Ons 'ideaaltype' vergemakkelijkt wellicht de kennismaking met Bonhoeffer, maar haar vervangen kan ze niet. Want zoals geen mens opgaat in zijn milieu, zo gaat geen burger op in zijn burgerlijkheid.

Dan noemen we in de tweede plaats de distantie waar anderen in hun kennismaking met Bonhoeffer op stuitten. Hoeveel herkennen we in zijn "ik-geslotenheid" (van den Berk) (307); zijn "Einzelgängertum" (Bethge) (308); in het feit dat hij niemand te na wilde komen en niemand hem te na liet komen (309), niet van de trots van de autonome burger, die in elke andere een potentiële bedreiging van zijn eigen vrijheid ziet (310)? Voeg daarbij de neiging om anderen te domineren, waarmee Bonhoeffer behept was - hij spreekt zelf van zijn "tyrannische Natur" (311) - en we moeten weer denken aan de 'Herrschaftsanthropologie' die J.B. Metz voor de burger wilde schrijven (312). We zouden het hierbij kunnen laten en met van den Berk het portret schetsen van een man "die weinig warmte uitstraalt", die een uiterst wankel evenwicht van uiterlijke zelfbeheersing en innerlijke agressie in stand hield en wiens individualisme men tot een vorm van narcisme zou kunnen herleiden (313). Maar we vergeten dan opnieuw een keerzijde van de persoonlijkheid van Bonhoeffer. We zien dan over het hoofd hoezeer hij zijn individualisme als eenzaamheid ervaren heeft (314) en hoe zijn dominantie tot depressies aanleiding gaf (315). Hij constateert inderdaad bij zichzelf een "gewisse Gewalttätigkeit", maar voegt er meteen tussen haakjes aantoe: "die ich selbst verabscheue" (316). En bovendien: hoe weinig werd de distantie in de familie Bonhoeffer gezien als hoogmoed, maar des te meer als hoogachting voor het geheim van de ander (317)? En zien we ook niet over het hoofd dat er naast een gedistantieerde, ook een geëngageerde Bonhoeffer bestond? Dan hoeven we niet alleen aan de kleine Dietrich te denken, die door zijn zussen een 'ridderlijke jongen' genoemd werd en altijd voor anderen klaarstond (318). Men zou dit nog als een vorm van 'ik-betrokken altruïsme' kunnen beschouwen, waarmee men, hoezeer men er ook is voor de ander, altijd winst voor zichzelf wenst te behalen. Maar we denken daarbij meer aan hetgeen Mary Bosanquet vertelt van de Bonhoeffer rond 1925, die zo'n aantrekkingskracht op mensen met psychische problemen blijkt uit te oefenen, dat hij vele uren per dag aan hen besteedde (319). "Er hat etwas von der Fähigkeit, dem Verletzlichen und Empfindsamen seinen Stolz glaubwürdig zurückzugeben", schrijft Bethge (320). Men kan

met afstandelijkheid anderen kwetsen, maar ook helen. Vooral denken we echter terug aan de kennismaking die Paul Lehmann tijdens de jaren dat Bonhoeffer in de V.S. verblijft met hem maakt. Hij, de amerikaan, ontmoet in hem allereerst een typisch-duitse 'Bildungs'-aristocraat, waar men inderdaad een plaatje van zou kunnen maken. "German in his passion for perfection, whether of manners, of performance, or of all that is commoted by the word Kultur. Here, in short, was an aristocracy of the spirit at his best." (321) Hij merkt Bonhoeffer's afkeer op van elke vorm van middelmatigheid en oppervlakkigheid die geen prestaties met zich mee brengt, en staat versteld van diens beslist optreden, waarmee hij elke situatie beheerst. Maar overheersend in zijn indruk van Bonhoeffer is juist - en daar is het ons hier om te doen - dat deze zoveel voor Lehmann *niet*-typisch burgerlijk-aristocratische trekken in zich verenigde. Nu is Lehmann's beeld van dit typische, vooral nu we geprobeerd hebben er wat kleur in aan te brengen, wel wat aan de krappe kant. Dat Bonhoeffer nooit medestudenten aan het Union Theological Seminary van bovenaf bejegende; dat hij aan alle nieuwe dingen plezier beleefde; dat hij lange tijd zonder elke vorm van comfort kon - we kijken er na onze kennismaking met de familie Bonhoeffer niet meer van op, zoals Lehmann dat in New York wel deed (322). Anders wordt het, wanneer hij Bonhoeffer's vermogen signaleert om zich van zijn afkomst te distantiëren en zich met slachtoffers van sociaal onrecht te identificeren (323). Lehmann denkt dan aan Bonhoeffer's werk in de slums van Berlijn, maar hij zal zeker ook hierbij het oog hebben op diens verblijf in het zwarte Harlem, een jaar tevoren. Bonhoeffer zo zegt Lehmann elders, bezat "... a remarkable kind of identity with the Negro community so that he was received there as though he had never been an outsider at all" (324). Als het waar is, is het nagenoeg onvoorstelbaar: een blanke duitse aristocraat temidden van het zwarte amerikaanse proletariaat, en dan nog zo, alsof hij er altijd bijgehoord had. Op geen enkele manier lijkt ons - om Lehmann nog een laatste keer aan het woord te laten - deze "capacity to see oneself and the world from a perspective other than one's own" (325) meer thuis te horen in een schets van het *typisch*-burgerlijke. Het was typisch Bonhoeffer, over wie we (alleen al fatsoenshalve) altijd met twee woorden zullen moeten spreken. In wat oude notities die W.D. Zimmermann over Bonhoeffer bewaarde, stond over hem: "Nah und fern zugleich, vornehm distanziert und aufgeschlossenbereit." (326) Bezit ook Bonhoeffer niet het geheim dat hij anderen toedacht?

HOOFDSTUK 2 GOD EN HET GELUK (BERLIJN, 1906-1927)

2.1. De eerste wereldoorlog en de keuze voor de theologie

Voor het gezin Bonhoeffer betekende 'augustus 1914' een overval op klaarlichte dag. Letterlijk: een vrolijk schuttersfeest in Friedrichsbronn moest plotseling worden afgebroken en de kinderen Bonhoeffer werden in allerijl naar Berlijn getransporteerd (1). Maar ook in meer cultuur-historische zin: de 'ongelijktijdige gelijktijdigheid' die het gezin belichaamde door in de 20e eeuw nog een voor-uitgeschoven post van de 19e eeuw te vormen, werd plotseling opgeheven. Men werd hardhandig tijdgenoot gemaakt; deelgenoot aan de crisis van de burgerlijke cultuur.

Want hoewel men Karl Bonhoeffer nooit als 'Aufklärungs'-optimist zou kunnen bestempelen, had hij evenmin deel aan de 'fin de siècle'-stemming, die aan de vooravond van de eerste wereldoorlog voor grote delen van zijn klasse kenmerkend was (2). Meer dan bij de schetsen van Jan Romein, zou hij zich thuis gevoeld hebben in de beschrijving van E.H. Maurer: "Die bürgerliche Generationen zwischen der Epoche der Französischen Revolution und den Zeitalter der Weltkrisen und Weltkriege gingen durchs Dasein in dem Bewusstsein, in einer stabilen und beinahe dauerhaften Gesellschaftsform zu leben." (3) De zich samenpakkende wolken heeft hij niet waargenomen; voor hem kwam de donderslag bij heldere hemel.

De weerslag van de culturele crisis op de politiek en omgekeerd, van de politieke crisis op de cultuur - zij lijken aan Karl Bonhoeffer te zijn voorbij gegaan. Thomas Mann, die in zijn hang naar decadentie en zijn enthousiasme voor de oorlog in dit opzicht wel als representatief kan gelden, werd met name vanwege dat eerste dan ook in het gezin Bonhoeffer kritisch bekeken. Meer voelde men zich thuis bij de heldere en evenwichtige Fontane, dan bij de ambivalente en 'cynische' - want zo werd Mann's ironie ervaren - auteur van 'het verval van een familie' (4). Voelde Karl Bonhoeffer zelf zich ook niet meer op zijn gemak bij de "betont einfachen Lebensstil" van zijn grootmoeder Babette Kalckreuth dan in het mondaine Berlijn (5)? Noch aan dit laatste, noch aan de 'Geist von 1914' die dit Berlijn in zijn greep kreeg, hebben hij en zijn gezin deel gehad. Hoe ook de oorlog, toen hij eenmaal was uitgebroken, als gerechtvaardigd werd beschouwd - als bij het uitbreken ervan één van de kinderen het huis binnenstormt en uitroept: "Hurra, es gibt Krieg!", staat haar, in plaats van een schouderklopje, een oorvijg te wachten (6). Het enthousiasme dat de 9-jarige Dietrich voor de eerste duitse successen aan de dag legt, zal wellicht pedagogisch getolereerd, maar politiek nauwelijks gedeeld zijn (7).

Hoe ver de oorlog in het begin ook leek, al gauw zette hij zijn stempel op het gezinsleven. De zorgvuldig afgeschermde privésfeer bleek niet bestand tegen die van de politiek. Een vluchtelingenfamilie, afkomstig van de oostgrens, werd bij de Bonhoeffers ingekwartierd en vormde zo een levend voorbeeld van burgerlijke ontworteling (8). De voedselsituatie werd, naarmate de oorlog vorderde, steeds nijpender, zodat men haastig verhuisde naar de Brückenallee, waar men wat kleinvee houden kon (9). Of er nu ook in het gezin Bonhoeffer van echte honger sprake is geweest? In elk geval was er zo-

veel schaarste, dat de kleine Dietrich in 1917 zich genoodzaakt voelde van "wahnsinniger Hunger" en "wahnsinniger Bauchweh" te spreken (10). Er kwamen berichten binnen over vermiste en gesneuvelde zonen van familieleden (11). Een neef kwam half blind terug van het front en vond een tijdlang onderdak bij het gezin Bonhoeffer (12). En - al is het niet uit militaire eerzucht of geestdrift, waarmee zij, evenmin als hun vader behept zijn, maar uit een in hun opvoeding gecultiveerd verantwoordelijkheidsgevoel - de broers Karl-Friedrich en Walter besluiten in 1917 dienst te nemen bij de infanterie (13). De ouders lieten ook nu vrijheid voor gehoorzaamheid gelden door hen te laten gaan, zonder gebruik te maken van relaties die er voor konden zorgen dat hun zonen niet bij voorbaat aan het front zouden worden uitgeleverd (14). Twee weken na het afscheid is Walter dood; nog voordat hij het westelijk front had kunnen bereiken hadden granaatsplinters het hem al gedaan.

Dit laatste overtrof alles: een wereld van geluk en evenwicht stortte ineen. De levenskracht van Dietrich's moeder scheen gebroken (15). Wekenlang verbleef ze - ziek van verdriet - bij buren, en voor een jaar was ze nagenoeg uitgeschakeld - ook als moeder (16). De indruk die dit bodemloze verdriet op Dietrich Bonhoeffer heeft gemaakt, vormde het vele malen versterkt echo van het gemis van zijn broer. Ook hij kwam nooit meer los van deze ervaring, en men kan zeggen dat zij beslissend geweest is voor zijn verdere leven. Want zij oversteeg verre de individuele afmetingen: er wankelde en viel een hele wereld. "Nu was het levenspatroon dat onverwoestbaar had geleken, geworteld in de natuur zelf van de wereld, verstoord, en de ziel ervan leek te zijn geweken." (17) Het geluk week voor de dood, het beheerste evenwicht voor de "wilde Schmerz" (18) van zijn moeder. Het grondvertrouwen dat het kind Dietrich Bonhoeffer bij zijn moeder dan tevergeefs zoekt, is dat van een heel tijdvak. De 'basic mistrust' die hij in plaats daarvan ervaart, tekent de eenzaamheid en ongeborgenheid van de mens op de drempel van een nieuwe eeuw, die begint als de kanonnen in 1918 zwijgen. "Zijn er hier te bruuske dingen gebeurd?", vraagt van den Berk, die vervolgens naar bewijzen zoekt die zijn stelling dat Bonhoeffer's moeder uiteindelijk een 'koude' vrouw is geweest kunnen ondersteunen (19). Inderdaad - er zijn te bruuske dingen gebeurd. Maar daarvoor hoeven we niet enkel te wijzen op het feit dat de kleine Dietrich te vlug van moeder's borst zou zijn gehaald (20). De moeder die hij ging missen was er namelijk één van europese afmetingen. *'Eenzaamheid' en 'angst' zijn zo gezien niet enkel de karaktertrekken van de persoonlijkheid van Dietrich Bonhoeffer, maar vormen die van een hele cultuur* (21).

"In deze dagen, nu hij besefte dat hij eenzaam was en de bitterheid van het verdriet proefde, ervoer Dietrich voor het eerst het mysterie dat we God noemen." (22) Aan de presentie van de gewelddadige dood van (eerst neven en broers van klasgenoten, later) zijn eigen broer, ontspringt Dietrich Bonhoeffer's religieuze ervaring, waaruit na verloop vam tijd een keuze voor de theologie geboren zou worden (23). Dood, eeuwigheid en God - dat zijn de werkelijkheden waar hij in deze tijd tot duizelens toe mee bezig is (24). Juist die realiteiten, welke in de 'burgerlijk-empirische' sfeer die in het gezin Bonhoeffer tot nog toe de voorgrond bepaald hadden (25) niet ter sprake konden komen, dringen zich nu aan hem op. En het christe-

lijk geloof dat, zij het op de achtergrond, toch deel uit maakte van de opvoeding? De vragen die zich naar aanleiding van de dood van Walter laten stellen, zakken door de bodem van de christelijke huisliturgie en van de vroomheid van zijn moeder heen. Ze zijn blijkbaar te groot voor een antwoord - maar blíjven ze daar niet om vragen? 'Religie' - dat is de vorm waarin de 12-jarige Dietrich Bonhoeffer zijn omgang met deze vragen van kosmische allure giet (26).

Twee jaar later spreekt hij openlijk over zijn neiging tot de theologie, en weer twee jaar daarna zal hij er zeker van zijn dat vak ook te willen gaan studeren (27). Hoezeer ook de diepste motieven voor deze keuze verborgen blijven (28), *het is niet de kerk, maar de cultuur geweest die hem tot de theologie heeft geleid* (29). Een oorlogservaring op afstand weliswaar: de dood van een broer, maar dichtbij gekomen in de ineenstorting van de moeder. Dat deze laatste gebeurtenis meegespeeld heeft in zijn keuze voor de theologie is waarschijnlijk, alleen al gezien de diepe teleurstelling die hij naar aanleiding daarvan onderging. Had zij haar leed niet in geloof moeten dragen? Dietrich vond van wel en zou zelf wel laten zien wat het geloof vermocht (30). Deze hooggespannen verwachting lijkt ons minder geboren uit eerzucht (31), dan uit de gesteldheid die Pascal een weddenschap op God deed afsluiten, "waarin het eindige moet gewaagd worden in een spel, waarin gelijke kansen van winst zijn en verlies, en waar het oneindige te winnen is" (32).

Noch van de kerk, noch van Christus is in die eerste fase van Bonhoeffer's 'theologische ontwikkeling' sprake, hoezeer beide ook in zijn latere denken een hoofdrol zouden spelen (33). De schok die de hele burgerlijke cultuur op haar grondvesten deed trillen, en waarvan het gezin Bonhoeffer als een seismograaf de beving had geregistreerd, was te groot, dan dat zij opgevangen zou kunnen worden door het christendom van de pruisische staatskerk. De Bonhoeffers bleven grootburgers, de kerk bekrompen. Dietrich's interesse daarentegen bleef aanvankelijk - geheel in de lijn van zijn traditie - "ganz weltanschaulich - philosophisch gefärbt" (34). Maar zou zijn filosofie in staat zijn te slagen, waar het geloof van zijn moeder had gefaald?

Hoe het antwoord op deze vraag ook uit zou vallen, ten grondslag aan welke beantwoording dan ook lag de grondervaring van ineenstortend geluk, waaraan de vraag naar God ontbrandde. In een brief van 21.5.1942 aan de familie Leibholz, waarin hij eerst tot dankbaarheid oproept voor het geluk dat rest, houdt hij hen tegelijk voor dat het ontbreken ervan desondanks niet tot wanhoop hoeft te leiden. "There are so many experiences and disappointments which make a way for nihilism and resignation for sensitive people. So it is good to learn early enough that suffering and God is not a contradiction but rather a necessary unity; for me the idea that God himself is suffering has always been one of the most convincing teachings of Christianity. I think God is nearer to suffering than to happiness and to find God in this way gives peace and rest and a strong and courageous heart." (35) Bonhoeffer zou zichzelf allerminst hebben willen uitsluiten van deze "sensitive people"; hij die wist wat hem uit handen geslagen werd en dan breeduit 'geluk' wilde noemen (36), had alle reden tot resignatie: De burgerlijke utopie van het beschermde geluk, deze "Ahnung eines besseren menschlichen

Zustandes" (Horkheimer), was tot droom van voorbije kinderjaren verklaard. Hij heeft haar nooit helemaal op willen geven; midden in de verschrikkingen bleef hij van geluk spreken, en dat voortdurend in samenhang met het burgerlijk gezin, of het nu dat van zijn ouders betrof of dat wat hij ooit zelf had willen vormen (37). "... wenn es Gott gefällt, uns ein überwältigendes irdisches Glück geniessen zu lassen, dann soll man nich frömmer sein als Gott und dieses Glück durch ubermütige Gedanken und Herausforderungen und durch eine wildgewordene religiöse Phantasie, die an dem, was Gott gibt, nie genug haben kann, dieses Glück wurmstichig werden lassen." - regels die midden in de oorlog (mei 1943) geschreven zijn en bij 'geluk' aan de armen van een vrouw willen laten denken (38). Nooit heeft hij dus het gat dat met de ineenstorting van de burgerlijke utopie geslagen is, willen opvullen met religie. Maar de vraag naar God zou voorgoed onder een dubbel voorteken staan. Zowel in een werkelijkheid beheerst door lijden en dood op God te stuiten, als in de sfeer van beschermd en bevoorrecht geluk - dat zou de uitdaging worden voor deze theoloog op de grens van twee werelden, waaraan hij evenveel deel had. *De simpele gelijkenis tussen God en het geluk*, zoals de burger van de Verlichting tot en met de cultuurprotestant die had gepostuleerd, *is voorgoed tot anachronisme verklaard*. Maar zou een christendom dat vrijuit had kunnen spreken, zonder tot verleng- en sluitstuk te zijn gemaakt van de filosofie van de burger (39), dat al niet lang zelf ook hebben gezegd? Bonhoeffer ontdekt nu "one of the most convincing teachings of Christianity" - ; in een preek, in Barcelona op 9.9.1928 gehouden, maakt hij de banden tussen God en het geluk los. Het christelijk geloof heeft immers meer met een kruis, dan met een kroon van doen? "Damit ist es wohl klar", zegt hij dan, "dass die Religion nicht die Erfüllung dessen gibt, was die Welt versagt, dass die Religion nicht Glückstifterin auf Erden ist, nein - mit der Religion ist das Unglück, die Unruhe, die Entsagung in der Welt mächtig geworden." (40)

De dood van Walter had het venster van het burgerlijk geluk voorgoed verbrijzeld. Het was een eerste steen geweest, er zouden er meer volgen. En het christelijk geloof? Het wist er blijkbaar van. Was het er ook op berekend?

2.2. Harnack en Barth - de crisis van de theologie en de theologie van de crisis

"... was bedarf der Mensch noch der Kunst unglücklich sein zu können, da es fortan in seine Macht steht glücklich zu sein?" Aldus vertolkt Groethuysen de houding van de zich emanciperende burger tegenover de religie - de kunst van het ongelukkig zijn (41). Naarmate de burger immers de wereld leert te beheersen, het toeval uit te bannen, en op zijn minst zijn eigen leven in eigen hand weet te houden, moet met het ongeluk ook God het veld ruimen. In elk geval zolang het goed - ja, beter gaat (42).

Ook de liberale burger uit het 19e eeuwse Duitsland zou zich in zo'n beschrijving herkennen kunnen. Maar - we hebben het al enkele malen gesignaleerd - in tegenstelling tot zijn franse klassegenoot had hij (nog) geen behoefte aan het doorsnijden van de band met de religie. Vandaar dat men in Duitsland een term gemunt heeft, die in

Frankrijk als een interne tegenspraak ervaren zou kunnen worden: 'liberale theologie'. En dat in een land dat geen liberale fase, noch in haar politieke, noch in haar economische ontwikkeling heeft doorgemaakt (43)! Het gedachtengoed van de 'Aufklärung', waarvan de dogma- en bijbelkritiek verder werd ontwikkeld; dat van het idealisme, waarvan Kant en Hegel de basis hadden gelegd waarop verdere uitbouw mogelijk was; de godsdienstfilosofie van Schleiermacher - zij vormen de grondstoffen waaruit de liberale theologen hun bouwsels optrokken (44).

Men kan - met H. Grass - globaal in de ontwikkeling van de liberale theologie een drietal fasen onderscheiden. Allereerst die waarin zowel de radicale kritiek van de links-, als de conservatieve speculatie van de rechts-hegelianen de toon aangaven (o.a. F.C. Baur, D.F. Strauss, A.E. Biedermann, R. Rothe); vervolgens het tijdvak dat door A. Ritschl werd gestempeld (met als de belangrijkste van zijn leerlingen: W. Hermann en A. von Harnack); tenslotte de periode waarin de godsdienst-historische school (W. Bousset, W. Wrede, J. Weiss) het meest van betekenis was. De hele ontwikkeling loopt uit op Ernst Troeltsch, die zowel haar belangrijkste vraagstellingen herneemt, als ook er tegelijkertijd in vast lijkt te lopen (45).

Kenmerkend voor heel de liberale theologie is haar poging tot een synthese van de twee grootheden, die wij tot nu toe niet anders dan als op gespannen voet met elkaar hebben beschreven: christendom en burgerlijke cultuur, waarbij de laatste bij uitstek belichaamd werd gezien in haar rijpste vrucht: de wetenschap. De bange vraag van Schleiermacher: "Soll der Knoten der Geschichte so auseinandergehen: das Christentum mit der Barbarei, und die Wissenschaft mit dem Unglauben?" (46) vormde haar voedingsbodem, en haar ontwikkeling vond plaats als een veelvoudig vervoegd en verbogen "neen" als antwoord. Dat is haar grandeur. Maar iemand als Dieter Schellong heeft ook gewezen op haar keerzijde. Waar is deze theologie meer geweest dan een theologie vóór het zich emanciperende (Schleiermacher), het resignerende (Ritschl) en met de ondergang bedreigde (Hermann) 'Bildungsbürgertum', behalve dat zij een dóór deze klasse beoefende theologie is geweest? Daar waar christendom een praktisch-zedelijk 'Diesseits'-geloof werd; Jezus een exemplarische persoonlijkheid; het Rijk Gods de binnen het bereik liggende horizon van de cultuur - daar lijkt deze theologie niet meer dan de religieuze ideologie (in de slechte zin van het woord) van de om zijn autonomie bezorgde burger. Daar waar binnen dit denken slechts filosofie, moraal en kunst van belang lijken, en politiek en economie niet lijken te bestaan - daar is deze theologie niet meer dan verlengstuk van de 'Bildungs'-idee. Hoe dichter de 20e eeuw in Duitsland nadert, des te duidelijker wordt dat de liberale theologie exponent is van een tweevoudig rand-fenomeen binnen de moderne samenleving. In de eerste plaats verdedigt zij tegenover de oprukkende secularisatie het christelijk geloof; vervolgens zoekt ze temidden van de zich industrialiserende cultuur naar overlevingskansen voor de persoonlijkheidscultuur. *Zo vinden tenslotte religie en 'Bildung' elkaar op dezelfde plaats: in een bedreigde innerlijkheid* (47). De angst om de aansluiting van het christelijk geloof bij de cultuur te missen resulteert in zo'n vergaande aanpassing, dat men verliest wat Schleiermacher redden wilde: het eigen karakter van het christelijk geloof. De religie wordt tot

verlengstuk van de cultuur, en voor men het weet is het een loopbrug geworden, waarover men van de een naar de ander overloopt. Het christelijk geloof dient als verfraaiing van het burgerlijk succes en als troost voor het burgerlijk falen, maar krijgt niet meer de kans een woord vóór zichzelf - en tégen de burger - te spreken. Het is dan ook deze, hier geschetste, ontwikkeling die Karl Barth op het oog heeft, wanneer hij spreekt over "der Prozess der *Verbürgerlichung* des Evangeliums" (48).

Zozeer liggen in de liberale theologie cultuur en christendom met elkaar verstrengeld, dat de wankeling van de één ook de ondergang van het andere lijkt te betekenen. God en het geluk zijn uitwisselbaar geworden, zodat ook de liberale theologie lijkt te bezwijken onder de schok van 1914.

Als Dietrich Bonhoeffer na een jaar Tübingen in 1924 in Berlijn komt studeren, belandt hij op een theologische faculteit, waarop haar stichter Schleiermacher nog een even groot stempel zet, als de man die de liberale erfenis de 20e eeuw heeft binnengedragen, Adolf von Harnack. Strikt genomen was deze geëmeriteerd, maar vanaf 1924 hield hij voor een select gezelschap studenten nog een college en een 'Seminar' kerkgeschiedenis - en ook Bonhoeffer is daarbij. Met R. Staats kunnen we zeggen dat Bonhoeffer bij geen andere docent zo intensief en doorlopend heeft gestudeerd dan bij deze 'éminence grise' van de liberale theologie (49). Minstens 6, misschien 9 semesters lang zit hij onder zijn gehoor, enkel onderbroken door een jaar Barcelona, totdat Harnack deze traditie in 1929 moet afbreken (50). Bij Bonhoeffer's promotie, in 1927 op het proefschrift 'Sanctorum Communio', klinkt in het dankwoord aan Harnack door wat deze voor de jonge theoloog heeft betekend: "Zu eng mit meiner ganzen Person verbunden ist da, was ich in Ihrem Seminar gelernt und verstanden habe, als dass ich es je vergessen könnte." (51) De woorden wijzen erop dat Bonhoeffer niet in de eerste plaats de theologische scholing die hij van Harnack ontvangen heeft op het oog heeft, maar bovenal denkt aan de persoonlijke betekenis die de man voor hem heeft gekregen. En dan hoeven we niet enkel te denken aan de familiaire betrekkingen die de Bonhoeffers met de Harnacks onderhielden en het feit dat deze nagenoeg om de hoek woonden in de professorenwijk Grunewald - hoewel dat ook niet zonder betekenis zal zijn geweest (52). Wanneer Harnack op 10 juni 1930 overlijdt en Bonhoeffer als een van zijn laatste leerlingen op de plechtigheid te zijner nagedachtenis het woord mag voeren, proeven we weer deze, het 'schoolse' overstijgende, persoonlijke betekenis van Harnack voor Bonhoeffer in zijn woorden: "Er kam uns nahe", zegt Bonhoeffer daar, "wie ein echter Lehrer dem Schüler nahekommt." (53) Hij wijst er dan bovendien op "dass Fragen innerlichster und persönlichster Art hier Raum fanden und in ihm einen immer bereiten Hörer und Beantworter erwarten durften" (54). *Harnack is Bonhoeffer's eerste theologie-leraar geweest, maar minder als schoolmeester dan als vader.*

Hoezeer we aan een vader-figuur moeten denken, blijkt uit het feit hoeveel Bonhoeffer in Harnack van zijn eigen vader herkent. "Er trat uns fragend an die Seite und in überlegenem Urteil gegenüber", heet het van Harnack (55) en: "Hier musste alles ganz wahrhaftig und ganz einfach zugehen" (56). Bonhoeffer kon op het 'Seminar' doen alsof hij thuis was. En als we over Harnack horen dat hij "eine

Schutzwehr gegen alle Verflachung und Verödung, gegen alle Schematisierung geistigen Lebens" belichaamde (57), denken we dan niet weer terug aan Karl Bonhoeffer, die zijn gezin voor het mondaine Berlijn wilde beschutten en die elke poging de menselijke ziel in kaart te brengen tot mislukken gedoemd wilde zien (58)? In Harnack vond Bonhoeffer in theologicis terug wat hij in zijn vader in psychologicis belichaamd vond: een 'Gebildete' uit een eeuw, waarvan Bonhoeffer's jonge generatie nog slechts iets vermoeden ("ahnen") kon, maar waarmee in deze "Persönlichkeit" nog "Berührung" mogelijk was (59). We vinden typische trekken terug in het portret dat Bonhoeffer van Harnack schildert. Bijvoorbeeld: ook Harnack wist wat 'zwijgen voor het geheim' was. Als het over God ging, nam deze theoloog uiterste terughoudendheid in acht: "Es entsprach seiner Art, hier nur wenig zu sagen, lieber viele Worte zu wenig, als in diesen Dingen ein Wort zuviel." (60) En niet alleen in zijn vroomheid, ook in zijn wetenschappelijkheid was Harnack een tweede vader. In de herdenkingsrede roemt Bonhoeffer hem dan ook als een vijand "aller unechten Bildung in der Wissenschaft, aller festgelegten Engherzigkeit" (61). En toen Harnack nog leefde had Bonhoeffer het ook eens aan hemzelf geschreven, wat hij van hem had geleerd: "... christlicher Selbstbescheidung in Theologie und Leben" (62).

Maar 'Bildung' hield toch niet enkel bescheidenheid, maar ook kennis in? Ook wat dit laatste betreft blijft Bonhoeffer levenslang zijn erkentelijkheid aan Harnack betuigen. Want behalve vader-figuur was Harnack in het 'Seminar' ook schoolmeester geweest en hoe. Kerkhistorie en dogmengeschiedenis werden er met een scherp, historisch-kritisch geschoold geweten beoefend, zodat alleen de waarheid recht van spreken kreeg. Geen heilig huisje of valse schroom werd daarbij ontzien. En wanneer Bonhoeffer in 1942 Bultmann's 'ontmythologiseringsprogramma' verwelkomt - ondanks de bedenkingen die hij er bij blijft houden - schrijft hij: "Er hat gewagt zu sagen, was viele in sich verdrängen (ich schliesse mich ein), ohne es überwunden zu haben. Er hat damit der intellektuellen Sauberkeit und Redlichkeit einen Dienst geleistet." Is het dan verwonderlijk dat hij zich in dit verband weer herinnert leerling van Harnack te zijn (63)?

Dat het niet in de eerste plaats de vakwetenschappelijke bekwaamheid van de kerk- en dogmenhistoricus Harnack is geweest die hem heeft aangetrokken, blijkt bovendien uit het feit dat Bonhoeffer aan Harnack's wens bij hem te habiliteren, geen gehoor heeft gegeven. Bonhoeffer's voorliefde gold veeleer de systematisch theologie - en dat verwondert ons niet gezien de achtergrond waartegen we zijn keuze voor de theologie hebben geplaatst (64), - zodat hij verder studeerde bij de hem persoonlijk veel minder nabije Reinhold Seeberg (65). Maar leerling van Harnack is Bonhoeffer gebleven en dan vooral in deze zin, dat hij in Harnack theologisch kennis heeft gemaakt met het tijdvak waarin hij ideëel en cultureel wortelde. Van de ene vader, Karl Bonhoeffer, kon hij dit niet verwachten. Hoezeer diens zwijgen ook een 'zwijgen voor' betekende, theologie betekent nu eenmaal: spreken over God - en dat deed Karl Bonhoeffer niet. Harnack, hoe terughoudend ook, wel. Hij vertegenwoordigde in het tijdvak voor 1914 de bestaanswijze waarnaar Bonhoeffer in het tijdvak na 1914 op zoek ging: "Adolf von Harnack - und das war uns das Grösste - war Theologe, bewusster Theologe" (66). Daar moet het selecte gehoor op

de 15e juni 1930 in de Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft van hebben opgekeken: dat deze jonge man naar de theoloog achter de historicus, naar het christendom achter diens cultuur verwees. Maar daarin zag hij nu de betekenis van deze tweede vader liggen: in dat waar zijn eerste vader over zweeg. "Er meinte, dass im heiligen Geiste des Christentums aller Zeitgeist seine Bestimmung fände, und dass die Botschaft von dem Vatergott und dem Menschenkind ewiges Recht und somit Recht auf uns habe." (67) De liberale taal waarin Bonhoeffer hier over Harnack spreekt, ligt hemzelf inmiddels wat onwennig op de tong; zo is hij niet meer gewend te spreken. Hoorden deze woorden niet eerder thuis in de vorige eeuw dan in het jaartal waarin ze worden uitgesproken? De vooruitgangs-gedachte waaraan Harnack "unerschütterlich" is blijven vasthouden (68); het christendom als de "alleinige Grundlage aller sittlichen Kultur" (69); na de catastrofe van 1914, temidden van een cultuur die het christendom tot randverschijnsel degradeert, klinkt dit gedachtengoed als een anachronisme. Voor de inhoud van zijn theologie kon Bonhoeffer niet meer op Harnack rekenen. Maar diens grondhouding als theoloog - "bewusster Theologe" - heeft hij zich eigen gemaakt.

Voor theologische inhoud leek Bonhoeffer eerder terecht te kunnen bij Harnack's tegenvoeter: Karl Barth. Hier geen synthese meer tussen christendom en cultuur, maar breuk; geen continuïteit, maar crisis. Ook hij stond, evenals Harnack, voor een tijdvak, maar nu dat van na 1914. Zijn theologie wilde een eind maken aan de crisis van de liberale theologie door een theologie van de crisis. Was de God van de eerste een sentimentele God geworden, die enkel nog 'ja' wist te zeggen, die van de dialectische theologie toornde, en zei 'neen' - en als hij nog 'ja' zei, dan enkel door dit 'neen' heen - tegen de cultuur en de religie, de moraal en de kerk, waarmee de burger zichzelf had willen rechtvaardigen. God laat zich niet gebruiken als verlengstuk, als legitimatie. Hij laat zich niet op de noemer brengen van welke synthese dan ook; Hij is de 'ganz Andere', die zich aan elke greep onttrekt. Hij oordeelt, waar wij bevestigen, Hij breekt af, waar wij opbouwen (70). Dat wat de argeloze burger nog van zijn religie, van zijn 'geluk-en-God' in handen had, werd hem door de theologie van Barth uit handen geslagen - zo de geschiedenis dat zelf al niet had gedaan.

Barth zelf legt er de nadruk op dat zijn 'ontdekking' een theologische is geweest, zowel naar strekking als naar oorsprong. Als predikant en als exegeet, en niet als cultuurfilosoof heeft hij zijn 'Römer-brief' geschreven (71). Maar dat de aanleiding tot en achtergrond van zijn omwenteling dezelfde is geweest als die Bonhoeffer tot zijn keuze voor de theologie hebben gebracht - de eerste wereldoorlog - , blijkt uit hetgeen we in de biografie van Eberhard Busch te lezen krijgen. Hij beschrijft de ontzetting die Barth beving, toen deze het manifest onder ogen kreeg, ondertekend door 93 duitse intellectuelen op de 1e augustus 1914, waarin de oorlogspolitiek van de keizer en de kanselier werd ondersteund, en hij daar ook de naam van de zo door hem bewonderde Harnack aantrof (72). Zozeer was christendom verlengstuk van cultuur geworden, dat religie en wetenschap "restlos sich in geistige 42cm Kanonen" konden veranderen. "... eine ganze Welt von Exegese, Ethik, Dogmatik und Predigt, die ich bis dahin für grundsätzlich glaubwürdig gehalten hatte, kam da-

mit und mit dem, was man damals von den deutschen Theologen sonst zu lesen bekam, bis auf die Grundlagen ins Schwanken", schrijft Barth later over deze tijd (73). Dezelfde wereld die voor de jonge Bonhoeffer in het verdriet van zijn moeder ineenstortte, viel voor de oudere Barth met dit manifest ineen. We spraken bewust over een 'aanleiding' en niet over een 'oorzaak'. Barth's wending laat zich niet *verklaren* uit haar cultuur-historische horizon, maar tegen de achtergrond ervan *verstaan*. We vinden ons hierin gesteund door Bonhoeffer zelf, die in zijn college over 'Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts' er op wijst dat deze wending zich reeds vóór de oorlog bij mensen als Overbeck, Blumhardt en Kutter - allen leermeesters van Barth - , "die den Bankerott der sogenannten höchsten Kulturwerte schon längst vorbereitet hatten", had aangekondigd (74). Barth komt niet uit de loopgraven, maar van een zwitserse dorpskansel, zegt hij; dat neemt niet weg dat hij - en wij kunnen met hem instemmen - moet toegeven: "Auch Barth ist durch das Erlebnis des Krieges mittbestimmt." (75) Diens vroege theologie is crisis-theologie geweest, voorzover ook zij deel had aan het crisisbewustzijn waarin de burgerlijke cultuur op dat moment gevangen was. Zij ging er niet in op, maar de naam Dostojevski komt te vaak in het register van de Römerbrief voor; de pathetische toon waarin het boek geschreven is herinnert teveel aan het expressionisme; de crisis van en over de cultuur die het beschreef, doet teveel de nabijheid van Spengler vermoeden - dat dat wij zouden kunnen zeggen dat zij er buiten om is gegaan (76).

We zouden - met Dieter Schellong - deze vroege dialectische theologie anti-burgerlijk willen noemen, voorzover de breuk tussen burgerdom en christendom er bewust in is gethematiseerd (77). "Hier sehen wir", aldus Schellong naar aanleiding van een passage uit de 'Römer-brief', "wie Barth auf Kollisionskurs geht - nicht nur zur Anpassung der Theologie an das Bürgertum, sondern zum bürgerlichen Bewusstsein selber und damit zur bürgerlichen Welt, wie sie von diesem Bewusstsein erfasst werden soll." (78) En dat hier een aanval over de hele linie werd ondernomen, toont m.n. het recente Barth-onderzoek (F.W. Marquardt, U. Danneman, M.E. Brinkman) aan. Niet enkel de eerste wereldoorlog en de politiek, maar ook de tijd ervoor en haar economie nodigden Barth tot een anti-burgerlijke stellingname uit. "Wir würden - im Negativen allerdings sicherer als im Positiven - heftig antibürgerlich", schrijft Barth over zijn confrontatie met het proletariaat van Safenwil (1911-1921) en zijn kennismaking met het (religieuze) socialisme van Kutter en Ragaz (79).

Barth's theologie moet, toen Bonhoeffer er in het wintersemester van 1924/25 kennis van nam, meteen indruk op deze burgerzoon gemaakt hebben. Dat is aan zijn gespreks- en briefthema's uit die tijd te merken (80). Maar betekende deze 'ontdekking van' meteen een 'bekering tot'? Bethge suggereert dit in zijn biografie, en laat Bonhoeffer van meet af aan als 'propagandist' van Barth's boeken en - zij het een kritische - 'bondgenoot' van zijn theologie optreden (81). Dietrich's neef Hans Christoph von Hase, door Barth tot de theologie aangetrokken en in die tijd eveneens theologisch student, schrijft echter: "... von einer Art theologischer Jüngerschaft Dietrichs konnte gewiss nicht die Rede sein." (82) Bonhoeffer was naar zijn indruk ook toen zo sterk en onafhankelijk met zijn eigen vraagstellingen be-

zig, dat hij zich niet - zoals menig gefascineerd theologie-student toen wel deed - liet overhalen naar Münster te gaan om Barth college te horen geven (83). Reinhold Staats wijst er bovendien op, dat in 'Sanctorum Communio', het boek waarmee Bonhoeffer zijn academische studie afsloot, Barth niet alleen een geringe rol speelt, maar bovendien nog kritisch benaderd wordt ook (84). Pas sinds 1930 ziet Staats een kentering optreden in Bonhoeffer's houding tegenover Barth; dan eerst constateert hij een toenadering, die tegelijk een verwijdering van Harnack betekent (85). Wij wachten ons er dus voor om van Bonhoeffer van meet af aan een 'barthiaan' te maken.

Want - en we proberen naar redenen te zoeken - was de Bonhoeffer niet nog teveel burger, om zich zomaar aan een anti-burgerlijke theologie gewonnen te geven? Dietrich Bonhoeffer: "jemanden, der ein intensives philosophisches Studium betrieben und sich auch mit den moderne Methoden der damaligen historisch-kritischen Wissenschaft vertraut gemacht hatte; der nicht wie die Mehrzahl der jungen Barthianer als krisenbewegter Jungendbündler kam; kein aus der Bahn geworfener; kein gegen seine Erziehung rebellierender ehemaliger Pietist" (86); hij bleef zoon van Karl Bonhoeffer en leerling van Adolf von Harnack of, zoals hij het zelf zegt: geen domkop, die uit zichzelf de grond verlaat, waarin hij geworteld is (87).

Maar was ook hem, deelgenoot aan de burgerlijke cultuur in de crisis, niet de grond onder de voeten weggeslagen? Had de crisis van de theologie hem niet meer in handen van de theologie van de crisis moeten drijven? Want hij had meer van een "krisenbewegter Jugendbündler" dan Bethge ons hier wil doen geloven.

2.3. De jonge generatie

Gedurende Advent 1940 roept Bonhoeffer in een rondzendbrief aan zijn leerlingen de vorige oorlog nog eens in herinnering. Hij beschrijft 'm als een "Zeitwende ohnesgleichen", in termen die ons aan Barth's reactie op het intellectuelen-manifest doen herinneren. "Eine ganze Art zu denken und zu leben war umgestürzt, etwas völlig Neues an ihre Stelle getreten" (88), lezen we over de breuk in de cultuur, die we in de voorgaande paragraaf hebben beschreven. Nu richt zich onze aandacht echter op wat er verderop staat, over de tijd ná de eerste wereldoorlog: "Der Umbruch der Zeit ist geblieben, ja er hat sich in immer neuen Phasen verschärft und verdeutlicht." (89) De rustige tijden waar Karl Bonhoeffer op had gehoopt, zijn voorgoed verleden tijd geworden. De kanonnen zwegen weliswaar in 1918, maar hun veelvoudige echo's bleven weerklinken.

Een verloren oorlog, de november-revolutie, hoge herstelbetalingen - zij vormden de uitgangssituatie voor het Duitsland na Versailles, 1919. De hoop op de opbouw van een nieuwe wereld moest het afleggen tegen de lasten van de oude. "Die Nachwehen des Krieges", verzucht de vader uit Bonhoeffer's drama-fragment. "Ja, die Nachwehen des Krieges", bevestigt de moeder (90). Economisch bankroet, politiek - ondanks het democratisch statuut van de Republiek van Weimar - een uiterst wankel evenwicht (91). Conservatieve nationalisten die terugverlangden naar de absolutistische monarchie, liberale sociaal-democraten die zich voor het eerst oriënteren wilden op de westerse politieke traditie, communisten die een revolutie naar

russisch model voorstonden; de "normale Friedensverhältnisse" waarin Karl Bonhoeffer zijn werk aan de kliniek hervat (92) berusten op het compromis van deze groepen.

De nasleep van de oorlog laat zich ook in het gezin Bonhoeffer goed voelen. Behalve de lege plek die Walter achterlaat en het feit dat Karl-Friedrich als sceptisch socialist uit de loopgraven terugkeert (93), is er de hongerblokkade die er voor zorgt dat ook Dietrich Bonhoeffer in 1930, in een toespraak in New York, uit eigen ervaring kan spreken als hij het einde van de oorlog "the beginning of a new epoch of suffering and grief" noemt (94). Op straat ziet hij wat ondervoeding betekent, op weg naar school passeert hij de brug waar 's nachts mensen een eind aan hun leven hebben gemaakt (95). "These impressions were hard for young boys", laat hij weten (96). De verontwaardiging over het verdrag van Versailles, waarbij Duitsland als de hoofdschuldige van de oorlog werd aangemerkt, verdubbelde de last van dit alles nog, ook voor de jonge Bonhoeffer (97).

Maar hoe hard ook Dietrich Bonhoeffer met de gevolgen van de oorlog werd geconfronteerd, het bleven voor hem de naweeën van een gebeuren waar hijzelf slechts op afstand deel aan had gehad, in tegenstelling tot zijn oudere broers. Deze gelaagdheid in de generaties is - tot aan 1933, toen dit soort onderscheidingen van geen belang meer bleken te zijn - van grote betekenis geweest voor zijn zelfverstaan (98). Al in een voordracht in Barcelona verdeelt hij de jonge generatie als geheel in vier afzonderlijk "geistige Generationen". Hij onderscheidt ze al naar gelang hun ontwikkeling en bewustwording vóór, in en vlak ná (in de revolutietijd) de oorlog heeft plaats gevonden, terwijl de jongeren die oorlog en revolutie slechts van horen zeggen kennen, een aparte generatie vormen (99). En dat wat Bonhoeffer in deze voordracht verzuimt te doen, doen wij hier maar: hemzelf onderbrengen in de derde generatie, die "in der Zeit des Zusammenbruchs wach und reif" geworden is, en waarvan hij constateert dat er een onzichtbare scheidslijn is tussen hen die in de oorlog betrokken zijn geweest (zoals zijn oudere broers) en de generatie waartoe hij zelf behoort. De eersten hebben immers - zo constateert hij vier jaar later - de dood voor ogen gehad, en dat is voor altijd aan hen te merken. Bonhoeffer voelt de verholen spot in het gelaat van deze door de dood getekenden over de jonge onervarenen, waartoe hij zichzelf moet rekenen (100).

Wat betekent deze generatiekloof nu voor Bonhoeffer's zelfverstaan? Een versterking van het crisisbewustzijn. Niet de oorlog maar de revolutie, niet de schok zelf maar haar naweeën, niet de dood maar de ziekte bepalen immers de sfeer waarin zijn bewustwording plaatsvindt? "Alles Feste ist erweicht, alles Sichere unsicher, alles Selbstverständliche fragwürdig geworden", schrijft hij in Barcelona over de geestelijke revolutie die het revolutie-jaar met zich meebracht (101). De oorlogsgeneratie had het oude in verantwoordelijkheid te verdedigen, de revolutiegeneratie moest het nieuwe van de grond af opbouwen, zonder daarbij nog op het oude te kunnen leunen. "So würden die Jüngeren eben aus diesem Gegenüber mit den älteren Brüdern dahin geführt, selbst schöpferisch zu gestalten, nicht so sehr das Gegebene verantwortlich zu tragen und auszuhalten, als frei *eine eigne Form des Lebens aus radikaler Kritik heraus* zu schaffen (curs. fdl)" (102). Het beroep op de burgerlijke traditie

van vóór 1914 bij deze hernieuwde opbouw doorzien Bonhoeffer en zijn jonge generatie als tevergeefs. Want de oorlog is geen ongelukkig incident geweest, maar de uitkomst van een lang proces. "Der verlorene Krieg machte eine latente Krise offenbar", schrijft hij in 1933: een cultuurcrisis (103).

Hoe laat deze zich beschrijven? Bonhoeffer brengt haar op een drietal noemers. Allereerst signaleert hij de triomf van de dingen over de mensen, de machine over haar maker, de techniek over haar ontwerper; vervolgens de machteloosheid van de politieke, godsdienstige en wereldbeschouwelijke ideologie in haar totaliteit; tenslotte de betekenisloosheid en de vereenzaming van de enkele mens temidden van de massa. "Die Masse und die toten Dinge schienen als Sieger aus diesem Zusammenbruch hervorgehen zu sollen", concludeert Bonhoeffer in hetzelfde essay, en hij probeert daarmee in één greep zowel de gevolgen van de versnelde industrialisatie als die van de haastige militarisering sinds het einde van de 19e eeuw in Duitsland te omvatten (104). Op de 'Bildungsbürger' hoeft de jongere in zijn schepping van een nieuwe levensvorm niet meer te rekenen: "Die individualistische gebildete autonome Persönlichkeit und die von der Wirklichkeit gelöste Idee haben Bankrott gemacht." (105) Voor de jonge generatie betekent dit dat zij zich "einigermassen alleingelassen und auf sich selbst gestellt vor (fand)" (106). Zij is de grond onder haar voeten kwijt, en ook Bonhoeffer rekent zichzelf tot haar wanneer hij in Barcelona zegt wat haar te doen staat: "... und nun heisst 's sich selbst den Flecken *Erde* zu suchen, auf dem man stehen will." (107) Maar houdt hij met het voorzichtige "einigermassen" toch niet een slag om de arm? Precies zoals hij zich voor Barth liet winnen zonder ooit 'barthiaan' te worden? De deur die Bonhoeffer later nog eens wagenwijd zal openzetten naar zijn traditie toe (108), laat hij hier op een kier. Maar wel zo klein, dat er geen weg terug meer mogelijk lijkt. De revolutiejongere Dietrich Bonhoeffer lijkt zich door zijn afkomst uit het 'Bildungsbürgertum' in de steek gelaten te voelen.

Dit - maar ook het genoemde "einigermassen" - laat zich illustreren aan de houding die hij inneemt tegenover de jeugdbeweging. Deze was in het begin van de jaren negentig van de 19e eeuw in Duitsland ontstaan en speelde, tot aan haar 'Gleichschaltung' met de nationaal-socialistische jeugdorganisatie, een rol als protestbeweging tegen de burgerlijke cultuur. Zij vormde een tegencultuur waarin de zoon opstond tegen de vader, een uit zijn voegen gebarsten burgerlijk gezinsconflict (109). Tegenover de stad plaatste de jeugdbeweging het land, tegenover rationalisme en materialisme natuurmystiek en de romantiek van het kampvuur. Niet de massa maar de gemeenschap, niet het individualisme maar de vriendschap stonden voorop. En of het nu de voor-oorlogse 'Wandervögel' en hun protest tegen de keizerlijke machtstaat of de na-oorlogse jeugd-bonden en hun afkeer van de republiek van Weimar betrof: in beide gevallen toonde zich de teleurstelling in en de afwending van de heersende economische en politieke cultuur. Niet dat de jeugdbeweging daarmee een eenheid vormde. Men vond er een mengeling van socialistisch en nationalistisch, militaristisch en pacifistisch gedachtengoed (110). Desondanks kan men van 'beweging' in het enkelvoud spreken, voorzover zij in haar geheel de breuk met de burgerlijke cultuur in een

gelijkgericht protest tot uiting bracht. En bovendien: hoe slecht ook op de keper beschouwd het gedachtengoed van de jeugdbeweging zich onderling verdroeg - nooit werd de confrontatie politiek uitgekristalliseerd (111).

In de zomer van 1919 treedt Dietrich Bonhoeffer toe tot de padvinderij, dan zowel in stijl als in organisatie onmiskenbaar onderdeel van de jeugdbeweging (112). Het bevalt hem er schijnbaar uitstekend, maar niettemin komt er aan zijn lidmaatschap na een jaar alweer een einde. Men kan - met Bethge - slechts gissen naar de redenen voor de kortstondigheid van deze verbindtenis. Stonden hem toen al bepaalde militaristisch getinte radicaliseringstendenzen tegen? Of vond hij het, ambitieus als hij was, gewoon zonde van zijn tijd en, individualist die hij was, benauwend vanwege het collectieve karakter? Uit het feit dat geen enkele van Dietrich's broers en zusters zich intensief heeft ingelaten met welke organisatie van de jeugdbeweging dan ook, mogen we echter afleiden dat vooral de gezinsachtergrond hier bepalend is geweest. Bethge wijst er op dat het demonstratieve protest van de jeugdbeweging tegen de kleinburger er niet werd gedeeld en dat de uitbuiting van de vader-zoon problematiek in het gezin geen voedingsbodem vond (113). De hier ervaren vorm van burgerlijkheid vormde blijkbaar geen broedplaats van frustraties, zodat zij ook niet tot doelwit van protest gekozen hoefde te worden (114).

Maar dit verheldert enkel het "einigermassen" van hierboven. Want ook Bethge moet toegeven dat men in het gezin Bonhoeffer immuun is geweest voor invloeden van de jeugdbeweging en dat het Dietrich was die zich hiervoor het meest heeft opengesteld (115). Deze verraadt dan ook in zijn latere theologisch werk niet alleen kennis van en kritiek op, maar ook sympathie voor de jeugdbeweging. En hij zal niet aan zijn padvinderij gedacht hebben, toen hij in 1930 in New York melding maakte van de avond die hij - "not a long time ago" - had doorgebracht met een groep jonge mensen van de duitse jeugdbeweging (116). Hij verhaalt van het kampvuur dat aangelegd werd, "far away from the noise and bustle of the city", en van de jongeman die opstond om te spreken van de liefde voor zijn vaderland en de sterrenhemel, die de volkeren omvat, behalve ook van de wens dat al deze volkeren eens als broeders zouden samenleven. "When he finished all the boys and girls raised their hands as a sign that they were willing to work for this peace everyone in his place, for the peace in the country and the world. Than we sat down and while the fire was burning out we sang our most beautiful folks songs about the love of our country and the peace of all mankind. With the deep understanding of our great task before us we went home." (117) Het kan geen buitenstaander zijn, die de sfeer en de toon van de jeugdbeweging zo raak weet te schetsen als hier gebeurt. Heeft hij toch niet meer deel aan deze jonge generatie die zich tot taak had gesteld te slagen waar hun ouders hadden gefaald gehad, dan zijn kortstondige lidmaatschap doet vermoeden?

Maar meer nog dan zijn biografie, steunt ons zijn theologie in deze veronderstelling. "Gemeinschaft als die Basis allen Lebens", zo klonk volgens Bonhoeffer de proclamatie van de jeugdbeweging in de na-oorlogse jaren, op zoek naar nieuwe geborgenheid nu die van de vaderen vals gebleken was (118). *Dit toverwoord van de jeugdbeweging*

werd sleutelterm in Bonhoeffer's vroege theologie. "Die Gemeinschaft ist selbst eine Offenbarungsform Gottes: Gott is bei uns solange es Gemeinschaft gibt", horen we hem in Barcelona zeggen (119). En in het college over 'Das Wesen der Kirche' beluisteren we in de woorden: "Theologisches Denken gibt es nur in bezug auf Gemeinschaft" (120) een theologisch program, waarvan het proefschrift "Sanctorum Communio" als manifest mag gelden.

2.4. Bedreigde 'Bildung'

Maar niet enkel van de jonge generatie, ook van het 'Bildungsbürgertum' als zodanig laat zich zeggen dat het eenzaam om 'Gemeinschaft' riep nu het temidden van een cultuur moest verder leven, die naar haar oordeel die naam niet meer waard was. Niet alleen Dietrich Bonhoeffer, ook op zijn ouders sloeg de sociale koude neer.

De industrialisering van Duitsland werd na de oorlog in versterkte mate doorgezet. Urbanisering, technificering en kapitalisering van de samenleving was het gevolg. Een modernisering die zich in Duitsland des te scherper aftekende en des te schokkender voltrok, naarmate men er nog meer wortelde in het voor-oorlogse levensklimaat (121). En dat laatste gold bij uitstek voor het 'Bildungsbürgertum'. Fritz K. Ringer beschrijft in zijn 'The Decline of the German Mandarins' (122) het desoriëntatieproces waarin de duitse academische klasse vanaf 1870, toen Duitsland zijn achterstand versneld ging inhalen, terecht kwam. Samenvattend: "By the early 1920's, they were deeply convinced that they were living through a profound crisis, a 'crisis of culture', of 'learning', of 'values', or of the 'spirit'" (123). Dit algehele crisisbewustzijn werd gevoed uit vele bronnen. Economisch bijvoorbeeld, werd deze klasse in het bijzonder bedreigd door de desastreuze inflatie die met de herstelbetalingen samenhing (124). En terwijl hier degene die wist het geld te laten rollen - de zo verfoeide bourgeois - de 'Bildungsbürger' te slim af was (125), veroverden pragmatische politici en technocraten de posities in de samenleving, die hij - m.n. in het onderwijs en het bestuur - zolang gedomineerd had (126). Maar was geld en prestige voor een echt 'Gebildete' ooit van doorslaggevend belang geweest? Gevaarlijker achtte hij dan ook de culturele bedreiging waaraan Duitsland in haar geheel en hij, als cultuurdrager in het bijzonder (127), werd blootgesteld. Wat bleef er over van zijn humaniteits-idee? 'Goethe met machines' of: 'Zarathustra en de industrie', dat waren de thema's van de filosofie van de techniek in de jaren twintig en dertig (128). 'Ganzheit' - heette het ideaal van een heel tijdperk zo? Een gedeelte uit Robert Musil's "Der Mann ohne Eigenschaften" (1930) illustreert de ondergang van het subject in een diffuse wereld:"'Man muss es schätzen wenn ein Mann heute noch das Bestreben hat, etwas Ganzes zu sein', sagte Walter. 'Das gibt es nicht mehr', meinte Ulrich. 'Du brauchst bloss in eine Zeitung hineinzusehen. Sie ist von einer unermesslichen Undurchsichtigkeit erfüllt. Dat ist die Rede von so vielen Dingen, dass es das Denkvermögen eines Leibniz überschritte. Aber man merkt es nicht einmal; man ist anders geworden. Es steht nicht mehr ein ganzer Mensch einer ganzen Welt gegenüber, sondern ein menschliches Etwas bewegt sich in einer allgemeinen Nährflüssigkeit.'" (129) Men hoeft maar in herinnering te roepen hetgeen Karl Bonhoeffer onder 'Bildung' ver-

stond en men kan instemmen met de conclusie die Peter Sloterdijk aan het bovengeciteerde roman-fragment verbindt: *hier heeft zich het traditionele begrip van het burgerlijk individu, dat in zichzelf een ondeelbare eenheid wil vormen, in het Berlijn van Weimar opgelost* (130). "Das Universum wird zum Multiversum und das Individuum zum Multividuum - einem vielfach geteilten", schrijft dezelfde auteur, nu naar aanleiding van een cabaret van de expressionist Ernst Toller, eveneens uit de tijd van Weimar. Een terugkeer tot de eenvoud van een naief 'ik' dat vanuit één perspectief in betrekking staat tot een helder gestructureerde wereld blijkt niet meer mogelijk te zijn (131). Op deze omwenteling in het individuele zelfverstaan bleek het denken van de 'Bildungsbürger' niet gebouwd. Ook dat van de Bonhoeffers niet.

Men woonde in Berlijn tijdens de republiek van Weimar. Maar is dat hetzelfde Weimar dat bijvoorbeeld Peter Gay ons beschrijft in zijn 'Weimar Culture' (132)? Hadden de Bonhoeffers deel aan het Berlijn van Bertold Brecht en Kurt Weil, van dadaïsme en expressionisme, van film en cabaret? "... ein dumpfes Gefühl von der Unfestigkeit der Dinge drang in die Seelen ein, ein Gefühl des Substanzmangels, der Relativität, des beschleunigsten Wechsels und des unfreiwilligen Flottieren von Übergang zu Übergang." - zo omschrijft Sloterdijk het levensgevoel waarin deze culturele bloei wortelde (133). Het lijkt totaal vreemd aan dat van Berlijn-Grunewald. Ook daar deed men aan cultuur, en hoe. Maar dan in de opera en de concertzaal, en niet in het cabaret en de cinema. Met het medium film heeft Dietrich Bonhoeffer tot op het laatste toe moeite gehad (134), en als hij op de vleugel eens moderne muziek speelde, dan als grap of persiflage (135). Voor het expressionisme interesseerde hij zich nauwelijks, en als zijn studiegenoot Helmut Rössler hem eens gedichten van Franz Werfel voorleest is hij verrast: hij kent ze niet (136). Ruth Zerner heeft gelijk als ze zegt dat geen stad Bonhoeffer zo gevormd heeft als Berlijn, maar dat het artistiek modernisme van de Weimar-avantgarde nauwelijks in de uitgebalanceerde sfeer van huize Bonhoeffer binnen heeft kunnen dringen (137). Hoe kon het ook anders, kunnen we er aan toevoegen, wanneer we Richard Huelsenbeck in zijn eerste Da-da-rede in het Berlijn van 1918 horen zeggen: "Alles soll leben - aber eins muss aufhören - der Bürger ..." (138). De Bonhoeffers zullen ook bedoeld zijn. Maar of de woorden hen bereikt hebben? Het zwaartepunt van hun leven lag immers in het academische Berlijn (139)? En een wereld lag er tussen het Berlijn van Grunewald en het Berlijn van de cabarets en café's aan de Kurfürstendam.

Maar niet voor niets hebben we de kinderen Bonhoeffer tot de jonge generatie gerekend; dat dit andere Berlijn aan hun ouders voorbij ging, betekent dan ook niet dat dat bij hen ook het geval was. "Ik geloof dat Berlijn de stad is waar op dit moment op cultureel gebied het meest te beleven valt ...", zegt bijvoorbeeld Klaus Bonhoeffer al in 1919, en hij zal daarbij niet enkel aan het museum en de opera gedacht hebben (140). Dietrich Bonhoeffer heeft het theater van Max Reinhardt bezocht (141) en weet in 1930/31 ook wie Ernst Toller is, meer nog, hij weet hem zelfs te waarderen (141). Tenslotte blijkt hij in zijn christologie-colleges ook op de hoogte te zijn van het werk van de schilder George Grosz, de satiricus van Weimar (142). Wanneer men zegt: de Bonhoeffers kònden eenvoudig niet

men
om dit Berlijn heen, zegt dus te weinig; zij wilden er ook niet om heen. Betekende 'Bildung' niet: "offener Geist, auch für Neues" (143)? Maar ook de welwillende interesse die hiermee verklaard zou zijn, lijkt ons nog te weinig. Wij zouden verder willen gaan en wijzen op een verwantschap die de burgerlijkheid van Dietrich Bonhoeffer verbindt met de anti-burgerlijkheid van de cultuur van Weimar. "The German Dada movement had its roots in the perception (...) that it was complete nonsense to believe that spirit or anything spiritual ruled the world. Goethe in bombardments; Nietzsche in knapsacks; Jesus in trenches" - woorden van de zojuist genoemde George Grosz (144). De esthetische traditie waarin deze was opgegroeid, was met de catastrofe van 1914 in één klap vernietigd, evenals de theologische traditie waarin Bonhoeffer was groot geworden. Zowel de kunst als de theologie zouden door dit nulpunt van *een stukgeslagen Gods- en mensbeeld* heen moeten (145). Verenigt zo - behalve dat hen veel scheidt - de aristocratische burgerzoon èn de communist Grosz, die "the burghers and the aristocrats" op één hoop met militaristen en rechters gooit en hen allen tezamen tot klassevijand verklaart (146), niet meer dan op het eerste gezicht lijkt? George Grosz tekent in 1928 zijn 'Ecce homo' (147) en Bonhoeffer spreekt in de jaren dertig nog steeds van "Christus im Schützengraben" (148). En bovendien: wisten de Bonhoeffers zich werkelijk zo aangesproken door de anti-burgerlijkheid van Dada en konden ze zich werkelijk herkennen in de caricaturen van Grosz? Want de patserige bourgeois en de bekrompen kleinburger die in de cartoons van de schilder te kijk werden gezet, en de dadaïst die er op uittrok "pour épater les bourgeois" (149): dat zijn degenen die van geen cultuurcrisis weet hebben of er enkel bij vragen hoeveel ze eraan kunnen verdienen. Het zijn de caricaturen van Bonhoeffer's gemeenteleden in Barcelona die we voor ons zien in het werk van Grosz, wanneer we van Bonhoeffer het gesproken commentaar er bij horen: "verdammt materialistisch eingestellt"; "stumpsinnig"; "das Schlimmste wäre eine Gedanke zu viel" (150). En al konden deze wat Bonhoeffer betreft eerder op goddelijke genade dan op bijtende satire rekenen, een feit is dat ook hij *hier* een buitenstaander was (151).

In zich zelf verdeeld - met de rug tegen de muur; zo laat zich het individu tijdens de republiek van Weimar omschrijven. Is het tegen deze achtergrond vreemd dat Peter Gay een hoofdstuk van zijn 'Weimar Culture' de titel "The Hunger for Wholeness" meegeeft en dat, nu de plotselinge vrieskou bij het uiteenvallen van de traditionele sociale verbanden van dorp, buurt en gezin op Duitsland neerslaat, Kurt Sontheimer het woord 'Gemeinschaft' één van de magische woorden noemt uit deze tijd (152)? En dat Fritz K. Ringer beschrijft hoe het woord 'Gesellschaft' daarentegen op weinig sympathie kon rekenen zodat het boek van Ferdinand Tönnies, waarin de tegenstelling tussen beide begrippen tot thema was gemaakt, zich in deze periode in een ongekende populariteit mocht verheugen (153)? Sontheimer zegt erbij waarom het woord 'Gemeinschaft' deze aantrekkingskracht ondervond: "... weil Gemeinschaft Einheit, Stärke, Macht und innere Geschlossenheit verhiess, alles Dinge, an denen es in der Weimarer Republik gebrach; aber auch weil der Gemeinschaftsgedanke dem in der Gesellschaft zum Massenpartikel gewordenen Einzelnen wieder Geborgenheit, Sicherheit, einen festen Ort im sozialen Gefüge und eine warme, heim-

liche Atmosphäre versprach." (154) Het individu is een oud, tochtig huis geworden waarin niemand meer wonen kan. De conservatieve nationalist die politieke munt wil slaan uit deze vervallen staat, spreekt van een westerse overschatting van de enkeling, waaraan Duitsland ten diepste geen deel heeft; maar hij schuift daarmee eigen armoede in andermans schoenen (155). De 'intellektuell Redliche' zag echter in dat de tijd waarin het individu nog centrum van scheppende denkkracht was geweest - de tijd van het idealisme - een andere eeuw toebehoorde. Wellicht was hij ook nog van de partij geweest toen het idealisme een kortstondige wedergeboorte had beleefd, toen het bij het uitbreken van de eerste wereldoorlog opnieuw tot leven was gewekt door het 'Bildungsbürgertum', uitsluitend om zichzelf eraan te warmen. Toen had hij er de dood van de politiek, de triomf van absolute waarden over korte-termijn-berekeningen, het herleven van morele krachten van sociale verbondenheid in willen projecteren, bedreigd door het materialistisch modernisme van het Duitsland van Bismarck (156). Maar de nederlaag van Duitsland betekende ook de doodsteek voor dit idealisme. Dietrich Bonhoeffer had het goed gezien: "Die individualistisch gebildete autonome Persönlichkeit und die von der Wirklichkeit gelöste Idee hatten Bankrott gemacht." (157) Het denkend individu dat zichzelf nog steeds als centrum van zijn wereld zag en van zijn 'ik' uit scheppend zijn wereld ontwierp, werd in het zog van de depersonalisering en mechanisering van een nieuwe tijd naar de rand van de samenleving gedreven, verbannen naar een universiteit in de provincie, veroordeeld tot eenzaam isolement (158). De duitse filosofen moesten opnieuw beginnen, en Bonhoeffer verwoordt dit nulpunt als hij in zijn openingscollege aan de Berlijnse universiteit zegt, wat deze veranderde horizon voor het stellen van de vraag naar de mens betekent: "Geschichtlich gesprochen heisst das, dass einerseits ein Jahrhundert der Ingenieure, das eine neue Welt auf dem Boden der alten aufgebaut hat, und andrerseits ein verlorenener Krieg für uns die Frage nach dem Menschen neu und verschärft stellen müssen." (159) Is het dan verwonderlijk dat Bonhoeffer in hetzelfde college afscheid neemt van het idealisme en antwoorden zoekt bij Heidegger? De existentiaal-analyses van deze filosoof leken - aldus Sloterdijk - het onbehagen dat zich in de metropolen van na de eerste wereldoorlog opstapelde - in het Berlijn van de 'roaring twenties' bij uitstek - in zich op te zuigen. Waar betaalden de massa's hogere tol aan de moderniteit, en waar vonden zij hun levensklimaat beter uitgedrukt dan in de categorieën van Heidegger's 'Sein und Zeit' (1927)? "Zerstreuungskultur, Gerede, Neugier, Unbehaustheit, Verfallenheit (an allen möglichen Laster dürfte man mitdenken), Obdachlosigkeit, Angst, Sein zum Tode: das klingt alles wie Grossstadtmisere, in einem etwas trüben, etwas zu feinen Spiegel eingefangen." (160) In plaats van grond onder de voeten ervaart men een val in de leegte, een wervelende draaikolk onder het leven van alledag. "Das Dasein stürzt aus ihm selbst in es selbst", zo formuleert Heidegger het wat ingewikkelder, "in die Bodenlosigkeit und Nichtigkeit der uneigentlichen Alltäglichkeit." (161) In deze werkelijkheid is individuele subjectiviteit een illusie. "Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so." (162) En hoezeer men voor zichzelf de geborgenheid van bijvoorbeeld het gezin benut voor het cultiveren van het er-zijn-voor-anderen: het

is slechts de maskerade waaronder zich een-tegen-elkaar verbergt (163). Men zou er een macabere ironie in kunnen vermoeden dat de plaats waar het individu tenslotte wel tot zichzelf komen kan - in het jargon van Heidegger: 'eigenlijk' existeert - tegelijk de opheffing van zijn identiteit betekent: de eenzame dood als "eigenste Möglichkeit des Daseins" (164). De zich emanciperende burger had zich dat moment wel iets eerder in zijn leven gedacht!

Maar behalve cultuur-filosofisch en cultuur- psychologisch voltrok zich ook ten tijde van de republiek van Weimar een ingrijpende wijziging in het politiek zelfverstaan van de duitse burger. Van onderdaan in een absolutistische monarchie was hij immers in januari 1919 plotsklaps medespeler in het spel van een democratische republiek geworden. Voor het eerst mag hij zich 'citoyen' noemen, en dat is - hij had het anderhalve eeuw uitgesteld - wel even wennen. De tijd van de 'machtgeschützte Innerlichkeit' is voorbij, maar wat een burgerlijk-politieke cultuur is had de duitse burger nooit geleerd.

Het blijkt dat de verschillende houdingen die men voor 1914 onder de duitse intelligentsia ten opzichte van de omwentelingen in de cultuur kon aantreffen, en die toen nog op papier en achter de katheder werden uitgevochten, nu in het politieke debat in dezelfde onderlinge verhoudingen terugkeren. Het parlementaire medium als zodanig is daarbij nooit in een algemene consensus voorwerp van instemming geweest, evenmin als de republiek een waarde op zichzelf vertegenwoordigde. "Das Minimum an geistigem Konsensus, das kein lebendiger demokratischer Staat entbehren kann, blieb ihr versagt", schrijft Sontheimer, die daarmee in de kiem al het einde van de republiek bezegeld ziet (165). De democratie was middel, geen doel; zij werd met het hoofd door de 'Bildungsbürger' getolereerd, maar niet van harte ondersteund. En dan hebben we enkel nog het oog op het 'gebildete' midden; ter linker- en ter rechterzijde ondervond zij ook van meet af aan tegenstand. En juist het midden wist zich in het politieke krachtenveld in de eindfase van de Republiek van Weimar geen zelfstandige plaats te veroveren, terwijl de tegenstanders ter rechterzijde tenslotte het pleit gewonnen hebben en de deur hebben opengehouden voor het nationaal-socialisme (166).

De Bonhoeffers behoorden tot dit midden, en als men met Ringer hier onderscheiden wil tussen modernen en orthodoxen of met Walter Struve tussen liberalen en conservatieven (167), dan zullen we hen meer bij de eerst-, dan bij de laatstgenoemden moeten onderbrengen. Al las men Spengler goed (168), politiek voelde men zich bij hem en bij iemand als Ernst Jünger (169), auteurs die in het conservatieve, c.q. orthodoxe kamp te vinden waren, niet thuis. Veeleer herkenden de Bonhoeffers, zich in het gematigd-liberale midden dat vertegenwoordigd werd door mensen als Friedrich Meinecke, Max Weber en Walther Rathenau. Een identificatie op voorhand met de nieuw gevormde republiek was echter teveel gevraagd. Alleen Karl-Friedrich waagde dat, maar hij noemde zich dan ook socialist toen hij van het front terugkeerde (170). Zowel vóór 1914 als ná 1918 bleef de politiek buiten de directe interessesfeer van de meeste gezinsleden - ook die van Dietrich (171) - liggen, overeenkomstig hun 'Bildungs'-traditie (172). Men stemde in meerderheid rechts-liberaal, op Stresemann's Deutsche Volkspartei (173). Maar als men had moeten kiezen tussen Pruisen of Weimar, zou men voor de laatste partij hebben getrokken

(173). Dat men veel van de republiek verwachtte en haar volgaarne steunde - zo Bosanquet (174) - lijkt ons teveel gezegd, maar de goedwillende instelling van de Bonhoeffers bleek wel uit het feit dat ook zij tot de deelnemers behoorden van de gesprekskring die bij de historicus Hans Delbrück wekelijks de vooruitzichten van de republiek bediscussiëerde (175). Dietrich Bonhoeffer's leermeester Harnack kwam er ook, maar zijn promotor Reinhold Seeberg bijvoorbeeld weer niet: diens conservatief nationalisme vond geen waardering bij de familie Bonhoeffer. Friedrich Meinecke, en Ernst Troeltsch waren echter wel van de partij en het is tekenend voor de gezindheid in deze kring dat de laatste twee samen met o.a. Harnack, Th. Mommsen, F. Tönnies (!) en Alfred Weber tot de ondertekenaars behoorden van het appel dat 64 duitse universiteitsprofessoren in 1926 op een conventie te Weimar opstelden. Hoe anders van toon en inhoud was dit manifest dan het al genoemde uit 1914 (176)! Het is waar: bijna allemaal - zo lezen we bij Ringer - zouden zij, de modernisten onder het 'Bildungsbürgertum', de voorkeur hebben gegeven aan een gematigde, constitutionele monarchie, boven de huidige republiek. Maar zij waren desondanks bereid aan de laatste hun constructieve bijdrage te leveren. En dat wilden ze in het appel uit 1926 kenbaar maken. Het bleven stuk voor stuk aristocraten die achter de politieke democratisering het spook van de culturele nivellering zagen opdoemen, maar om de cultuur voor een totale prijsgave te redden werd men, hoewel het hart elders lag, 'Vernunftrepublikaner' (177). De verklaring signaleert dan ook "the shortcomings of mediocraty and pettiness" van de democratie, maar roept desondanks de duitse intelligentsia op het voorbeeld van de ondertekenaars te volgen: "We became Democrats, because we made clear to ourselves that there was no other way to preserve the popular unity and at the same time those aristocratic values of our history that were capable of living on." (178) Men kiest, niet van harte en bovendien aan de late kant, maar niettemin: men kiest en men kiest zó.

Deze gescheiden weg van hoofd en hart bij het 'gebildete' midden verheldert ook waarom we de 17-jarige Dietrich Bonhoeffer zich zien aansluiten - als is het maar voor twee weken - bij de 'Schwarze Reichswehr', één van de vele para-militaire organisaties die heimelijk het ontmilitariseringsverdrag van Versailles ontdoken en die op zijn minst nationalistisch en anti-democratisch genoemd konden worden (179). Dat we bovendien over deze stap geen enkel teken van afkeuring, hoogstens bezorgde instemming uit de familiekring horen, is veelzeggend, en weerhoudt ons op z'n minst ervan hier een weinig representatieve jeugdzonde te signaleren (180). Maar om nu van de weeromstuit van "vorfaschistische" tendenzen te gaan spreken - zoals H. Müller doet (181) - is weer het andere uiterste.

In elk geval ontmoeten we op 24.6.1922 een hele andere Dietrich Bonhoeffer, wanneer hij de dan vermoorde Walther Rathenau tot één van de beste leiders van Duitsland verklaart (182). Ook in datzelfde jaar noemt hij de tegenover hem in de trein zittende nazi's "wirklich ganz borniert rechts", en al zal men er geen afwijzing van 'rechts' als zodanig in kunnen beluisteren, in elk geval wel van een zo kortzichtige vorm als de nationaal-socialistische (183). "Weite des Verständnisses" - dat werd in het gezin onder 'Bildung' verstaan (184). Behalve door de onafhankelijke democratische 'Vossische Zei-

tung', liet men zich ook door de SPD-krant 'Vorwärts' van nieuws voorzien (185).

2.5. De vereenzaamde mens ('Sanctorum Communio')

2.5.1. De keuze van het thema

De jaren 1924-1929, waarin Bonhoeffer zijn proefschrift 'Sanctorum Communio' zal schrijven (186) staan in de geschiedschrijving bekend als een betrekkelijk rustige periode. De economie trok, o.a. met behulp van het Dawes-plan, weer aan en een zekere mate van politieke stabiliteit scheen in Duitsland bereikt. De democratie werd althans als weg tot politieke besluitvorming gerespecteerd en dat was al heel wat. Bovendien was Duitsland vanaf 1926 lid van de Volkenbond, terwijl een compromis bereikt was over de grensgeschillen die de oorlog als erfenis had achtergelaten (Locarno 1925). Dietrich Bonhoeffer herinnert zich deze tijd later in een brief aan Christoph (jongere broer van Eberhard) Bethge, 17.11.1941. Hij schrijft: "Das Studium ging dem Ende zu; man konnte in aller Freiheit lernen und arbeiten; man reiste und sah etwas von Europa. Damals erholte Europa sich gerade so allmählich wieder von der Armut, der Zerrissenheit, dem Hass, den der Weltkrieg gebracht hatte. Deutschland begann sich in der Welt wieder eine Stellung zu schaffen durch Arbeit, Wissenschaft, Geist. Alte Vorurteile der Völker gegeneinander wichen einer in den abendländischen Völkern auflebenden Hoffnung auf ein besseres, fruchtbareres Zusammenleben in friedlichem Geist. Die besten Kräfte der Völker rangen darum, den Frieden zu gewinnen - der freilich von vornherein schwer belastet war. Man spürte so etwas wie eine abendländische Aufgabe, ja Sendung in der Welt. Man arbeitete und glaubte zu wissen, wofür." (187)

Lid van 'de jonge generatie' zijn - betekende dat niet: een nieuwe begin te moeten maken? De geklaarde hemel rond 1925 leek daartoe alle mogelijkheden te bieden. Bonhoeffer had reden optimistisch te zijn, en was het dan ook (188).

Maar politiek en economisch mocht het beter gaan - cultureel bleef de crisis aanhouden. Men voelt de atmosfeer van Berlijn in Bonhoeffer's woorden uit Barcelona: "Über unsere Zeit ist Einsamkeit gekommen, eine Einsamkeit, die es dort gibt, wo Gottverlassenheit herrscht. Mitten in unsere Grossstädte, in den Treiben der Menschenmassen ist die Not der Vereinsamung und der Heimatlosigkeit hereingebrochen."(189) Reeds als middelbare scholier had Bonhoeffer het boek van Tönnies over het toverwoord 'Gemeinschaft' gelezen, en de hoofdrol die de hiermee gegeven thematiek in SC vervult geeft aan dat hij haar tot aan 1927 niet meer heeft losgelaten (190). Het onderwerp van zijn proefschrift, in alle vrijheid gekozen (191), zat desondanks in de lucht. In de eerste plaats voor iemand met zoveel affiniteit tot de jeugdbeweging, waarvoor - zoals een studievriend in 1925 aan Bonhoeffer schrijft - "alles schreit nach 'Bund', 'Gemeinschaft', 'Gemeinde'" (192). Vervolgens voor iemand die zich leerling van Reinhold Seeberg mag noemen; de man, door Ruth Zerner tot prototype van de duitse universiteitsprofessor na de eerste wereldoorlog verklaard in zijn kritiek op kapitalisme, individualisme en materialisme en zijn voorkeur voor het holisme van een natuurlijke

gemeenschap (193).

SC gaat over de kerk. Begrijpelijk, wanneer een theoloog over 'gemeenschap' wil spreken. Maar niet voor de hand liggend voor de 'Bildungsbürger', in wiens milieu de kerk niet bepaald in hoog aanzien stond. "Dietrich war ja wahrhaftig kein Klerikaler", herinnert zich neef Hans-Christoph von Hase van de theologiestudent Bonhoeffer van omstreeks 1925, het jaar waarin deze met zijn proefschrift begon. "Was haben wir über die Berlin-Brandenburgische Kirche und ihr Konsistorium auch gelästert. Und wie viele gute Theologen wurden oder blieben Wissenschaftler, um sich mit der landeskirchlichen Praxis und ihrem Betrieben nicht identifizieren zu müssen." (194) Bonhoeffer bleef burger, en de kerk bekrompen. We zullen daarom in SC de vraagstellingen van een jonge academicus terugvinden, die de problematiek van zijn generatie en zijn klasse verwoordt. Niet het probleem van de religieuze, maar dat van de *menselijke* gemeenschap vormt dan ook de inzet van SC, niet de godsdienstsociologie van Troeltsch, maar de sociale filosofie van Tönnies speelt er de hoofdrol (195). SC is een poging in één grootse greep een hele samenleving vanuit het christelijk geloof te doordenken. Veeleer een kleine summa, dan een ecclesiologie (196).

Maar zij is ook ecclesiologie (197). Zij gaat ook en vooral over de kerk. Wat is er met Dietrich Bonhoeffer gebeurd, dat hij de voor zijn gezin en klasse zo typische scepsis tegenover het kerkelijke heeft overwonnen? "Dann werde ich eben diese Kirche reformieren!", was zijn antwoord op de schets van de pruisische staatskerk als een kleinburgerlijk, saai en zwak lichaam, die zijn broers hem als 14-jarige uittekenden (198). Laat zich hier al niet de generatiekloof signaleren die de jongere, die "eine freie Form des eignen Lebens aus radikaler Kritiek heraus" moeten scheppen, onderscheidt van de generaties voor hem (199)? En de situatie liet ook werkelijk een nieuw begin toe, zo leek het. In een stabiel ogend Weimar vormde de nieuwe positie waarin de kerk na 1918 terecht was gekomen een uitdaging. Want één van de stenen des aanstoots voor de 'Bildungs'-klasse wat betreft dit instituut, de de staatsafhankelijkheid en -bevoogding, was in de nieuwe grondwet van 1919 opgeheven. Nu de keizer als summus episcopus van de 'Landeskirchen' van het toneel verdwenen was, resteerde een 'kopflose' kerk, die eindelijk op eigen benen zou kunnen gaan staan (200). Voor de jonge generatie, die dat óók zou moeten gaan doen, een uitnodiging tot engagement. En elke kritiek bleef goedkoop, zolang men zelf de nieuwe kansen niet had aangegrepen. Vandaar de woorden van Bonhoeffer in SC: "Das Wesen der Kirche aber kann nur von innen heraus cum ira et studio verstanden werden, nie hingegen von unbeteiligter Seite" (201), en vandaar zijn dienovereenkomstig handelen. De barthiaanse medestudent Richard Widmann schrijft hem in 1926 een brief, waarin hij zijn beklag doet over de kloof die hem, de intellectueel, als dorpsdominee scheidt van de boer en de burgerlijke middenstand. En juist de klasse waartoe hij zichzelf rekent en wiens taal hij spreekt, komt niet in de kerk! Widmann stelt vast: "... ein Dialog zwischen einem Intellektuellen und einem Bürger oder Bauern ist nicht mehr möglich. Beide verstehen sich nicht mehr. Als intellektueller Pfarrer bin ich verdammt zu einer tragischen Einsamkeit." (202) Hij ziet zich dan voor een dilemma geplaatst: óf universiteitsprofessor worden óf de kerk ver-

laten - en hoopt van Bonhoeffer een verlossend woord. Het antwoord van deze is verloren gegaan. Wel weten we dát hij meteen geantwoord heeft en dat de strekking van zijn antwoord een eenduidig 'neen' inhield (203). Al komt dit 'neen' nog van een buitenstaander - zijn enige contact met de kerk bestaat uit de jeugdclub van Grunewald, waarmee hij wereldbeschouwelijke problemen doordenkt, concerten bezoekt en uit wiens kring hem gedichten ter beoordeling worden toegezonden (204) - in de heftigheid ervan zit opgesloten dat hij geen buitenstaander wilde blíjven. En al zal hij straks in Barcelona dezelfde kloof tussen 'Bildung' en 'bourgeois' ervaren (205), nooit zal hij haar in de vorm van een dilemma onoverkomelijk maken.

Een reden temeer om zich voor dit nieuwe begin in de kerk te engageren, ligt in de ervaringen die Bonhoeffer in 1924 tijdens zijn 'Italienische Reise' heeft opgedaan. Bonhoeffer kwam, evenals Goethe, in Rome voor antieken en klassieken, en niet voor katholieken; voor de cultuur en niet voor de kerk (206). Maar voor hem pakte het anders uit (207). "... ich fange, glaube ich, an, den Begriff 'Kirche' zu verstehen", bekent hij zijn dagboek dat hij gedurende de reis bijhoudt naar aanleiding van de plechtigheden die hij in de St. Pieterskerk meemaakt (208). Het verintellectualiseerde en geïndividualiseerde academische Berlijn gewend, ervaart hij op overweldigende wijze de emotionaliteit en de gemeenschappelijkheid van het kerkelijke Rome. Tegenover vaderlijke afstand moederlijke nabijheid, tegenover individuele verantwoordelijkheid collectieve biecht. In een preek die hij een vijftal jaren later in Barcelona over de kerk zal houden, constateert hij de banale klank en de gevoelens van onverschilligheid en verveling (zal hij aan zijn broers gedacht hebben?) die een protestant overvallen wanneer deze het woord 'kerk' hoort, en stelt daartegenover de "Heimatgefühle" vast, die dit woord wakker roept bij de katholiek: "Gefühle die ein Kind der Mutter gegenüber in Dankbarkeit, Ehrfurcht und hingegebener Liebe empfindet, Gefühle, wie sie einem überkommen, wenn man nach langere Zeit einmal wieder sein Elternhaus, seine Kinderheimat betritt." (209) Het is duidelijk: de adolescent Bonhoeffer, staande voor een nieuwe begin, vindt een nieuw thuis. In Rome herhaalt zich voor hem de grondervaring van een veilige geborgenheid, waaraan hij in zijn vroege jeugd deel had gekregen. *De kerk wordt voor hem een tweede moeder* (210). Maar dan niet één waarmee men samenvloeit en waardoor men verzwolgen wordt (211), maar in wier nabijheid men de ruimte vindt om 'ik' en 'jij' te zeggen, een plek van menselijkheid, *een gezin* (212). Vanaf dat moment zet zich een hecht geloof in Bonhoeffer vast, dat keer op keer beschaamd zou worden, maar dat hij eigenlijk nooit heeft willen opgeven: "Wo Kirche ist, da ist nie Einsamkeit." (213) *De kerk moet slagen, daar waar de cultuur faalt.*

2.5.2. De methode

SC wil een dogmatische studie zijn, blijkens de ondertitel (214). Het boek wekt op zijn minst een andere indruk. Allereerst komen er de sociologie en sociale filosofie (al heten die ook 'christelijk' (215)) aan bod, en pas het laatste hoofdstuk gaat uitsluitend over de kerk. Maar Bonhoeffer zegt ook waarom deze eerste indruk misleidend is: sociologie en sociale filosofie zijn hier namelijk in dienst

genomen van de dogmatiek, en eerst vanuit het laatste hoofdstuk laten zich de daaraan voorafgaande goed lezen (216). Van de kerk geldt: "Nur von ihr aus rechtfertigt sich die Einspannung der philosophischen Erörterungen in den theologischen Rahmen." (217) Waarom wil Bonhoeffe hier de sociale wetenschappen binnen de theologie binnenbrengen? Omdat naar zijn mening alle grondbegrippen van het christelijk geloof een sociale intentie bezitten, en zich daarom enkel in samenhang met de socialiteit laten verstaan (218). Waarom brengt hij de theologie ter sprake binnen het raamwerk van de sociale wetenschappen? Omdat hij overtuigd is van het feit dat zich de grondvormen van menselijk samenleven eerst vanuit het begrip 'kerk' laten duiden (219). Bonhoeffer is in SC dus in beide geïnteresseerd: zowel in de christelijke kwaliteit van de sociale wetenschappen (de samenleving als geheel), als in de sociale kwaliteit van de christelijke gemeenschap (de kerk). Hoe wil hij nu deze dubbele nieuwgierigheid methodisch op zindelijke wijze bevredigen? D.w.z. hoe verantwoordt hij sociale filosofie, sociologie en theologie ten opzichte van elkaar, en vervolgens: welke weg legt hij daarna in zijn betoog af?

Wat dat eerste betreft: sociale filosofie en sociologie onderling worden op hun beurt nog eens zorgvuldig onderscheiden. "Die Sozialphilosophie fragt nach den letzten Beziehungen sozialer Art, die vor allem Wissen und Wollen zur empirischen Gemeinschaft liegen"; "Soziologie ist die Wissenschaft von den Strukturen der empirischen Gemeinschaften." (220) Een aantal opmerkingen willen we plaatsen bij deze onderscheiding en de wijze waarop zij gemaakt wordt. Allereerst noteren we Bonhoeffer's afhankelijkheid van de duitse sociologie aan het begin van deze eeuw. Kenmerkend is daarbij haar speculatieve inslag en haar gebrekkig empirisch gehalte. Zowel de sociale filosofie als de sociologie worden er in de traditie van de geesteswetenschappen ondergebracht (221). Vervolgens wijzen we op Bonhoeffer's keuze binnen dit bestek voor de zgn. formele sociologie, die een 'structuralistische' benaderingswijze van de menselijke samenleving voorstond en vooral geïnteresseerd was in de constante patronen die zich in sociale betrekkingen lieten onderscheiden (Tönnies, Simmel, Vierkandt, von Wiese); en op diens afwijzing van een genetische wijze van sociologie-beoefening, die met behulp van een reconstructie en analyse van het ontstaan van samenlevingspatronen tot hun wezen dacht te kunnen concluderen (o.a. Spencer, Spann, Freyer) (222). Sociologie is daarom in de ogen van Bonhoeffer een systematische en geen historische wetenschap, en sociale filosofie eerder ontologie dan geschiedenis-filosofie (223). Het empirisch vacuüm dat op deze wijze in zijn sociologie-opvatting ontstaat, laat Bonhoeffer echter niet voor wat het is. Hij probeert het op te vullen met fenomenologische waarnemingen, die heel SC doortrekken (224) en die er voor zorgen dat de aanvankelijk getrokken grenzen tussen sociologie en sociale filosofie enerzijds en theologie anderzijds uiteindelijk zo vervloeien, dat even gemakkelijk van sociale theologie (225) als van christelijke sociologie (226) gesproken kan worden (227).

Maar dit laatste neemt niet weg dat Bonhoeffer expliciet kiest voor het gebruik maken van een vorm van sociologie, die bewust empirische armoede aan de dag legt. Natuurlijk, wij bevinden ons in het sociologisch Duitsland aan het begin van deze eeuw, maar dat lijkt op zichzelf geen afdoende verklaring. Max Weber bijvoorbeeld, speel-

de daarin een hoofdrol, en zijn sociologie bezat zowel historisch als empirisch hoog gehalte. Toch wordt hem in SC nauwelijks een voetnoot - en dan ook nog een kritische - gegund (228). Zou Bonhoeffer, zowel sociologisch dilettant als hartstochtelijk theoloog, het in acht nemen van empirische zorgvuldigheid in het staven van zijn beweringen slechts gehinderd hebben, en kon op het niveau van abstracties een dialoog tussen de beide disciplines theologie en sociologie niet beter van de grond komen (229)? Factoren die een rol in deze keuze gespeeld kunnen hebben. Maar meer willen we hierbij denken aan Bonhoeffer's historische horizon: lid van de jonge na-oorlogse generatie, die in een periode van relatieve stabiliteit de uitdaging aanneemt om vanuit een nulpunt opnieuw te beginnen (230). *De last van de geschiedenis*, waar hij een paar jaar later in Barcelona al weer onder zal zuchten (231), *is nu methodisch weggezuiverd* (232). Met zijn keuze voor de fenomenologie kan hij het verleden de rug toekeren en zijn ogen vrijhouden om open, onbevooroordeeld en opnieuw zich tot het onmiddellijk gegevene te wenden (233). Deze methodische breuk met de geschiedenis zal men sociologisch gezien als achterhaald moeten beschouwen (234); cultuur-politiek beschouwd betekende zij echter een progressief moment. Want ook Bonhoeffer sprak, met de academische klasse van zijn tijd, van 'Gemeinschaft und Gesellschaft', maar nu zo dat men bij het eerste niet meer kon denken aan een romantisch-irrationeel verheerlijken van het 'organisch-gegroeide', tegenover het willekeurig, toevallig 'gemaakte' van het tweede (235). Politiek gezien onttrekt Bonhoeffer zich hier aan de zuigkracht die het 'bloed en bodem' een paar jaar later op grote delen van de duitse intelligentsia zou uitoefenen; kerkelijk gezien is het niet verwonderlijk meer, dat hij niet tot de aanhangers van Otto Dibelius - de man die de 20e eeuw tot 'Jahrhundert der Kirche' uitriep, omdat de kerk als 'Gemeinschaft' een halt zou kunnen toeroepen een de secularisering en massalisering van de 'Gesellschaft' - zou gaan behoren (236).

De kaarten zijn geschud. Nu het spel. Welke weg legt Bonhoeffer, nu hij zijn methodische a priori's kenbaar heeft gemaakt, in het betoog van SC af? Zoals gezegd is hij niet van plan een 'heilige sociologie' van de religieuze gemeenschap te schrijven (237). Het is hem te doen om "den ontischen Grundbeziehungen sozialen Seins überhaupt" (238). Toch is Bonhoeffer van mening dat de beste sociologie tenslotte christelijke sociologie is, omdat deze eerst voluit aan de werkelijkheid in al haar dimensies recht weet te doen.

Het christelijk werkelijkheidsverstaan laat zich rond drie hoofdbegrippen groeperen: "Urstand", "Sünde" en "Versöhnung". Bonhoeffer betrekt nu de sociologie op de theologie door de sociale grondstructuren die hij in de eerste ontdekt te laten snijden door de dwarslijnen uit de klassieke christelijke standenleer die hij aan de tweede ontleent. Schepping voor de val: ongebroken gemeenschap (hoofdstuk 3); zonde: gebroken gemeenschap (hoofdstuk 4); openbaring: herstelde gemeenschap (hoofdstuk 5) - 'eenheid-door-breuk-tot-eenheid', dat is volgens Bonhoeffer de "realen Gang der Dinge" in het menselijk leven. Het algemene 'wezen' van de mens ligt zo in de christelijke idee van de goede schepping opgesloten, de sociologie in de theologie, de cultuur in de kerk. Alleen deze laatste - de kerk - heeft, ondanks het feit dat ons de 'status integritatis' (239)

door de zonde onbereikbaar is geworden, werkelijk weet van echte socialiteit. Deze stelling laat zich niet verder rechtvaardigen. "Nur aus dem Offenbarungsbegriff kommt man zum christlichen Kirchenbegriff" - "Nur aus der Wirklichkeit kann in der Dogmatik die Notwendigkeit geschlossen werden." (240) Slechts 'van bovenaf', vanuit de werkelijkheid van God en zijn openbaring, laat zich volgens Bonhoeffer over de kerk spreken; alle pogingen 'van onderaf' - ook de grootse van Schleiermacher - lopen op niets uit (241).

Zo had Bonhoeffer het bij Harnack of Seeberg niet geleerd. Hier verschijnt de Barth-lezer op het toneel. Op het cruciale punt van zijn betoog, daar waar de sprong tussen sociale filosofie en theologie, tussen cultuur en kerk gemaakt moet worden (242), trekt Bonhoeffer zich terug op de zichzelf legitimerende autoriteit van de kerk zelf, waarvoor zelfs de intellectuele integriteit zal kunnen moeten wijken (243). Is Bonhoeffer nu toch vanuit de school van de liberale theologie overgelopen naar de rebellen-club van de "krisenbewegter Jugendbündler", waartoe Bethge de jonge Bonhoeffer niet wilde rekenen (244)? Dat hij cultuur-psychologisch meer deel aan de jeugdbeweging heeft gehad dan zijn biografie doet vermoeden, hebben we gesuggereerd (245). Dat laat zich nu ook theologisch vaststellen. Liet zich die jonge generatie niet kenschetsen door de noodzaak "sich selbst den Flecken *Erde* zu suchen, auf dem man stehen will" (246)? Welnu, de Bonhoeffer van 1927 die, zonder dat ook nog maar expliciet te verantwoorden, zich instinctief in zijn methode afwendt van een drassig verleden, zoekt nieuwe grond onder de voeten in een archimedisch punt buiten de cultuur, dat "*logisch ihren Grund in sich selbst*" vindt (247).

Niet dat Bonhoeffer zich daarmee ook meteen als barthiaan vertoont. De merkwaardige ambivalentie de we hebben geconstateerd in diens houding als lid van de jonge generatie tegenover zijn burgerlijke traditie, als "einigermassen alleingelassen" (248), vinden we in de theologie van SC terug. Want al steekt in de opzet van het boek de 'angel' van Barth's theologie; al neemt het methodisch afscheid van de last van het verleden; de erfenis van de liberale burger wordt positiever gewaardeerd dan dit afscheid doet vermoeden, en de sociale structuren die Bonhoeffer in het boek ontleedt, dragen meer kenmerken van zijn eigen gezinsmilieu dan het afstandelijk-academische jargon wil suggereren. Behalve het deelhebben aan zijn generatie laat zich ook dat aan zijn klasse in SC teruglezen. We willen daarom in het volgende laten zien, hoe het mensbeeld dat ons in SC wordt geschetst, nog de trekken vertoont van de 'Bildungsbürger', en eveneens aantonen dat de jonge Bonhoeffer zich niet aan het crisisbewustzijn waarin zijn klasse zich gevangen ziet (en dat veroorzaakt wordt door enerzijds het échec van de idealistische denktraditie en anderzijds de bedreigende opkomst van de massa-cultuur) kan onttrekken. Ook Bonhoeffer verschuilt en verschanst zich achter de kantelen van het personalisme; een achterhoedegevecht?

2.5.3. De redding van het 'persoonlijke'

Hoe dankbaar Bonhoeffer ook gebruik wil maken van de resultaten van

de sociale wetenschappen, hij mist er iets in. En wel datgene, dat voor hem het diepste motief van zijn studie uitmaakt: de mens, "so weit er Person ist" (249). Met dit begrip 'persoon' verwijst Bonhoeffer naar wat naar zijn inzicht een mens tot mens maakt: de kern van de humaniteit. Wat hoort daar nu wel en niet bij? De inzet van het boek bij de vraag naar een specifiek *christelijk* persoonsbegrip wil niet de algemene voorwaarde verhullen: "Dieser christliche Personbegriff baut notwendig auf dem Faktum der Geistigkeit des Menschen auf und zwar der strukturellen individuellen Personhaftigkeit dieser Geistigkeit." (250) Bij de invulling van dit woord 'Geist' doet Bonhoeffer er weliswaar alles aan om het niet idealistisch op te laden, maar hij wil niet ontkennen dat hij ook positief gedachtengoed aan deze traditie blijft ontlenen (251). Zo horen we hem dan ook zeggen dat deze zgn. 'Geistigkeit' van de mens, die door het christelijk persoonsbegrip wordt verondersteld, zijn centrum ("Einheitspunkt") in het zelfbewustzijn vindt (252). "Die materielle Geistigkeit ist personal zusammengebunden in Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung", horen we vervolgens, en ook: dat alles wat er in het vervolg van de studie gezegd gaat worden over de christelijke openbaring, er van uit gaat dat de tot horen opgeroepen mens zich "Zentrum intellektueller und voluntativer Akte" mag weten (253). Diens identiteit is helder en eenvoudig, hij bezit een "innere Einheit": Bonhoeffer's studie heeft zo "einheitliche Personen" op het oog, levend vanuit een "Personenzentrum, aus dem alle möglichen Handlungsweisen quellen." (254) *Bonhoeffer neemt waar als fenomenoloog, maar het zijn de zelfbewuste, krachtdadige burgers uit het Berlijnse milieu waarin hij is opgegroeid, wier 'Wesen' hij hier 'erschaut'.* Behalve middelpunt, is de 'Geistigkeit' voor de mens van SC ook medium van communicatie, terwijl de natuur slechts het ruwe materiaal vormt die de "gestaltende Geist" tot ontplooiing doet komen (255). En niet alleen naar inhoud, ook naar toon verraadt Bonhoeffer de idealist in hem, als we hem met pathos horen zeggen: "In Millionen Adern ist ein Strom der Geistigkeit in den Menschen gekommen, ehe er es merkte, und er kann es erst bemerken, wenn er mitten darinnen steht." (256) Wat dat laatste betreft: Bonhoeffer stónd er midden in: het is de sfeer van het ouderlijk huis waarin hij het boek schrijft, en waarover hij erin schrijft. Van economie en techniek geen sprake, wanneer het gaat om de scheppingsuitingen van de hier opgevoerde mens. Hij is burger als 'Gebildete', neergezet als "freies Geistwesen", door God geschapen om zich in "Sittlichkeit und Religion" opnieuw tot God te wenden (257). En met een formulering die Bonhoeffer aan zijn promotor Seeberg ontleent, laat zich deze afhankelijkheid van het mensbeeld van de liberale theologie tenslotte samenvatten: "Als frei geschaffenes Geistwesen kann nun die Person definiert werden als die Einheit des sich seiner selbst bewusst und spontan tätigen Geistes." (258)

Ofschoon Bonhoeffer vervolgens dit metafysisch-idealistisch mensbeeld vervangen wil door een ethisch-personalistisch; hoewel hij ook methodisch wil denken vanuit het midden van de openbaring; ofschoon ook - hij schetste hier het beeld van de mens in de 'status integritatis' - de zonde deze wijze van mens-zijn bederft; hij raakt de in dit abstracte 'persoonsbegrip' verscholen 'Bildungsbürger' niet meer kwijt. De tweeslachtigheid die de opzet van het boek ken-

merkt, kan dit illustreren. Want de verwarring die Helmut Rössler na de lezing ervan beving, zodat hij (voorkomend) van "das Nicht-Endgültige der Gedanken" sprak toen hij de auteur ervan schreef (259), of het oordeel dat J. Phillips (wat harder) velt: "His dissertation confused more than it illuminated" (260), valt ook ons ten deel als we zien hoe het hierboven geschetste mensbeeld onvervreemdbaar door Bonhoeffer in de schepping wordt verankerd. "... dieser formal-allgemein-metaphysische Personbegriff" komt namelijk niet als oude Adam in zijn gehéél onder het totále gericht Gods, maar verschijnt op gemodificeerde wijze, "in verschiedener Art erfüllt, in verschiedener Weise gerichtet", al naar gelang het zich in de staat der zonde, dan wel in die der verzoening bevindt (261). Het menselijk grondpatroon, zoals Bonhoeffer dat met zijn ouderlijk milieu voor ogen 'erschaut' heeft, wordt door het lijnenspel van oordeel en genade niet in zijn fundamenten doorkruist. Hoewel "im innersten Kern korrupt" genoemd, blijven de structuren van zijn mensbeeld naar hun vorm gehandhaafd (262): zij liggen nog steeds ingebed in "erhalten gebliebenen Naturformen" (263). En wat is het gevolg van de zonde? "Mit diesem Wechsel der Richtung erfährt die gesamte geistige Haltung des Menschen eine Veränderung. Sittlichkeit und Religion fallen in ihrer eigentlichen Bedeutung aus dem Wesen des Menschen fort, nur als Formen werden sie noch sichtbar in den Gestalten der rechtlichen Ordnung und der natürlichen Religion." (264) Dat het optimisme van de liberale theologie van voor 1914 geen vat meer op Bonhoeffer heeft, is hier duidelijk en zal verderop nog duidelijker worden. Maar zowel het "in ihrer eigentlichen Bedeutung", als het "noch sichtbar" vraagt om nadruk. Al ziet Bonhoeffer hier het mensbeeld van de autonome, 'gebildete' persoonlijkheid bedreigd, hij ruilt het daarmee nog niet in voor een ander, noch verklaart hij het, zoals hij een vijftal jaren later wel zal doen, voor bankroet (265). Dat we in methodisch opzicht Bonhoeffer zo zien hinken op twee gedachten - een barthiaanse inzet bij de openbaring, een liberale continuïteit in de schepping (266) - wordt tegen de geschetste historische horizon duidelijker verstaanbaar: een blanco nieuw begin als lid van de jonge generatie staat op gespannen voet met het loslaten van een traditie, waarin hij diepe wortels heeft.

Dat hij nog volop deel heeft aan de ervaring van zijn klasse en haar bedreigde 'Bildung', merken we des te meer als we zien hoe Bonhoeffer, wanneer hij wat meer kleur in zijn fenomenologie van het mens-zijn aan gaat brengen, daarin de trekken van de bedreigde burger uittekent, voor wie - in de woorden van Herbert Marcuse - de persoon "nun nicht mehr ein Sprungbett für den Angriff auf die Welt, sondern eine geschützte Rückzugslinie hinter der Front" geworden is (267). We wezen reeds op het échec van het idealisme en de opmars van de massacultuur, die een dubbele vereenzaming voor de duitse intelligentsia betekenden (168). Welnu, ook Bonhoeffer ondergaat deze eenzaamheid in SC, zo zelfs dat voor hem de idealist en de eenzame mens identiek lijken te zijn. De weg van het denken, ondernomen vanuit het kennend Ik - uitgangspunt van de hele filosofische traditie van Descartes tot en met Kant - wordt door Bonhoeffer geschetst als een proces waarbij het subject uiteindelijk alleen met zich zelf overblijft. Idealisme is solipsisme (269). Zo vereenzaamt de 'persoonlijkheid', maar dat is nog het ergste niet: hij wordt ook met ophef-

fing bedreigd. Want hij gedijt alleen in 'Gemeinschaft' en niet in 'Gesellschaft', en kan zich enkel handhaven in een sfeer van wederzijdse interesse en niet in een samenleving die tot "systematisierten Ausnutzungsanstalt des einen durch den anderen" geworden is (270). Wanneer we vervolgens Bonhoeffer ook nog de terminologie van het personalisme zien hanteren - "Die soziale Grundkategorie ist das Ich-Du-Verhältnis", lezen we in tal van vervoegingen en verbuigingen (271) - en we bedenken hoe deze stroming in de filosofie verstaan kan worden vanuit het offensief ~~+~~ tegen de oprukkende vereenzaming van de mens in een zich industrialiserende en urbaniserende cultuur - van de duitse filosofie aan het begin van deze eeuw, dan lijkt de teneur van Bonhoeffer's betoog welhaast voorspelbaar. Zoekt ook hij niet toevlucht tot de beschutting van de kleine kring, nu de grote sociale koude neerslaat? Zoals hij ook Tönnies' onderscheiding benut om het heimwee naar vóór-kapitalistische vormen van samenleven en de weerzin tegen de nieuwe anonieme cultuur te verwoorden? "... they spoke for themselves", noteert Ringer over de duitse sociologen en hun sociologie (272). Is ook de theologie van deze theoloog niet minstens ook ideologie? "In the final analysis, these ideals were based upon the model of the cultivated man", schrijft dezelfde historicus over het denken van de duitse universiteitsmandarijn, "whose rationality is self-expression, whose knowledge is wisdom, and whose ideas are inextricably linked with his primary goals and with his whole character. Where such men communicated, and all men shared such 'essential', morally and emotionally meaningfull ideas, the mandarins might have said, there was community." (273) En wat rekent Bonhoeffer tot de voorwaarden van 'Gemeinschaft'? "Spezifisch menschliche Gemeinschaft ist erst dort vorhanden, wo menschlicher, bewusster Geist wirksam ist, d.h. wo die Gemeinschaft auf zielhaften Willensakten ruht." (274) *Ook Bonhoeffer's SC laat zich zo verstaan als poging een bijdrage te leveren aan de zelfhandhaving van de persoonlijkheidscultuur*, zoals Bonhoeffer die in het academische milieu waarin hij was opgegroeid en waarbinnen hij zijn SC schreef, had leren kennen.

Maar niet dàt Bonhoeffer in SC ideologie bedrijft, maar hóe hij dat doet, lijkt ons voor het beantwoorden van de vraag naar de positie van Bonhoeffer temidden van zijn klasse van belang. Allereerst wijzen we er met Jürgen Moltmann op dat zijn personalisme "eine durchaus eigene Gestalt" bezit (275). "Entscheidung", "Verantwortung", "ethische Transzendenz" - we horen Bonhoeffer de filosofische modetaal van zijn tijd gebruiken. "Nur am Du entsteht Person ...", constateert hij met Buber, Grisebach, Gogarten, Ebner e.a. (276). Maar dat wat hij er nog aan toevoegt kon hij bij hen niet terug vinden: "... und doch steht die Person in völliger Isolierung". Ook de personalist blijkt dan tenslotte even eenzaam als de idealist. Blijkbaar gelooft Bonhoeffer niet zo in de 'gemeenschap' van de kleine kring! Elke ander, al staat hij mij nog zo na, is mij ten diepste vreemd, benadrukt hij; tenzij hij mij wordt 'geopenbaard'. "Der andere Mensch ist 'Du' nur, sofern Gott ihn dazu macht." (277) Juist in de kleine kring van zijn gezin had hij het zich aan elke greep onttrekkende geheim van de ander immers leren kennen? Ook al was de ander daar ervaring, hij was dat als openbaring.

Ook de wijze waarop Bonhoeffer gebruik maakt van Tönnies' onder-

scheid tussen 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft' is opvallend nuchter. Zoals hij ten aanzien van het personalisme de weg in de privatisering afsnijdt, zo in de filosofie van de 'Gemeinschaft' de vlucht in het archaïsch heimwee. Want niet de romantiek van een landelijk boerendorp stond hem bij het woord 'Gemeinschaft' voor ogen, maar het stadsburgerlijk gezin waar hijzelf aan deel had. Dat de term veelal gebruikt werd om een conservatieve vlucht voor de rationaliteit van de moderne samenleving in een roezig-rozig verleden waar de grenzen van de individualiteit vervagen te dekken - een cultuurpolitiek die niet op rekening van Tönnies zelf komt (278) - moet ons er niet toe verleiden over de voorwaarde die Bonhoeffer aan het begrip oplegt heen te lezen. "Nur auf den inneren Geschiedenheit von Ich und Du baut Willensgemeinschaft und Willenseinheit auf", lezen we - en de cursivering is door Bonhoeffer zelf aangebracht (279). Is het zo verwonderlijk dat, wanneer Bonhoeffer naar een analogie zoekt voor zijn begrip kerk - gemeenschap bij uitstek (280) - hij spreekt van een "geistbewegte Familie" (281)? De onderlinge verwevenheid van 'Geistigkeit' en 'Sozialität' die in SC geponeerd wordt (282), laat zich lezen tegen de achtergrond van de in het gezin Bonhoeffer gecultiveerde gelijktijdigheid van vrijheid en verantwoordelijkheid, individualiteit en gemeenschap (283). Dat ik alleen 'persoon' ben als ik verantwoordelijkheid voor een ander dragen kan, lezen we hier (284) maar ook dat het wezenlijk voor een gemeenschap is "auch unmündige Kinder zu tragen" (285). En we kunnen het woord van Clifford Green, dat Bonhoeffer's gezin voor hem zowel een laboratorium als een model van socialiteit is geweest (286) alleen maar bevestigen, wanneer we over de verhouding van ouders en kinderen vernemen: "Mitfühlen, Mitwollen, Mitverantwortlichsein sind die Kräfte innersten Zusammenhaltes. Grundhaltung ist gegenseitiges inneres Interesse." Dit voorafgegaan door de verzekering dat dit inzicht van wezenlijk belang geacht mag worden voor het kerk-begrip (287). Niet enkel Rome maar ook Berlijn - zo kunnen we concluderen - , niet enkel de biecht maar ook de 'Bildung' staat aan de wieg van Bonhoeffer's kerk-begrip.

Zoals de 'Gemeinschaft' niet wordt gesacraliseerd en geromantiseerd, zo wordt de 'Gesellschaft' vervolgens door Bonhoeffer niet gediaboliseerd. We kunnen dat - en dat lijkt ons veelzeggend voor de preoccupatie met het begrip 'Gemeinschaft' - slechts vaststellen aan de hand van de uiterst korte passage die aan het begrip 'Gesellschaft' gewijd is. Desondanks is Bonhoeffer's bedoeling duidelijk. "Ist Gemeinschaft wesentlich Lebensgemeinschaft", zo formuleert hij, "so ist Gesellschaft Verband rationalen Handelns." (288) Hoe weinig men hem voor een reactionair mag verslijten, blijkt uit het feit dat hij hier weigert 'Gesellschaft' bij voorbaat gelijk te stellen aan 'sündiger Gemeinschaft', en haar evenmin als "unethisch" wil kwalificeren (289). Zonder 'Gesellschaft' eenvoudig geen 'Gemeinschaft', stelt hij nuchter vast (290). Zonder gebruik van dit "System der Mittel" - en we mogen denken aan de politiek en de economie - is er geen samenleving mogelijk (291). Hoe rationeler het georganiseerd is, des te meer vruchten zal de 'Gemeinschaft' er van kunnen plukken. In Bonhoeffer's optiek is 'Gesellschaft' in eerste instantie dus geen bedreiging voor, maar voorwaarde van 'Gemeinschaft'. Hij schijnt het dan ook niet te betreuren dat in haar sfeer het persoonlijke is uitgesloten; dat er een volledig geestelijk isolement

plaats vindt; dat ieder slechts uit eigen belang maatschappelijke verantwoordelijkheid wil dragen; dat 'Gesellschaft' principieel zonder traditie leeft. "Die geistige Grundhaltung ist ausgedrückt in gegenseitiger innerer Gleichgültigkeit, strengster Vorsicht voreinander, daher Zurückhaltung und persönliche Sicherheit des Auftretens zugleich, schliesslich, soweit zweckmässig konventionelle Liebenswürdigkeit." (292) Dat wat 'Gemeinschaft' op zou heffen - "gegenseitiger Anwendung" - is principe in 'Gesellschaft' (293). En n.b.: niet "Selbstsucht", maar "Selbsterhaltungstrieb" ligt aan de basis van 'Gesellschaft', en hierover oordeelt Bonhoeffer: "... als solcher nicht böse" (294).

Hier ontmoeten we dan eindelijk bij de 'Gebildete' Bonhoeffer de bourgeois, in ideaaltypische zuiverheid en onbevlektheid getekend (295)! Dat laatste moeten we er bij zeggen, want hoewel de liberale economie als zodanig geen afwijzing ondervindt, wijst Bonhoeffer er op, dat ook hier de zonde roet in het eten gooit. "Die Gesellschaft aber wird durch den bösen Willen zur systematischen Ausnutzungsanstalt des einen durch den anderen", lezen we (296), en het verwijt dat Bonhoeffer hier een personalistisch-voluntaristisch verengde opvatting van de zonde blijk geeft die de zonde enkel in de wil van de enkele mens gelocaliseerd ziet (297), moeten we weer intrekken als we zien hoe 'systematisch' hij de uitbuiting georganiseerd ziet. Daar doet het gegeven dat Bonhoeffer de naam Marx blijkbaar niet kent niets aan af (298)! Maar wij wijzen erop, dat slechts aan de rand van SC - en dan ook nog voor een aanzienlijk deel in een passage die Bonhoeffer uiteindelijk zou schrappen (299) - we zo iets te horen krijgen, over wat ook door Bonhoeffer zelf als mogelijkheidsvoorwaarde van 'Gemeinschaft' wordt beschouwd. Zowel van de 'Gemeinschaft' als van de 'Gesellschaft' constateert hij "der Entartung ihres Wesens" (300) (tot in de kern bedorven als zij beiden zijn door de zelfzucht), maar hij lijkt toch in de eerste plaats gefixeerd op de vorm van socialiteit die hij van huis uit het beste kent: de 'Gemeinschaft'. Wordt deze laatste, hoe zondig ook, niet opvallend minder zwart getekend dan het systematisch uitbuitingsinstituut dat 'Gesellschaft' heet? "Auch bei böser Willensrichtung gibt es Gemeinschaft", lezen we; "Es wird im Gegensatz zur Gesellschaft (...) noch der Wert des gemeinsamen Lebens ohne bestimmte Zweckintention anerkannt" (301). En wanneer Bonhoeffer tenslotte naar een oplossing zoekt voor de zonde, zowel in de 'Gemeinschaft' als in de 'Gesellschaft', komt een christelijk '*Gesellschaft*sbegriff ' niet meer ter sprake: "nur im christlichen *Gemeinschafts*begriff wird die Lösung dieser Not gefunden (curs. fdl)." (302)
We concluderen dat Bonhoeffer's blik, ondanks het feit dat hij in SC heel het spectrum van het menselijk samenleven aan een christelijke toetsing wil onderwerpen, desondanks beperkt blijft tot de sfeer van het 'persoonlijke'.

Dit laatste gedijt enkel in 'Gemeinschaft' - en hoezeer wordt zij bedreigd. Door de zonde van de zelfzucht, die heel de samenleving doortrekt. Maar door haar niet alleen. Want behalve de eenzame idealist en de egoïst, heeft ook de massa geen deel meer aan de gemeenschap. "In der Masse geht die Grenze der Personhaftigkeit verloren, der Einzelne ist nicht mehr Person, sondern nur noch Teil der Masse, mitgerissen und gelenkt von dieser." (303) Behalve de

salon kent Bonhoeffer ook het stadion, en het is de anonieme onderdompeling erin die hij hier verwoordt (304). Hij gebruikt het begrip 'Masse' weliswaar in formele, ideaal-typische zin, evenals dat van 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft', en verstaat er die vorm van socialiteit onder, waarbij geen sprake meer is van "Geschiedenheit der Personen", van subjectiviteit en individualiteit (305). Maar ook hier vult zich de abstractie met empirie als we lezen waar Bonhoeffer deze massa localiseert. Het duidelijkst manifesteert zij zich namelijk als "proletarische Masse" (306). Inderdaad, zo zouden we willen beamen, daar is immers de enkeling geen 'persoon' meer te noemen, geen zelfstandig, bewust centrum van zijn eigen wereld, maar veeleer verlengstuk van machines en speelbal van kapitaal? Daar manifesteert zich - in de typologie van Bonhoeffer - toch op de meest schrijnende wijze wat 'zonde' op het niveau van 'Gesellschaft' is? Maar Bonhoeffer ziet niet verder dan de sfeer van de 'Gemeinschaft': "Das lebendige Proletariat kennt nur eine Not, die Isolierung, und nur einen Schrei, den nach Gemeinschaft." (307) Het probleem van de arbeider is zo uiteindelijk gelijk aan dat van de academicus: beiden lijden onder de eenzaamheid. En ook de oplossing is eveneens voor beiden dezelfde: 'Gemeinschaft' - en wel de beste die je je maar kunt denken: die van de kerk (308). "Die Kirche muss in die Auseinandersetzung mit der Masse hinein", klinkt het (309) - en dat is dan Bonhoeffer's theologische bijdrage aan de sociale kwestie: "... wir wollen die Gemeinde ins Proletariat tragen und aus den 'Massen' 'Gemeinden' machen" (310). Kan het zijn dat voor de gedachten van deze jonge academicus hetzelfde geldt als voor die van de arbeidersklasse? "Gewiss sind diese Gedanken noch klassenmässig befangen und eingeengt", schrijft Bonhoeffer over de schreeuw om 'Gemeinschaft', die hij in het proletariaat beluistert (311).

2.5.4. Een nieuwe gemeenschap?

"Gemeinschaft der neuen Personen" - zo noemt Bonhoeffer de sociale gestalte waar idealisme noch personalisme, 'Gesellschaft' noch massa weet van hebben: de kerk (312). Gemeenzaamheid in plaats van eenzaamheid, liefde in plaats van zelfzucht, persoon-zijn in plaats van massa: Bonhoeffer, opgegroeid in een milieu dat niets van de kerk verwacht, verwacht er alles van. Met recht, zegt de theoloog van de jonge generatie tegen zichzelf: als er íemand een nieuw begin wil maken, dan is God het wel.

"Die Kirche ist der neue Wille Gottes mit den Menschen." (313) Zij is zichtbaar als "Gemeinschaft von Menschen aus Leib und Seele. Nicht Seelenfreundschaft, Gesinnungsgemeinschaft, sondern Liebesgemeinschaft von ganzen Menschen." (314) We hebben gezien hoe Bonhoeffer deel heeft aan de problematiek van zijn klasse; hier zien we hoe hij haar met middelen wil oplossen, die volstrekt vreemd zijn aan zijn burgerlijk milieu. Want niet voor een maximum aan kerk, zoals Bonhoeffer hier doet, maar voor een minimum aan kerk pleitte de liberale theologie bij monde van Ernst Troeltsch. Immers, zo'n organisatie van de cultus staat toch haaks op de godsdienst van Jezus, diens "freie personalistische Religiosität" (315)? "Die Kirchen sind Schalen, welche allmählich den Kern verholzen, den sie schützen", zo citeert Bonhoeffer - die goed thuis is in dit gedachtengoed -

Troeltsch (316).

Maar evenmin zoekt Bonhoeffer, nu hij afstand doet van de liberale ecclesiologie, zijn toevlucht bij die van de jonge dialectische theologie, die elke positieve gestalte van kerk-zijn hopeloos gecompromitteerd achtte met de onder het oordeel staande burgerlijke cultuur. 'Kerk' is ook voor de dialectische theologie de poging het hemelse vuur tot een smeulend, aards vlammetje te transformeren, of - zoals Barth het in zijn 'Römerbrief' ook zegt - "... der mehr oder weniger umfassende und energische Versuch, das Göttliche zu vermenschlichen, zu verzeitlichen, zu verweltlichen" (317). Ook voor hem was aanvankelijk een minimum aan kerk vereist.

Welnu, zegt Bonhoeffer tegen de liberalen voor wie kerk in het verlengde van cultuur lag: de kerk is "das unerhört Neue" (318). Hier herkennen we een onherleidbare wil Gods, die we niet mogen loochenen (en hier richt hij zich tegen de jonge dialectische theologie:) doordat we "alles Gestaltgewordene als Menschengemachte verdammen." (319) De kerk is voor Bonhoeffer een nieuwe, d.w.z. een *eigen*, afzonderlijke sociale gestalte naast de door de zonde gecorrumpeerde patronen van menselijk samenleven, een *unieke* sociologische structuur, waarin de bestaande levensvormen op een geheelde wijze worden samengetrokken en opgeheven (320). 'Opgeheven', verstaan in zijn hegeliaanse zin, dus ook als: op een hoger niveau bevestigd. Want 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft', als ook de wijze waarop in het 'Herrschaftsverband' de machtsverhoudingen in beide zijn gereguleerd, alle drie komen ze in de kerk tot nieuwe, harmonieuze eenheid, nu doel en inhoud van alle hetzelfde geworden is: nl. de liefde (321).

Maar Bonhoeffer's utopia is van beperkte afmetingen. Zijn interesse gold immers vóór alles de mens "so weit er Person ist" (322)? Ofschoon Bonhoeffer er voor waakt de kerk te identificeren met de ideale 'Gemeinschaft' - dat zou hem weer in de buurt van Dibelius brengen - en hij benadrukt dat ook de 'Gesellschaft' haar 'opheffing' vindt in de kerk, toch ligt het zwaartepunt wat hem betreft op het eerste. "Die Beziehung der Personen ist geistgemeinschaftlich, nicht gesellschaftlich. Gesellschaftlich ist nur die objecktive Konstituiertheit der Kirche durch einen letzten Zweck." (323) En ook dit laatste doel is weer gelijk aan de inhoud van de 'Gemeinschaft': de liefde. Van de 'Gemeinschaft' is te zeggen wat van 'Gesellschaft' niet geldt: zij is uit God tot God en overstijgt de grenzen van de geschiedenis in haar intenties, terwijl de 'Gesellschaft' daarentegen "innergeschichtlich" blijft (324). Van het Rijk Gods, het laatste doel waarop de kerk en de geschiedenis zijn aangelegd (325), valt dan ook niets te zeggen voorzover het haar 'Gesellschafts'-karakter betreft. Over haar hoedanigheid als 'Gemeinschaft' wel. Want deze is "sinnvoll, werthaft als solche" en springt zo uit de banden van de geschiedenis. "Hier liegt die ganze 'Heiligkeit' des menschlichen Gemeinschaftslebens, die Gottbezogenheit der Freundschaft wie der Ehe, wie der Volksgemeinschaft, und somit auch die ideelle Unauflöslichkeit aller dieser Lebensgefüge." (326)

In de kerk vinden al deze vormen van socialiteit hun 'opheffing'. Zij is "geschichtliche Gemeinschaft und gottgesetzt zugleich" (327). Hoe verhouden zich deze anticipatie op het Rijk Gods en haar

historisch karakter tot elkaar? Als ideaal en werkelijkheid? Dat zou voor Bonhoeffer alsnog weer een terugval in het idealisme be tekenen, waarbij hij de spanning tussen sociologie en theologie zou heffen door de eerste voor het weten en de tweede voor het g loof te reserveren. Hij wil daarentegen beide van meet af aan op elkaar betrekken door de kerk als in Christus gerealiseerd, in d Geest geactualiseerd en in de empirische kerk tastbaar voorhande te zien. Het geloof ziet in alle drie dezelfde kerk: in de empir sche kerk actualiseert zich door Woord en Geest de gerealiseerde kerk. De theologische onderscheiding haalt hier enkel uiteen wat werkelijkheid één is.

Met deze constructie probeert Bonhoeffer zijn interesse bij kerk theologisch vorm te geven: de kerk van Weimar, die zich in haar historische bepaaldheid en relativiteit voor een nieuwe beg geplaatst ziet, dwingt hij om zichzelf als sanctorum communio, a "Christus als Gemeinde existierend" (328) serieus te nemen. SC i zo een theologische paraklese aan de kerk van na 1919. De vlucht de 'ecclesia visibilis', wordt afgesneden door Christus en de ge meente tot op de rand van identificatie op elkaar te betrekken. zeer de volmaakte sociale gemeenschap ook voor Bonhoeffer een es tologische grootheid is (329); de 'communio sanctorum' tegelijk 'communio peccatorum' blijft (330); de kerk niet het Rijk Gods i (331) - de kerk blijft 'kerk' als belichaming van "die Anfänge d neuen Lebens, eine eschatologische Prolepse, wo sich das Du dem offenbart als Ich, als Herz, als Liebe, als Christus." (332) De kerk slaagt, waar een klasse, jé een cultuur faalt. Op grond van dit geloof in een kerkelijke redding van het 'persoonlijke' dein Bonhoeffer niet terug voor exclusieve uitspraken als: "... nur i der Gemeinde ist persönliches Leben möglich" (333). Of het nu Bo hoeffer's eigen bedreigde 'Bildungs'-klasse is of het door isole geteisterde proletariaat: wat 'wereld' is, moet 'kerk' worden, g meenschap bij uitstek. In een opstel uit 1932 lezen we nog eens samenvatting van dit kerkbeeld van SC: "Die Kirche ist Gemeinsch die Gemeinde der Heiligen, der von Gott aus dem Alleinsein Befre ten, einer dem anderen gehörend, sich gebend, sich verantwortlic wissend, weil von Gott an ihn gebunden. Gemeinschaft durch Opfe Gebet und Vergebung, Zerreissung der Ketten des Alleinseins, Rea tät des Miteinander und Füreinander, der Liebe, der Bruderschaft (334)

Men zou Bonhoeffer's kerk-begrip enkel kunnen zien als voor zetting van zijn 'Bildung' met andere (christelijke) middelen. W is zijn 'oplossing' meer dan een positieve afdruk van zijn 'pro- bleem', waar overstijgt zijn theologie de klasse-ideologie? Men zich echter niet straffeloos met het christelijk geloof inlaten, Bonhoeffer beseft dat. Dat blijkt wanneer we zien welke plaats d christologie en de idee van de plaatsbekleding in SC innemen. Do Christus als hoeksteen en fundament, en zijn plaatsbekleding als levensprincipe van de 'Gemeinschaft' van de kerk te beschouwen, wordt de bedreigde 'Gebildete' als paradigma van 'Gemeinschaft' vervangen door een buitenstaander, die indringer zal blijken te zijn. Hoezeer Bonhoeffer ook in zijn opvoeding het er-zijn-voor- deren, de verantwoordelijkheid, het voor-anderen-instaan ingeoef heeft; hoezeer de centrale plaats van het begrip plaatsbekleding

Bonhoeffer's theologie ook op rekening te brengen is van die opvoeding, *hier overstijgt het christelijke wezenlijk het burgerlijke.* "Sündenfolgen auf sich nehmen ist auch im bürgerlich-ethischen Leben denkbar, die *Eigenart des christlichen Stellvertretungsgedankens* ist eine Schuld- und Strafstellvertretung im prägnanten Sinne (curs. fdl)." En dat is een wijze van er-voor-anderen-zijn die eigen in zijn soort is (335). Want dit 'pro nobis' is een 'één voor allen' en een 'eens voor altijd'; het ligt verankerd in een punt 'extra nos'. Op deze wijze vult Bonhoeffer het archimedisch punt dat hij methodisch aan Barth had ontleend met eigen theologische inhoud. Van Christus' plaatsbekleding geldt: "*Sie ist keine ethische Möglichkeit oder Norm, sondern allein die Realität der göttlichen Liebe zur Gemeinde, sie ist kein ethischer, sondern ein theologischer Begriff.*" (336) Het verschil tussen beide vormen van plaatsbekleding localiseert Bonhoeffer in het feit dat de eerste (de burgerlijke) een vrijwillig op zich nemen van een last in de plaats van iemand anders betekent, dat echter niet ingrijpt in de eigen verantwoordelijkheid en het persoon-zijn van de ander, terwijl de tweede (de christelijke) in feite de opheffing van de autonomie van de ander betekent, in elk geval van diens hoedanigheid als ethisch subject, en bovendien in tegenstelling tot de andere vorm, een totaal in plaats van een tijdelijk karakter draagt (337). Voor de burgerlijke plaatsbekleding kon Bonhoeffer ruimschoots terecht in zijn cultuur en zijn ethiek, voor de christelijke plaatsbekleding moest hij zich wenden tot de kerk en haar religie: zij is hem wezenlijk vreemd. "Sie birgt tiefe sozial-philosophische Probleme", moet hij dan ook van haar zeggen, ten teken dat zij in geen enkel schema van de hem bekende humaniteits-cultuur is onder te brengen (338). En het is hem er alles aan gelegen dit niet-inpasbare karakter ervan ook zuiver te houden (339). Hier passeren we o.i. een scharnierpunt, waar SC van fenomenologie in theologie overgaat. Niet dat de laatste de eerste nu gaat vervangen; wel dat de fenomenologie die nu nog volgt een niet meer te verteren en te assimileren bestanddeel 'christelijkheid' opdoet. "In ihm besteht die materiale Besonderheit der christlichen Grundbeziehungen", zegt Bonhoeffer naar aanleiding van de plaatsbekleding, voor hij over wat christelijk gesproken 'Gemeinschaft' heten mag te spreken komt (340). En daaraan - een christelijke sociologie - is de invloed van de theologie goed te merken.

Maar dat Bonhoeffer niet alleen het burgerlijke 'opheft' met het christelijke, maar *het christelijke ook vult vanuit het burgerlijke*, blijkt wel uit het feit dat hij de term en de zaak van de plaatsbekleiding niet opgesloten wil houden in bijvoorbeeld een anselmiaanse satisfactie-leer of een lutherse imputatie-leer (341), maar haar sociaal te gelde wil maken (342).

Waar de gemeente is, daar is Christus, horen we dan ook (343). Zoals Christus plaatsbekleder is voor de gemeente bij God, zo is men in de gemeente plaatsbekleder van Christus voor elkaar. De één is er de ander een Christus, zegt Bonhoeffer in navolging van Luther, en hij herhaalt dat diverse keren (344). De 'Gemeinschaft' van de kerk is behalve een 'structureel-met-elkaar' - zodat men, tot in de dood toe, niet alleen meer hoeft te zijn (345) - ook en vooral een "tätige(s) Füreinander" (346). Dat uit zich in de voorbede en de vergeving van zonden, maar ook "in der entsagungsvollen Arbeit für den

Nächsten", waarin ik van mijn geluk en eigen voordeel afzie, en mijn have en goed, ja zelfs mijn leven voor de ander over heb (347). Wat in een zondeloze 'Gesellschaft', noch in een zondige 'Gemeinschaft' mogelijk is, kan werkelijkheid worden in de gemeente van Christus: nl. "den anderen an Stelle meiner Selbst zu setzen und zu lieben" (348). Hoezeer het mensbeeld van SC ook gekleurd is door dat van de bourgeois, en vooral door dat van de 'Gebildete'; niet zij zijn, maar de ene mens Christus is voor Bonhoeffer het gerealiseerde paradigma van humaniteit geworden. En noch het gezin, laat staan de markt, actualiseert deze vorm van menselijkheid, maar de empirische kerk, "das Reich Christi" (349).

Dat betekent voor Bonhoeffer: hoge eisen stellen aan een maatschappelijk instituut, waaraan zijn eigen klasse schouderophalend voorbijging. Een nuchter kerkmodel, gebaseerd op de realiteit van de duitse volkskerk, combineren met de veronderstelling dat zij de tegenwoordige Christus is (350). *Zijn kerkmodel is zo een kerk-program*: een dwingende uitnodiging aan de vroegere pruisisiche staatskerk om kerk van Christus in de republiek van Weimar te worden, om de autoriteit van de staat te vervangen door de gehoorzaamheid aan Christus (351). Niet de 'hoogste bisschop', maar een kern van bewuste gemeenteleden vormt voortaan dan ook het centrum van kerkzijn (352). Hoe de wens hier ook vooruit loopt op de werkelijkheid, bewust probeert Bonhoeffer de drempel voor de kerkelijke status quo zo laag mogelijk te houden. Juist een grote stads-gemeente kan in haar avondmaalsvieringen leren wat 'Gemeinschaft' is - zo houdt hij degene voor, die kerkelijke gemeenschap nog steeds verwart met de romantiek van de jeugdbeweging (353). En al zal men een nieuw begin moeten maken, de geschiendenis en de traditie kunnen best op een relatieve waardering aanspraak maken, zo zelfs dat er sprake kan zijn van een "an sich rechter Konservatismus" - een uitspraak die een Bonhoeffer, al is hij nog zo jong, niet moeilijk zal vallen (354). De kerk is volkskerk, ondanks het feit dat zij berust op een kern van vrijwilligers, en Bonhoeffer wil van haar bestaan uitgaan, hoezeer hij haar ook door ontaarding bedreigd ziet (355).

Maar behalve kerk-program, is de ecclesiologie van SC ook *cultuur-program*. De cultuur faalt weliswaar, maar de kerk slaagt, haar ten goed. Dat de humaniteit in de gemeente van Christus bij uitstek onderdak gevonden heeft, betekent niet dat men er ook enkel en exclusief in de empirische kerk voor terecht kan. Hoe ecclesiocentrisch het model van SC ook oogt (356), de tegenstelling loopt er niet tussen empirische kerk en wereld, maar wordt gevormd door de eschatologische strijd tussen 'sanctorum communio' enerzijds en anti-christ anderzijds, een gevecht dat ook de empirische kerk in zichzelf verdeelt. Kenmerkend voor de eerste is "das Streben (...) alles menschliche Gemeinschafts- und Gesellschaftsleben zu durchdringen", en de verwachting dat de empirische kerk dit streven tot haar zaak maakt, is niet meer dan vanzelfsprekend. Maar de 'sanctorum communio' gaat niet in de empirische kerk op. Ecclesiocentrie is nog geen kerkcentrie. "*In der Kirchengemeinde ist ein Stück Welt rein aus der sanctorum communio heraus organisiert*", horen we (357). Dat betekent: de kerk is apart gezet, en zij neemt een sociale gestalte 'sui generis' aan. Maar 'sanctorum communio' is ook daar te vinden, waar " *gegebene* Form im Geist erneuert (curs. fdl)" wordt,

en wie zal zeggen waar dat is (358)? Hier heeft Bonhoeffer het oog op een huisgemeente, maar elders in SC zal hij ook over het huwelijk spreken, als ook over de vriendschap als kleinste sociologische eenheid waarin de 'sanctorum communio' "in volle Tiefe" sociale gestalte aanneemt (359). Blijkbaar verstaat hij onder 'kerk' meer dan enkel kerk.

Dat de kerk voor de jonge Bonhoeffer zo de functie krijgt om de afstand tussen de beperkte humaniteitservaring in het gezin en de crisis van de cultuur te overbruggen, dat kunnen we illustreren met het slot van een preek die Bonhoeffer een half jaar na zijn promotie in Barcelona heeft gehouden. We willen het vrij uitvoerig citeren, omdat de passage aangeeft, dat Bonhoeffer in zijn eerste ecclesiologische concentratie meer cultuur in zijn kerk-begrip heeft willen onderbrengen, meer burgerlijkheid ook heeft willen redden, dan de door hem gebezigde, exclusief-kerkelijke taal op het eerste gezicht doet vermoeden. Aan het slot van de preek over 1 Cor. 12, 26v lezen we: "Es gibt nur eine Hilfe für unsere Zeit, die so kraftlos, so schwächlich und dabei so heimatlos ist - zurück zur Kirche, dorthin wo man den anderen in Liebe trägt, wo einer des anderen Leben lebt, wo Gemeinschaft in Gott ist, wo Heimat ist, weil Liebe ist. Unsere Welt soll ein Teil des Volkes Gottes, soll Kirche werden, das aber ist das Ziel und der Sinn auch aller unsere Gemeinschaften, der Ehe und der Freundschaft; erst wo eine Ehe Kirche ist, wo einer dem andern sich opfert, einer für den anderen bittet, einer dem andern die Sünden vergibt, wo zwei ein Leben führen, da hat die Ehe ihren tiefsten Sinn getroffen und erfüllt. (...) Kirche, das ist der Sinn unserer menschlichen Gemeinschaft. Kirche, das ist unsere Hoffnung für diese und für jene Zeit." (360) Behalve de inhoud van, lezen we ook beknopt de motivatie tot het schrijven van SC terug. Dat de wereld kerk moet worden - het staat ook hier geschreven - kunnen we nu niet meer verstaan als een ecclesiocratisch program tot kerstening van de cultuur, niet als een kruistocht tegen en vernietiging van het burgerlijke door het christelijke, maar als *een christelijk kwaliteitscriterium van humaniteit, waaraan burgerlijke 'Gemeinschafts'-vormen gemeten, en waarmee ze geijkt worden.* 'Kerk' betekent dan ook voor Bonhoeffer - in dezelfde preek uit 1928 - niet de maatschappelijke organisatievorm die kerk genoemd wordt, politieke macht bezit en herkenbaar is aan een klokketoren, maar is voor hem de aanduiding van een volk, dat "wirkt für und unter einander, im stillen, unsichtbar und doch machtvoll." (361) Een netwerk van er-zijn-voor-anderen, dat heel de cultuur doortrekt en haar behoedt voor het uiteenvallen. De 'Bildungs'-idee heeft in dit opzicht bankroet geleden; Bonhoeffer geeft in een andere preek uit dezelfde tijd in Barcelona toe: "Nicht Seelenbildung, nicht Menschenkultur, nicht sittliche Politur, sondern Hingabe der Seele an ein anderes; nicht die Seele der Mittelpunkt der Welt: sondern das, dem sie sich opfert." (362) De humanist is hier egoïst, op zijn minst solipsist gebleken. Het christelijke betekent *hier* de opheffing van het burgerlijke. Maar niet enkel in de zin van einde, ook in die van een nieuw begin moeten we dit verstaan. Want de zelfovergave waartoe Bonhoeffer hier oproept, localiseert hij *in* de bestaande burgerlijke gemeenschapsvormen, en hij verklaart ze zo tot vindplaatsen van God. "... weh dem Geschlecht, das es dem Menschen verwehrt, im Beruf sich zu geben und zu finden. Von hier aus

brechen in der Freundschaft, in der Ehe, in jeder menschlichen Beziehung und Familie Quellen der Ewigkeit." (363) Is het dan zo vreemd, dat de Bonhoeffer van SC zich op Christus beroept voor dezelfde gedachte, waarvoor de Bonhoeffer uit Barcelona naar Goethe verwijst (364)? De plaatsbekleding als grondstructuur van de humaniteit is blijkbaar niet geheel vreemd aan de burgerlijkheid. Maar zij lijdt een kwijnend bestaan, bij de bourgeois zowel als bij de 'Gebildete'. De kerk is er voor nodig om haar weer tot leven te wekken.

Blauwdruk van een samenleving, prototype van socialiteit - ook al komt de bewijslast van deze stelling niet geheel voor rekening van de empirische kerk, zij betekent niettemin een overspannen verwachting van haar mogelijkheden, waaraan ze dan ook niet heeft kunnen beantwoorden. Bonhoeffer oordeelde te optimistisch over de kerk van Weimar, en zo onafhankelijk van politieke en maatschappelijke bindingen als hij haar wilde zien (365), bleek ze niet te zijn. Dat Bonhoeffer de geschiedenis methodisch elimineerde (366), wreekte zich in de praktijk. "... eine völlige Fehleinschätzung der Parochie", oordeelt de praktisch theoloog Ernst Lange over het ecclesiologisch model van SC (367). Maar niet alléén de kerk, ook de cultuur van Weimar bleek niet in een a-historische structuur te vangen. De dialectiek van 'Gemeinschaft' en 'Gesellschaft' vormt een blinde vlek in Bonhoeffer's sociale theorie. 'Stabiel' betekent nog niet 'statisch', ook al is het 1927. Het proces van economische en sociaal-politieke ontwrichting dat na 1929 op gang komt, betrekt elke 'Gemeinschaft', ook die van de kerk, in haar ontwikkeling. De kerk wordt tot medeschuldige en medeslachtoffer, daar waar zij volgens Bonhoeffer enkel helper had moeten zijn: ook zij valt immers ten prooi aan de desoriëntatie van de samenleving (368)? De kerk is nooit oplossing, maar altijd ook deel van het probleem.

Bonhoeffer's deel hebben aan de 'jonge generatie' verhinderde een scherpe blik voor het oude, dat zich in kerkelijk en politiek conservatisme schrap ging zetten; precies zoals zijn burgerlijke traditie hem het zicht belemmerde op de nieuwe mens die de straten van Berlijn ging bevolken, en die zich niet meer in termen van het 'persoonlijke' liet beschrijven. Wat dat eerste betreft, wijzen we op de schets die Karl Kupisch gegeven heeft van de situatie in de evangelische kerk van Duitsland na 1918. Hij tekent daarin de innerlijke weerstand tegen en afwijzing van de democratie door de predikanten, en hun heimwee naar de verloren verbinding van troon en altaar. "Eine andere Gesinnung als die konservative hielten viele Pastoren für unvereinbar mit dem evangelischen Glauben", schrijft Kupisch, en hij geeft daarmee aan, dat men moeilijk van een door zulke voorgangers geleide kerk kon verwachten, wat Dietrich Bonhoeffer wel van haar deed: dat zij "Gegenwartskirche" zou zijn (369). Het gat dat met het wegvallen van de verbinding van keizer en kerk was ontstaan werd niet als een bevrijding ervaren, integendeel: als een leegte. Kon het nationaal-religieuze symbool van het 'Volkstum' deze ruimte niet weer goed opvullen? "... ein verhängnisvolles ideologisches Erbe der Vergangenheit", constateert Kupisch hieromtrent; hij weet wat er daarna gebeurd is en hoe de blik van de kerkleiders door deze erfenis de komende jaren zou worden vertroebeld (370). Bonhoeffer hield echter staande: "Die vergangene Geschichte hat

grundsätzlich nicht mehr recht als die gegenwärtige." (371) De geschiedenis zou hem ongelijk geven.

Wat dat tweede betreft (Bonhoeffer's mens- en kerkbeeld begrensd door zijn 'Bildungs'-traditie): we zouden het tegendeel vermoeden, als we hem in het gedeelte over "Kirche und Proletariat" kritisch horen klagen over een bestaande kerk die "bürgerlich" genoemd kan worden, en dat in een slechte betekenis van het woord (372). Hij constateert dat de burger in de kerk gebleven is, terwijl de arbeider verdwenen is. "So richtet sich die Predigt an relativ gesicherte und auskömmlich in geordneten Familienverhältnissen lebende, relativ 'gebildete', moralisch relativ gefestigte Personen." (373) Dat stuit Bonhoeffer tegen de borst, omdat het in de kerk niet om retorische redevoeringen maar om een preek, niet om "Publikum" maar om "Gemeinde" gaat (374). "Die kommende Kirche wird nicht bürgerlich sein", weet Bonhoeffer ons echter te verzekeren, maar we weten nu genoeg van hem om te veronderstellen dat hij hier minder aan Marx' religiekritiek en haar toekomstige zegeviering denkt, dan aan zijn eigen voornemen de kerk van haar kleinburgerlijkheid (het verwijt van zijn broers) te zuiveren (375). Niet zijn eigen klasse is dan ook doelwit van zijn burgerkritiek in SC maar de beambte, de handwerker en de koopman die hij de kerkbanken ziet bevolken (376). De afkeer van snobistische 'Halbbildung' klinkt door in het "relativ 'gebildete'" en niet voor niets is dat laatste woord tussen aanhalingstekens gezet (377). "Wozu die fatale Unerbaulichkeit einer äusseren Versammlung, in der man Gefahr läuft, einem bornierten Prediger gegenüber und geistlosen Gesichtern zur Seite zu sitzen?" - een zin die door Bonhoeffer in SC is neergeschreven, maar die Bethge woordelijk herkent als ook gesproken door Karl-Friedrich na een door hem bezochte kerkdienst in Grunewald in 1925 (378). Minder door liefde tot het proletariaat, dan door afkeer van de kleinburger is de burger-kritiek van SC ingegeven. Zozeer verafschuwt hij de laatste, dat hij de toekomst van de kerk laat afhangen van de toeloop uit het eerste (379). Maar zal hij het proletariaat ooit over de drempel van de kerk krijgen? Niet over die van de kerk zoals die in SC ons getekend is, vermoeden we. Want niet de kleinburger bevolkt er de kerkbanken, maar de 'Bildungsbürger'. Hij blijft behalve het mensbeeld ook het kerkbeeld van SC tot het einde toe grotendeels bepalen. "... wir wollen die Gemeinde ins Proletariat tragen und aus den 'Massen' 'Gemeinden' machen", citeerden we reeds (380). Nu voegen we er het erop volgende ook aan toe: "Freilich christliche Gemeinde bleibt eine Gemeinde von einzelnen Personen, die in Gericht und Gnade Gott erfahren (curs. fdl)." (381) Ook het kerklid is 'Person' en voldoet in het beeld dat Bonhoeffer van hem geeft aan voorwaarden waaraan enkel een burger uit zijn eigen traditie zal kunnen voldoen. Want de gemeente vindt haar centrum - haar "Einheitspunkt" (382) - in het Woord, en met een hoofdletter geschreven of niet: dat is het medium waarvan zich een 'Gebildete' bedient. Naar Bonhoeffer's zeggen ligt het namelijk in de eigen aard van het menselijk woord - en ook de preek waarin het goddelijke Woord wordt verkondigd bedient zich hiervan - "dass es sich an geistig 'erwachsene', d.h. entscheidungsfähige Menschen richtet und dass es von dem Menschen eine eigene Entscheidung verlangt" (383). De gemeente bestaat dus tot op zekere hoogte uit "intellektuell tätigen Gliedern" (384). De conclusie die Bonhoeffer aan dit feit verbindt kan dan ook geen ver-

wondering meer wekken: "Die Predigtgemeinde ist mithin personalistische Gemeinde" (385). Bonhoeffer's 'Sanctorum Communio' is een boek van en voor 'Gebildeten'. Dat is meestal het geval met een proefschrift. Maar dat het ook een boek is óver 'Gebildeten' is opmerkelijk.

3.1. Op eigen benen

In november 1927 wordt Bonhoeffer het vicariaat in Barcelona aangeboden. Hij gaat er op in en in zijn dagboek dat hij tijdens de vervulling ervan heeft bijgehouden, schrijft hij: "Damit schien sich die Verwirklichung eines Wunsches anzubahnen, der sich bei mir in den letzten Jahren und Monaten immer verstärkt hatte, nämlich einmal auf längere Zeit ganz hinaus aus meinem bisherigen Bekanntenkreis, völlig auf eigenen Füssen zu stehen zu kommen (curs. fdl)." (1) De Bonhoeffers staan op stevige grond, maar dan wel met eigen benen. Het tijdstip drong voor de 22-jarige Bonhoeffer om zelfstandig te worden.

Het is anderen opgevallen, dat Bonhoeffer in Barcelona bijna alles lijkt prijs te geven, wat hij in zijn dissertatie theologisch gewonnen had (2). Bonhoeffer zelf lijkt die veronderstelling te bevestigen, wanneer hij in zijn dagboek uit Barcelona spreekt van de noodzaak "einmal von vorne anzufangen" (3). De taal van Barcelona is een andere dan die van Berlijn. Maar de tastende toon die we hem in de voordrachten en preken uit 1928 en 1929 horen aanslaan, willen we niet als een regressie in zijn theologische ontwikkeling duiden, noch - met Bethge - verklaren met de suggestie, dat Bonhoeffer hier zijn eigen taal nog niet spreekt (4). De taal die we hier Bonhoeffer horen spreken is voor het eerst helemaal zijn eigen taal en de noodzaak daarmee nu eens niet in de luwte van de academie, maar temidden van kleinburgerlijke kooplui theologie te bedrijven, betekende in vele opzichten voor Bonhoeffer een vooruitgang. "... man begegnet hier den Menschen wie sie sind, fern von der Maskerade der 'christlichen Welt' (...) - wirklich Menschen", schrijft hij op 7.8.1928 vanuit Barcelona aan Helmut Rössler, en hij zal hierbij ook het oog hebben gehad op het liberaal-theologische tijdschrift, waarin o.a. in 1923 Harnack en Barth de degens hadden gekruist (5). Buiten de cultuurkring waarin Bonhoeffer had leren ademen, los van de traditie die hem grond onder de voeten had verschaft, ontdekt hij in Barcelona zijn deelgenootschap aan de 'jonge generatie'; "... auf sich selbst gestellt" (6) betekent: "von vorne anzufangen".

Bonhoeffer heeft heimwee naar Harnack, en spreekt dat ook tegen hem uit. Evenals de bekentenis, dat de wetenschap hem door toedoen van Harnack nooit meer zal loslaten. Maar in dezelfde brief oordeelt hij over de distantie waarin hij zich nu tot zijn 'eigenlijke wereld' (7) bevindt, ook zeer positief. Hij wordt immers vrijer tegenover schoolse leerstelligheden en leert de grenzen van de waarde van de wetenschap scherper zien (8)? "... und das alles wird doch wieder zum Ansatzpunkt, von dem man das ganze Erarbeitete von Neuem durchprüft." (9) Bonhoeffer leert in Barcelona het a b c van de theologie opnieuw te spellen.

Hoewel het in zijn milieu gebruikelijk was dat men zijn 'Bildung' in het buitenland haalde (10), was de keuze voor Spanje uitzonderlijk. De enig 'Bildung' waaraan hij zijn hart in Barcelona op kan halen, is zijn eigen. "Ich habe seit ich hier bin noch keine Unterhaltung im Stile Berlin-Grunewald geführt", schrijft hij in zijn dagboek, en het schijnt hem te spijten (11). De kooplui waaruit zijn gemeente bestaat voeren een ander soort van conversatie, waarin geld en

cijfers een grotere rol krijgen toebedeeld dan filosofie en literatuur (12). Van oorsprong duitse kleinburgers, hebben de meesten van hen zich in het buitenland opgewerkt, zodat ze zich nu tot de 'Besitzstand' mogen rekenen: de kring waaruit men ook zijn vrienden kiest, "gleichgültig welchem Bildungsstand sie angehören" (13). Bonhoeffer vindt deze mensen maar "verdammt materialistisch eingestellt" en aarzelt niet hen als 'stompzinnig' te betitelen, "den stumpsinnig sind die Menschen hier weitgehendst wirklich über die Massen" (14). Behalve natuurlijk als het hun zaken betreft. "... das Schlimmste wäre ein Gedanke zu viel", schrijft de jongeman, die ze te over had (15). Want de interesse waarmee hij zijn theologiestudie had ingezet - "ganz weltanschaulich-philosophisch gefärbt" (16) - ontbreekt bij dit slag mensen helemaal: "Es geht mir immer mehr auf", schrijft hij op 5.6.1928 aan zijn grootmoeder - dezelfde aan wie hij de Wilhelm Meister had voorgelezen - , "dass das was man hier an Erwachsenen und Jungen gleichmässig vermisst, so irgendein Interesse für weltanschauliche Dinge ist, alles geht so vernünftig und geregelt ohne wirklichen Schwung." (17) En niet alleen de duitsers in Barcelona staan onder kritiek, ook wat de spanjaarden zelf betreft, moet hem van het hart dat zij, voor iemand met een humanistische opvoeding, een land bevolken waaraan men ten diepste vreemd lijkt te moeten blijven (18). Maar alles went, en ook Bonhoeffer vat tenslotte voor de spanjaard, "trotz aller scheinbar äusseren Unbildung" (19), zelfs sympathie op. Evenals voor zijn gemeenteleden. De zaken, het geroddel, het scheutje literatuur en het snufje kerkelijkheid die het sociale verkeer beheersen - zij worden weer vergoed door een grote mate van eerlijkheid en fatsoen, het ontbreken van pose en geblaseerdheid. En dat doet Bonhoeffer zo goed, dat hij tenslotte zelfs graag met deze mensen zegt te verkeren (20). Maar hij moet van zijn catechisanten blijven zeggen: "Intelligenz wird jedenfalls nich überschätzt" (21), en hij maakt onder zijn gemeenteleden ook geen vrienden. Desondanks lijkt Bonhoeffer de vervreemding die hem in Barcelona overvalt te willen omzetten in een verrijking, de geborneerdheid die hij er ontmoet, benutten voor een verbreding van zijn eigen horizon.

Voor dat laatste moest hij cultureel gezien weliswaar moeite doen, sociaal en maatschappelijk drong het aan-hem-vreemde zich als vanzelf aan hem op. Want niet iedere duitser in Barcelona had het 'gemaakt', en bovendien stond juist in die tijd menig handeldrijvende onder zware economische druk, zodat menigeen bankroet ging. Bonhoeffer zag zich voor het eerst van nabij met bittere armoede en werkloosheid geconfronteerd, en zijn sociaal werk voor de 'Deutsche Hilfsverein' bracht hem lijfelijk in aanraking met de rand van de maatschappij (22). En dan Spanje zelf nog: de klassenstructuur van de samenleving lag er voor Bonhoeffer's ogen zo open en bloot op straat, dat hij nauwelijks kon geloven dat de sociale kwestie geen rol van betekenis speelde (23).

Dat Bonhoeffer door deze ervaringen werkelijk geschokt werd in zijn zelfvertrouwen kunnen we echter niet zeggen. Hij verbreedde zijn horizon, maar liet niet toe dat zij van buitenaf werd opengebroken (24). Dat hij, wanneer hij in aanraking komt met het 'Vagabundentum', aan zijn vader vraagt om diens in Breslau daarover geschreven studie (25), lijkt ons illustratief in dit verband. Uit niets blijkt dat Dietrich Bonhoeffer zijn "augenblicklichen Beschäftigung mit diesen

Leuten" anders verstond dan zijn vader indertijd: burgerlijk-beroepsmatig (26). Ook zijn gemeentewerk getuigt van het feit dat hij 'Gebildete' was en blijven wilde. Ofschoon hij het gebrek aan wereldbeschouwelijke interesse bij zijn gemeenteleden signaleert, en van een 'ongelooflijke ignorantie' weet te spreken (27), weerhoudt hem deze kennis en dit oordeel er niet van op harnackiaanse wijze 'das Wesen des Christentums' onder hen ter sprake te brengen (28). Leest men de voordracht die Bonhoeffer - naast nog twee andere, maar van soortgelijk kaliber - aan dit onderwerp wijdt, dan beklaagt men de gemeente: het zijn academische verhandelingen. Zij werden weliswaar goed bezocht, maar werden ze ook begrepen (29)? Voor veel van zijn preken uit die tijd moet dat eveneens gegolden hebben, en des te meer naarmate hun wetenschappelijke inhoud ook nog in literaire vorm werd gehuld (30). En zijn geloofsonderricht? Zij lijkt naar aanpak en inhoud verdacht veel op een 'Seminar'. Hij schrijft zijn ouders op 10.12.1928 hoe hij erin te werk gaat: "Wir sprechen z.Zt. vom Wesen des Christentums und werden dann einzelne Probleme, zunächst das Problem der Unsterblichkeit besprechen. Dazu müssen die Primaner immer etwas lesen, worüber dann referiert und diskutiert wird." (31) Is het dan zo vreemd dat Bonhoeffer er de opmerking op laat volgen dat de jongeren in Spanje anders zijn dan die in Duitsland, en dat intelligentie door hen niet wordt overschat (32)?

3.2. Crisisbewustzijn

De zekere indruk die de jonge Bonhoeffer van Barcelona wekt, geldt allerminst voor zijn theologie. De inhoud van zijn preken en voordrachten bewijst dat. Al lijkt het dat de student Bonhoeffer er als docent een lekencursus theologie gaat verzorgen om wat "Unbekanntheit mit dem Stoff" (33) weg te nemen; al introduceert hij de oudtestamentische profeten als grootse staaltjes wereldliteratuur (34), en behandelt hij uitvoerig de op een inleidingscollege thuishorende vragen naar het bestaansrecht van een 'christelijke' ethiek (35) - zijn kennis plaatst de docent voor problemen; de profeten verwoorden zijn wanhoop; zijn ethiek dreigt te verzanden in zichzelf. Het begin van de eerste voordracht had ons al kunnen waarschuwen. Hoe ouderwets de vragen die hij behandelen gaat er ook uit mogen zien, Bonhoeffer zegt er bij dat zij ten diepste "Gegenwartsfragen" zijn. "Jedes Wort soll aus der Gegenwart für die Gegenwart gesprochen sein." (36) Dat is aan de inhoud van de voordrachten ook te merken. Want hoe ziet dit heden er voor Bonhoeffer uit? Als getroffen door een crisis die zijns gelijke niet kent; die al enkele decennia aanhoudt; en die totaal van aard is, door zich zowel politiek, economisch, ethisch en religieus te manifesteren (37). De burger Bonhoeffer die voor het eerst op eigen benen moet staan, moet erkennen: "Es ist uns einmal rücksichtslos der Boden unter den Füssen weggezogen worden - sagen wir besser das bürgerliche Parkett - und nun heisst's sich selbst den Flecken Erde zu suchen, auf dem man stehen will." (38) Schipbreuk, nood, crisis, radeloosheid, een tijd waarin alles uit zijn voegen barst - woorden die hij niet op Harnack's 'Seminar' had geleerd, gebruikt Bonhoeffer nu om zijn situatie te beschrijven (39). En ofschoon de tweede door hem gehouden voordracht - 'Jesus

Christus und vom Wesen des Christentums' - tot in de titel toe aan Harnack herinnert, zij eindigt met de vraag: "Wird das 20. Jahrhundert Europas und Deutschlands Sterbestunde sein?" (40). De derde - 'Grundfragen einer christlichen Ethik' - slaat eveneens een weinig hoopgevende toon aan: "Alles Feste ist erweicht, alles Sichere unsicher, alles Selbstverständliche fragwürdig geworden; politisch, literarisch, philosophisch, ethisch." (41) En niet enkel over Duitsland spreekt Bonhoeffer hier, maar over de europese cultuur als zodanig, en van een oplossing op individuele schaal wil hij niets weten: hij spreekt van de noodzaak van een omvattend "menschlicher asiatisch-europäisch-amerikanischer Prozess" van mondiale afmetingen (42). Het verwondert niet dat hij de oordeelsprediking van de profeten die als inzet was genomen, ziet uitlopen op het cultuurpessimisme van Oswald Spengler, de auteur die de 'Untergang des Abendlandes' beschreven had (43). Immers, zoals de profeten in een uit haar voegen geraakte tijd leefden, zo ook wij (44). De levenskracht van Europa schijnt gebroken, uit alle hoeken grijnst ons de decadentie, de onmoraal, het cynisme en het verderf tegemoet (45).

Maar Bonhoeffer laat het niet bij het beschrijven van stemmingen. Hij zoekt ook naar de oorzaken van de cultuurcrisis. Voor wat betreft de *politieke* crisis in Europa worden we door hem gewezen op het duitse nationalisme, dat uitgelopen is op de eerste wereldoorlog. In de voordracht 'Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart' - de eerste door Bonhoeffer gehouden - wordt de nationale hoogmoed van Duitsland aan de kaak gesteld als gold het Israël onder Jesaja (46). Dat hij weigert de parallellen verder door te trekken, komt niet op rekening van schaamte voor het eigen duits-zijn; hij ziet er van af om niet kwetsend te worden (47). Maar desondanks mogen we in het opgevoerde Assur en Babel gerust Berlijn terug lezen, in Versailles op de knieën gedwongen (48). Dit nationalisme, aldus Bonhoeffer, is een vergissing geweest, een dwaling en uiting van verval, en de slagen die het lot aan het volk uitdeelt zijn rechtvaardig en verdiend, want zij worden door God zelf uitgedeeld (49). Zo religieus te spreken, is niet misplaatst. Want heeft Duitsland zelf niet de oorlog heilig verklaard, God geconfisceerd als nationaal bezit, zichzelf als natie tot uitverkoren middelpunt van de wereld beschouwd (50)? Al staat in moreel opzicht hiermee de schuldvraag over wie uiteindelijk de verantwoordelijkheid voor het veroorzaken van de eerste wereldoorlog draagt nog open (51), al is nog niets gezegd over het al of niet gerechtvaardigd, c.q. verplicht zijn tot deelname aan deze oorlog (52) - minstens in religieus opzicht behoort Duitsland tot de medeverantwoordelijken voor de heersende politiek crisis.

Ook in de *economie* ontwaart Bonhoeffer de crisis en zoekt hij naar oorzaken. De uitlatingen hieromtrent zijn schaars, hetgeen wel onevenredig zal zijn geweest met de interesse van zijn toehoorders. Maar desondanks zijn ze duidelijk in hun strekking. Dat wij "im Zeitalter der furchtbarsten Konkurrenz des Wirtschaftslebens" ons bevinden, en dat dit feit ons deel doet hebben aan een zware schuld (53) - we kunnen slechts gissen naar de redenen, totdat we in de laatste voordracht opheldering verkrijgen. Nu gaat Bonhoeffer verder dan in SC. Want hier wordt niet enkel vastgesteld dat de kapitalistische economie, als een nare bijwerking, slachtoffers maakt, maar

dat zij vanuit haar *wezen* vereist dat de grotere de kleinere ruïneert (54). Bonhoeffer heeft in zijn pastoraat oog in oog met de gevolgen ervan gestaan. Weet hij daarom nu meer dan een jaar terug? Maar hij weet nu ook, en daar zal hij door zijn gemeenteleden ook op gewezen zijn - dat terugtrekken terwille van een paar schone handen niet helpt: het economisch systeem als zodanig is onontbeerlijk. Maar de liberale theorie, dat de economische dood van de één het economisch brood van de ander is, lijkt Bonhoeffer eveneens van twijfelachtig moreel gehalte. Zo bestaat er in de economie op geen enkele wijze meer een schoon geweten. Economisch handelen betekent kiezen tussen het ene en het andere kwaad (55).

Behalve in de politiek en de economie signaleert en analyseert Bonhoeffer de cultuurcrisis ook in de *ideologie*. Daar ligt wat hem betreft ook het zwaartepunt: op de terreinen waar de liberale theologie zich bij uitstek heeft bewogen, religie en moraal. Om met de laatste te beginnen: "Ernst machen mit einem Leben in der Sittlichkeit" (56) dat had het 19e eeuwse 'Bildungsbürgertum', en in het bijzonder de liberale theoloog willen doen. Met de religie vormde de zedelijkheid voor hen de kroon op de cultuur. En had Ritschl niet, door het christendom als de verwerkelijkingsmogelijkheid van het zedelijk ideaal ('het Rijk Gods') te interpreteren, beide onlosmakelijk aan elkaar verbonden (57)? Maar Bonhoeffer weet in zijn voordracht dit 'ernst maken met de zedelijkheid' niet meer te interpreteren als bereikbaar ideaal, maar slechts als boetedaad voor het duitse volk; geen heiliging meer van de cultuur, maar akt van bekering (58).

Bonhoeffer signaleert een crisis van de *moraal*. Waarin komt zij tot uiting? We hoorden hem al spreken van de decadentie, de on-moraal, het cynisme en het verderf. Waaraan moeten we denken? Het mondaine grote stads-leven kan blijkbaar niet op zijn sympathie rekenen, evenmin als op die van zijn vader. Maar achter woorden als "die Sünden der Grossstädte" (59) en: "der drückende Ungerechtigkeit des Stadtlebens" (60) hoeven we niet allereerst een preutse boetepredikker te denken. Bonhoeffer zou hier best zijn moreel oordeel over het open en blote naast elkaar van schrijnende armoede en grote rijkdom kunnen verwoorden, dat hij in de straten van Barcelona had waargenomen (61). Maar bij een combinatie als: "die dumpfe Schwüle der Grossstädte" denken we toch weer aan het eerste. Hoezeer hij in zijn voordracht de in die stad "arbeitende, sich plagende, sündigende Masse" (62) ook voor de genade wil bewaren, voor de moraal zijn ze verloren.

Dat laatste - een afwijzend oordeel - geldt ook de geestelijke revolutie die het revolutiejaar 1918 in zijn zog meesleurde. Het eerlijke - hoewel naïeve - idealisme van deze, mede door de jeugdbeweging op gang gebrachte, omwentelingen wordt door Bonhoeffer gewaardeerd, maar tegelijk signaleert hij dat er nog nooit zoveel en zulke grote obsceniteiten in de literatuur ter sprake zijn gebracht, zodat zijn eindoordeel wat ambivalent uitvalt: "Die Bewegung hat soviel Schmutz mit aufgewirbelt, dass wir kaum durch das trübe Wasser hindurchblicken können." (63) Kijkt Bonhoeffer hier niet wat te veel met de kleinburgerlijke blik van zijn toehoorders naar de cultuur? Hoe het ook zij, hij wil niet enkel als burger maar ook als ethicus zich uitlaten over de moraal. Hij neemt dan ook als wetenschapper wat afstand, wanneer hij de vraag stelt of er algemeen geldige principes mogelijk zijn die het handelen op christelijke wijze

kunnen regelen. Zijn antwoord luidt: 'neen'; maar niet deze ontkenning als zodanig, maar haar toelichting frappeert ons, temeer daar we de 'Bildungs'-traditie waar Bonhoeffer in is grootgebracht, gekenschetst hebben als een levensvorm waarin de harmonieuze ordening, de eenvoud van het leven, de 'Ganzheit' in de opbouw van de individualiteit en de cultuur zo'n belangrijke rol speelt (64). Want waarom moet Bonhoeffer nu melding maken van de verrassende en schrikwekkende ervaring, dat de wil van God zich niet eenduidig voor onze ogen onthult? "... darum, weil offenbar der Wille Gottes in sich selbst widerspruchsvoll zu sein scheint, weil zwei Ordnungen Gottes einander zu widerstreiten scheinen." (65) Bonhoeffer spreekt in dit verband van de eigenlijke, moeilijkste problemen van de ethiek, en wij willen hem dat niet bestrijden. Maar betekent dan de *ervaring* die aan deze tweespalt ten grondslag ligt, zodat Bonhoeffer zich genoodzaakt voelt te spreken van "inneren Widersprüchen zweier göttlichen Ordnungen" (66) niet een streep door het 'Bildungs'-ideaal? Hij formuleert dat laatste ook in Barcelona nog als bindend; in een preek die hij op 12.8.1928 houdt, lezen we nog de oproep: "Werdet einfach, klar, echt, ursprünglich, grade, rein, so wird euer Herz ein Spiegel des väterlichen Herzens Gottes werden", dit alles met de bedoeling "dass ihr Transparante Gottes sein sollt, rein, um das Bild Gottes in euch aufzufangen" (67). Maar de ethiek breekt deze spiegel in minstens twee stukken. Het Beeld Gods is uiteengevallen, hoe zal dan ooit nog dat van de mens zelf zijn eenheid kunnen vinden?

Tenslotte: de crisis in de *godsdienst*. Zij is eng verbonden met die in de politiek, de economie en de moraal. De christelijk gelovige is immers ook duits, bourgeois, en legt zich rekenschap af van zijn handelen (68). Maar het christelijk geloof doorleeft ook zijn eigen crisis: in de secularisatie. "Wir wissen alle, dass Christus faktisch aus unserem Leben eliminiert worden ist, man baut ihm wohl seinen Tempel, aber man wohnt in seinem eigenen Haus", constateert Bonhoeffer, en hij verwoordt hiermee voor de duitse burger wat Groethuysen voor de franse had gedaan (69). Het werkelijke leven gaat buiten de godsdienst om, alle pogingen van de liberale theologie om beide op elkaar te betrekken ten spijt. De religieuze inborst van de duitse burger weet Bonhoeffer niet meer te misleiden: "Die Religion spielt für die Psyche des 19. en 20. Jahrhunderts die Rolle des sogenannten guten Zimmers, in das man sich gern auf ein paar Stunden zurückzieht um dann aber wieder gleich in seine Arbeitsstube zu treten." (70) Godsdienst is tot "Verzierung und Verschönerung unseres Lebens" gereduceerd, waarvoor wij enkel nog "eine Provinz unseres geistigen Lebens einräumen". Van hoofdgerecht is zij tot toetje, "der Leckerbissen nach dem Brot", geworden (71). Voor de grandeur van de liberale theologie zal Bonhoeffer gevoelig blijven, zo zullen we in het vervolg nog kunnen vaststellen, voor de misère (zoals wij die in een vorige paragraaf getekend hebben (72)) zijn hem de ogen hier open gegaan. De verbinding tussen 'cultuur' en 'protestantisme' die de theologie in de 19e eeuw had willen leggen, heeft schipbreuk geleden.

De man die als exponent van deze poging kan gelden, maar die zich gaandeweg meer bewust werd van de onmogelijkheid ervan, was *Friedrich Naumann*. 'Christelijk-sociaal' - zo noemde hij de verin-

ding die hij tussen cultuur en godsdienst wilde leggen, totdat hij tenslotte moest erkennen: "Die Idee christlich-sozial ist bis ans Ende verfolgt worden und sie lauft ins Leere hinaus." (73) Reeds als gymnasiast was Bonhoeffer met diens 'Briefe über Religion' in aanraking gekomen, en de in dat boek aangesneden problematiek heeft hem sindsdien nooit meer losgelaten (74). Vooral in Barcelona - doordrongen als hij er raakt van de crisis waarin de liberale theologie is gaan verkeren - is hij met diens gedachtengoed bezig. Niet dat de oplossing die Naumann voorstond hem gefascineerd kan hebben: die geeft hij namelijk niet. Maar wel het feit dat deze "fast trostlos" helder en eerlijk het probleem onder woorden brengt (75). Naumann constateert namelijk dat met het uiteenvallen van het corpus christianum, waarin de godsdienst nog heel het cultuurleven omvatte, het ene cultuurgebied na het andere "sich seine eigene Art des Arbeitens" geschapen heeft, en daarmee de religie naar de innerlijkheid verbannen heeft (76). Het "Bevormundungsgewalt" van het oude geloof verdwijnt (77). Niettemin blijft Naumann vragen naar een mogelijkheid om bijv. politiek, wetenschap en geloof met elkaar op een zinvolle wijze te verbinden, of zoals in zijn geval, naar de mogelijkheid om gelijktijdig christen, darwinist en voorstander van de vlootuitbreiding te zijn (78). Hij weet niet anders het christelijk geloof te redden dan door het te laten verhuizen naar het innerlijke: "Das Wesentliche der Religion verlegt sich also für uns ins Psychologische. Fromm sein heisst: ein Seelenzustand gewinnen, wie er in Jesus in überwältigender Wucht vorhanden ist." (79) Aldus van de nood een deugd makend. Met een beroep op de twee rijken-leer van Luther bezegelt Naumann zo het einde van het 'Bildungs'-ideaal. Immers, in de individuele christen ontstaat op deze wijze "eine notwendige, unvermeidliche Doppelheit der Seelen" (80). Zo alleen kan Naumann nog christen zijn, zich handhaven in een economie die is ingericht op het principe van 'Begeert uws naasten huis!' en een politiek die zich niet verdraagt met de bergrede (81).

Door deze man heeft Bonhoeffer zich in Barcelona laten doordringen van de crisis waarin de burgerlijk-christelijke cultuur van zijn dagen zich bevindt. Het verbindings-streepje tussen 'burgerlijk' en 'christelijk' - ook in zijn eigen opvoeding nog gelegd - moet onder invloed van Naumann's 'Briefe über Religion' worden uitgewist. Bonhoeffer moet temidden van de "inneren Widersprüchen zweier göttlichen Ordnungen" waarmee hij zich geconfronteerd ziet, dubbel leren zien. Of gaat het hem duizelen? In elk geval weigert hij zich terug te trekken in de luwte. Want hoe wil hij tegen de aldus gesignaleerde en geanalyseerde crisis in de politiek, de economie, de moraal en de godsdienst, kortom: de cultuur staan?

"Wir sind Menschen des 20. Jahrhunderts und sollen uns, obs uns gefällt oder nicht, damit abfinden, noch mehr, wir sollen soviel Liebe zu dieser unserer Gegenwart, zu diesem und unserem Geschlecht haben, dass wir uns mit ihm solidarisch erklären, in der Not wie in der Hoffnung." (82) Woorden van een man die er net van doordrongen raakt dat zijn hele traditie hem uit handen geslagen wordt. Maar behoorde tot die traditie niet ook dat het kenmerkend voor een man geacht werd "dort, wo er nun einmal steht, ganz das zu sein, was er ist" (83)? Welnu, Bonhoeffer gaat hier in de lijn van deze traditie staan. Hij roept zijn gehoor op hetzelfde te worden als hij: "Gegenwartsmensch im tiefsten Sinne; sei es die politische, die wirtschaft-

liche Not, sei es der moralische und religiöse Verfall, sei es die Sorge um unsere heranwachsende Jugend - überall heisst es: hinein in die Not der Gegenwart" (84). In een preek die Bonhoeffer in Barcelona over Rom. 12, 11c houdt ('Dienet der Zeit', vertaalt hij) roept hij zo zijn gemeente op om tijdgenoten te zijn. "... es gilt wieder verstehen zu lernen, was Solidarität innerhalb der Menschheit ist", zegt hij vanaf de kansel (85). De woorden worden gesproken op 23.9. 1928, en juist dan zijn zijn ouders op bezoek in Barcelona, en zij zullen onder zijn gehoor hebben gezeten (86). Is het toevallig dat Bonhoeffer voor deze zondag deze tekst kiest? Het is alsof hij - voor het eerst op eigen benen en genoodzaakt van voren af aan te beginnen - zijn ouders deelgenoot wil maken van zijn eigen betrokkenheid bij het tijdsgewricht en hen tevens wil uitnodigen tot hetzelfde: "Stellt euch nicht heraus aus dem Geschehen der Moderne; wir alle tragen die Verantwortung für Schuld und Elend von uns allen" (87). Maar het kan evenmin toeval heten dat hij zijn preek beëindigt met een toepassing van de sage van de reus Antäus, wiens kracht week wanneer hij het contact met de aarde verloor. De metafoor waarin Bonhoeffer zijn verbondenheid met zijn burgerlijke traditie uitdrukt - 'grond onder de voeten' - vormt de spits van de vertelling. Immers: "Nur der, der mit beiden Füssen sich auf die Erde stellt (...) der hat die volle Kraft des Menschentums, der dient der Zeit, und damit der Ewigkeit." (88) *De crisisgevoelige predikant is tegelijk een traditiebewuste zoon.* Een merkwaardige ambivalentie kenmerkt de Bonhoeffer van Barcelona. Want de keuze van de tekst voor de preek van die zondag kan evenmin buiten Karl Barth zijn omgegaan, die dezelfde tekst in zijn 'Römerbrief' uitlegde als: "*Hinein* in die Krisis der Lage, des Augenblicks!" (89) En dat, terwijl het slot van de preek woordelijk vooruitloopt op datgene waarin Bonhoeffer de kern van Adolf von Harnack's theologische existentie gelegen zou zien: "der rechte Zeitgeist ist der Heilige Geist" (90).

3.3. Een liberale barthiaan

Het beeld dat we van de theoloog Bonhoeffer in Barcelona krijgen is op het eerste gezich onsamenhangend, zo niet tegenstrijdig. "Splitter aus Barths Theologie früher Theologie und Eindrücke vom späten Harnack stehen noch unverbunden nebeneinander", schrijft Bethge (91). Maar laat zich toch niet meer consistentie aanwijzen dan deze woorden suggereren? Wij menen dat Bonhoeffer in Barcelona tot een eigen vorm van crisistheologie komt die niet opgaat in de 'crisis van de theologie' en de 'theologie van de crisis', niet te herleiden is tot een late Harnack of een vroege Barth.

Bonhoeffer blijft er een onvervalst liberaal theoloog. Vooral zijn preken leggen daar rekenschap van af. Het mensbeeld dat daarin geschetst wordt, tekent de mens allereerst als cultuurdrager en -schepper, en de religie als kroon op de cultuur. Met een beroep op het woord van Augustinus klinkt het: "Unruhe - das ist das Kennzeichen, das den Menschen vom Tiere unterscheidet. Unruhe - das ist die Kraft, die Geschichte und Kultur schafft. Unruhe - das ist die Wurzel alles Geistes, der zur Sittlichkeit sich erhebt (...) Unruhe in der Richtung aufs Ewige." (92) De filosofie, de kunst, de zedelijkheid - allemaal uitingen waarin zich deze scheppingsdrang manifes-

teert, maar vooral: de religie. "Hier erreicht menschliche Geistigkeit, wie sie aus der Unruhe entspringt, ihre feinste Blüte" (93). Waarom heeft deze schepper-mens nu nog religie nodig? Bonhoeffer antwoordt: "Der Grund dafür liegt darin, dass es in der Welt nie etwas Ganzes gibt, dass jeder noch so grosse Erfolg Teilerfolg ist. Soll es also überhaupt irgendwo Ruhe und Stille geben, dann ist es nur dort möglich, wo das Ganze erreicht ist, das heisst aber in Gott." (94) Zo heeft ook Bonhoeffer nog deel aan de 'Ganzheitsschau' van het idealisme. De heelheid, eenvoud en zuiverheid die in de cultuur te vinden is, is niet meer maar ook niet minder dan een "Ahnung" van het goddelijk geheel (95).

Ook liberale theologie kent een zonde-leer; "... wir sind ja nicht mehr rein (...) Wir sind nicht Transparante Gottes, wir haben das Licht in uns verdunkelt, wir sind unrein geworden." (96) Om dit in te zien hoeft men geen dialectisch theoloog te zijn. Ook de cultuurschepper die Bonhoeffer ons tekent, ervaart de "Riss" die er loopt tussen ons en het oneindige, en hij speurt dat deze breuk de oorzaak is van onze zwakheid (97). Maar in plaats van een ontkenning van zijn wijze van mens-zijn, beluistert deze mens hier een bevestiging van zijn scheppingskracht. Juist aan de afwezigheid van zijn heelheid en aan de ervaring van de breuk ontspringt de wil en de kracht om haar na te streven, c.q. te helen. "... und all unser Schaffen geht im Grund auf gar nichts anderes aus als diesen Riss zu überwinden! (98). Het is alsof we Goethe horen in woorden als: "... wir können ja gar nichts anders wollen als den Frieden Gottes, wie die Blumen nichts anderes wollen können als die Sonne" (99).

Maar Bonhoeffer leeft anderhalve eeuw later. En beseft dat ook. De tot in zijn afscheidspreek toe gehoorde verzekering "dass Gott den Riss geschlossen hat" (100) stelt hem niet meer gerust. Want de in zijn eerste kerkdienst uitgesproken bede naar liberaal-theologische snit: "... stärke die religiösen und sittlichen Kräfte in unserem Volk" is te laat gekomen. Zij wordt uitgesproken op de dag dat de doden van de eerste wereldoorlog herdacht worden (101).

In de preek over 'Religion und Glück' (gehouden op 9.9.1928) moet Bonhoeffer erkennen dat de band tussen godsdienst en cultuur verbroken is. Niet vanuit een bewust theologisch offensief spreekt hij hier - hier is geen Barth-leerling aan het woord! - maar op grond van het signalement en de analyse die hij van de cultuurcrisis heeft gegeven. Zijn oordeel is gebaseerd op de waarneming "dass wir das Gute nicht erreichen können. Du meinst, das sei übertrieben - schau nur Jesus an und dann sieh dich selbst und du wirst erschaudern. Es ist so, *das Böse, Gemeine ist übermächtig*, und wir bleiben in seinem Bann, so lange wir leben (curs. fdl)." (102) Dat Bonhoeffer vervolgens er toe komt het kruis de plaats van een kroon in te laten nemen, moet ons er niet toe verleiden er Barth's 'gericht' in te gaan lezen. Geen oordeel over, maar onvermogen van de menselijke scheppingskracht wordt er mee uitgedrukt. "Nicht dem Glück der Welt entsagen ist das härteste, vor das uns Gott stellt, sondern dem Guten, ja selbst Gott entsagen müssen", lezen we, en daarmee blijft Bonhoeffer binnen de grenzen van het liberale mensbeeld denken (103). Want niet ondanks, maar dankzij de religie en de zedelijkheid hebben we deel aan deze onmacht (104). Er klinkt nog geen 'theologia crucis' op als we Bonhoeffer in één adem horen spreken over "eine

= 'kennis van'.

Welt des Entsagens und des Verzichtens, eine Welt des Leidens im tiefsten Sinne" (105). De godsdienst wordt weliswaar niet meer zoals in de liberale theologie van de 19e eeuw gebruikt ter overbrugging van de kloof tussen ideaal en werkelijkheid, maar dient nog steeds ter omschrijving ervan. 'Kruis' staat dan voor "Unruhe", "Entsagung": het duidt hoogstens op de crisis vàn, maar niet op de crisis óver de cultuur (106). We benadrukken dit laatste om aan te tonen dat *niet een anti-burgerlijke offensieve (de vroege Barth), maar eerder een laat-burgerlijke resignatieve houding (de late Harnack) aan Bonhoeffer's 'afscheid' van de liberale theologie ten grondslag heeft gelegen*. Dat Barth hem in Barcelona hier bij behulpzaam is geweest, willen we niet ontkennen. "Nicht Religion, sondern Offenbarung", zegt hij Barth na (107). Maar hij vult deze woorden op geheel eigen wijze in. Voor Barth gold immers de religie - hoogtepunt van cultuur - tegelijk als toppunt van zonde (107)? Hij denkt hiermee vanuit de reformatorische rechtvaardigingsleer religie en openbaring als wet en evangelie uit elkaar, en laat hun onderlinge dialectiek welhaast op een elkaar uitsluitend dualisme uitlopen. 'Religie' verkrijgt zo voor de Barth van na 1921 een radicaal negatieve lading (109). Bonhoeffer denkt in Barcelona echter nauwelijks theologisch vanuit de crisis van de cultuur. Net zo min als Barth, geeft Bonhoeffer hoog op van religie en zedelijkheid, maar niet omdat zij - met Paulus en Luther - onder het oordeel Gods vallen, maar omdat zij in de geschiedenis het oordeel aan zichzelf voltrekken. "Der Karfreitag ist (...) wirklich Ende, Ende der schuldigen Menschheit und letztes Gericht, *das sie ~~selbst~~ sich selbst gesprochen hat*", lezen we in de preek van Pasen 1928 (curs. fdl) (110). God is aan het kruis dan ook niet toornend áánwezig, maar eerder àfwezig: de godloze, godverlaten wereld aan haar vertwijfeling overlatend (111). "Gott ist tot, die Welt ist gottlos, gottverlassen und die Bestürzung und Verwirrung des Menschen ist Ausdruck für die erschrocken-entsetzte Frage: Was wird nun? Die Welt scheint zusammenzusinken, zu Sinnlosigkeit vergehen zu müssen, wenn Gott tot ist" - zo omschrijft Bonhoeffer de boodschap van Goede Vrijdag (112). Niet over cultuur als zodanig, maar over "*unsere* gesamte Kultur (curs. fdl)", wordt dan aan het kruis het oordeel uitgesproken, en gelukkig maar (Bonhoeffer houdt een Paaspreek) was dit niet Gods laatste woord: immers, "wäre es mit dem Kreuze zu Ende gewesen, so wäre es aus mit der Wissenschaft und mit der Kunst" (113).

Hoeveel reminiscenties aan Barth Ernst Feil in zijn studie over Bonhoeffer ook op het spoor komt (114), de relatief positieve waardering die Bonhoeffer in Barcelona voor de religie heeft, laat zich niet in de 2e druk van de 'Römerbrief' (1921) teruglezen. Dat verbaast ons nu niet meer. En nu we zien hoe Bonhoeffer in Barcelona een eigen vorm van crisis-theologie ontwikkelt en daarin, niet zonder beïnvloeding door, maar toch onafhankelijk van Barth te werk gaat, behoeven we ook niet meer zoals Feil doet, Bonhoeffer's religie-begrip te herleiden tot de Barth van vóór 1920, die een aanmerkelijk minder categorisch oordeel over de religie velde (115). "Die Religion hebt sich gleichsam gegen den, der sie missbraucht", horen we van Bonhoeffer met betrekking tot Duitsland's vóór-oorlogs nationalisme (116). Tegen *zo'n* vorm van religie zegt God 'neen'. Maar Hij kan ook 'ja' tegen haar zeggen (117). Daarin toont Bonhoeffer zich

vgl. 105

onmiskenbaar leerling van Harnack, want staande in de liberaal-theologische traditie. Zoals in SC de zonde wel de inhoud maar niet de vormen van menselijke socialiteit corrumpeerde, zodat de structuren van Bonhoeffer's 'Bildungs'-antropologie intact bleven, zo worden in Barcelona enkel "die *Motive* unserer Sittlichkeit und unserer Religion (curs. fdl)" ontmaskerd, maar hun plaats en functie in Bonhoeffer's cultuurbeeld onverlet gelaten (118).

Er klinkt veel 'Barth' bij de Bonhoeffer van Barcelona. Hoe kan het ook anders voor een deelgenoot aan een 'jonge generatie' die voor het eerst op eigen benen moet leren staan. Maar àls het een 'barthiaan' is die hier spreekt, dan een liberale, die enkel nog vragen durft te stellen en van problemen rept, waar zijn soortgenoten al uitroeptekens plaatsen en van oplossingen spreken. "Was hat das Kreuz *uns heute* zu sagen? Vermag es die Ideale des Humanismus zu ersetzen? Das Kreuz und das 20. Jahrhundert ist das Problem." (119) Dat zou het ook blijven.

3.4. Een burgerlijk nietzscheaan

Niet alleen de barthiaans ogende, maar toch zo liberale dogmatiek; ook de ethiek van Bonhoeffer in Barcelona plaatst ons voor de ambivalentie van een burger in *crisis*, die tegelijkertijd een *burger* in crisis wil blijven. 'Een burgerlijk nietzscheaan' zouden we hem in dit opzicht willen noemen, en wel om de volgende redenen. Niet zelf halen we de naam van Friedrich Nietzsche tevoorschijn om daarmee de wijze waarop Bonhoeffer de crisis van de moraal beschrijft en waarop hij haar ervaart, toe te lichten. Bonhoeffer doet het, in zijn voordracht over 'Grundfragen der christlichen Ethik' (120). Dat hij daarbij de filosoof "ohne es zu wissen" tegen zichzelf laat spreken door zijn woorden de christen in de mond te leggen doet niets af aan de rol die hij in het denken van de jonge Bonhoeffer speelt (121). Meer dan Marx verwoordt Nietzsche de ambivalentie waarin hij zich in Barcelona gesteld weet. Kierkegaard en Nietzsche samen, zij kunnen beiden immers - met Helmuth Plessner - beschouwd worden als "die Exponenten bürgerlicher Kultur in der Epoche ihres Verfalls, *unbürgerlich* in ihrem Ungenügen an einer verlogenen Scheinverbindlichkeit, aber *bürgerlich* in ihrem Vertrauen auf die persönliche Macht und Wichtigkeit des einzelnen (curs. fdl)." (122)? Beide elementen - de wil tot ontmaskering van illusies èn de radicalisering van de individualiteit - herkennen we in Bonhoeffer's omgang met de moraal in Barcelona terug.

We merken - dit ten aanzien van het eerste - op hoe scherp door Bonhoeffer de crisis van de moraal als exponent van een "innerlich unwahr gewordenes Kulturganze" wordt ervaren en beschreven (123). Vervolgens wijzen we op het analytisch inzicht dat ook de christelijke ethiek naar Bonhoeffer's mening volop in "die Relativität des Geschichtlichen" betrokken is, zodat er geen archimedisch punt meer te vinden is waar een absolute moraal aan te verbinden zou zijn (124). Niet enkel de scherpte van het oordeel, ook de inhoud ervan doet zo aan Nietzsche denken (125). Tenslotte merken we de diepe eenzaamheid op waarin het individu volgens Bonhoeffer zijn morele beslissingen moet nemen, niet geruggesteund door welke traditie dan ook (126). De stabiele tijden, waarin men vandaag kon rekenen op wat

gisteren was overeengekomen - achtergrond van de ethiek van Kant (127) - liggen achter hem. Het algemene principe is ingeruild voor het beslissende ogenblik (128). Wie kan de druk waaronder een mens zo moet handelen nog uithouden? Het individu gaat te gronde aan zijn vrijheid. Bonhoeffer geeft Nietzsche gelijk, met één voorbehoud: dat de nieuwe mens die de genoemde morele vrijheid wèl aan kan niet 'Übermensch', maar 'christen' genoemd moet worden (129).

Daarmee belanden we bij het tweede dat ons aan Nietzsche herinnert. Onburgerlijk spreekt Bonhoeffer weliswaar wanneer hij de christen oproept zijn handelen niet te richten naar de "hergebrachte Moral - auch wenn sie für christlich ausgegeben wird -, die öffentliche Meinung" (130). Zowel de burgerlijke traditie als de op haar gebaseerde maatschappelijke consensus moeten het hier ontgelden! Maar blijft de enkeling als ethisch subject niet tegelijk en meer dan ooit in het middelpunt staan? Hoezeer de nieuwe mens - d.i. voor Bonhoeffer de christen en voor Nietzsche de 'Übermensch' - ook lijdt onder zijn eenzaamheid; zij vormt de ruimte waarin de vrije geest zich zijn eigen wetten stelt, zich nieuwe decalogen schept (131). Het burgerlijk individu in zijn krachtigste verschijning - de elite die de vrijheid aan kan - maakt hiermee van de nood van de moraal een deugd; van het verval van de traditie een mogelijkheid tot heroïsche zelfbevestiging. "Das Handeln nach Prinzipien ist unproduktiv, das Gesetz abbildend, kopistisch. Das Handeln aus der Freiheit is schöpferisch." (132) Verraadt de christen die Bonhoeffer tot deze vrijheid oproept, niet nog te veel van de scheppingsdrang en wil tot souvereiniteit van de oude burger - die de traditie geschapen heeft waar hij zich nu van af wil wenden? Het nietzscheaans afscheid van de burgerlijke traditie betekent zo tegelijk een bevestiging ervan. Meer dan ooit komt het nu immers op het individu aan zijn vrijheid en autonomie te bewijzen; en die hebben we juist kenmerkend genoemd voor de filosofie van de burger (133).

Maar meer dan in één opzicht zouden we Bonhoeffer's nietzscheanisme 'burgerlijk' willen noemen. Niet alleen de grondslagen van zijn moraal, ook inhoud doet ons dit zeggen. Dat Bonhoeffer zich in Barcelona door Nietzsche liet inspireren, is begrijpelijk. Bij wie kan iemand die voor het eerst op eigen benen staat, en dan indringend tot de overtuiging komt dat hij "nicht sosehr das Gegebene verantwortlich zu tragen und auszuhalten, als frei eine eigne Form des Lebens aus radikaler Kritik heraus zu schaffen" moet (Bonhoeffer's omschrijving voor wat de jonge generatie te doen stond (134)) beter terecht dan bij een filosoof, bij wie het individu zonder rugdekking van God of wereld zijn eigen decalogen moet scheppen (135)? Maar we hebben al meerdere malen dezelfde ambivalentie geregistreerd, die Bonhoeffer met voorbehoud doet zeggen dat hij zich als lid van de jonge generatie "*einigermassen* alleingelassen und auf sich selbst gestellt (curs. fdl)" voelt (136). We komen haar hier opnieuw tegen, als we vragen naar de concrete ethiek die Bonhoeffer de christen temidden van de crises van zijn tijd wil laten bedrijven. Alle eenzaamheidsheroïek en vrijheidspathos ten spijt, de christen bevindt zich in traditioneel gezelschap en zal als nieuwe mens enkel kunnen kiezen uit oude mogelijkheden. "Erstaunlich, wie bürgerlich die Zeitanalyse in den Vorträgen ausfällt", merkt Bethge op (137) - en hij zal daarbij vooral het oog hebben gehad op Bonhoeffer's uitla-

tingen over het oorlogsvraagstuk, waarvan hij in een eerdere uitgave wijselijk sommige passages had weggelaten (138). Al laat Bonhoeffer de vraag wie mijn naaste is in een oorlogssituatie - mijn volk óf mijn vijand - op het ogenblik zelf aankomen, de erop volgende zin verraadt meer binding aan het verleden dan de aan een christen toegedachte vrijheid toelaat: "Gott hat mich meiner Mutter, meinem Volke gegeben; was ich habe, danke ich diesem Volk; was ich bin bin ich durch mein Volk" (139). Bonhoeffer zou hier geen andere keuze gemaakt hebben dan zijn oudere broers, die dienst hadden genomen in het duitse leger (140).

Ook als we vragen wat Bonhoeffer over de moraal in de economie denkt, horen we weinig revolutionairs. Hoe conflictueus het kapitalisme het christelijk geweten ook oplaadt, zelfs daar waar een christen een ander zakelijk te gronde richt, zal hij nog "Wege finden, nach Kräften zu helfen wo noch geholfen werden kann" (141). Waaruit deze bestaan krijgen we niet te horen en hoe kan het ook anders. Maar meer dan over de grenzen van de moraal weet Bonhoeffer over haar midden te zeggen. Het gemeentelid in Barcelona krijgt vanaf de preekstoel te horen dat er een onuitputtelijke zegen ligt in de beroepsarbeid, en Bonhoeffer zal daarbij eerst de handeldrijvende nering van de duitse emigrant op het oog gehad hebben, minstens haar niet hebben uitgesloten (142). En tenslotte: in de privé-moraal die Bonhoeffer in zijn preken verwoordt - we hebben al op de preutse boeteprediker uit de voordrachten gewezen - zou Nietzsche eerder een door hem verfoeide 'Bildungsphilister' herkennen, dan de door hem zo bewonderde 'freier Geist'. "Gehe hin nach Hause", krijgt het gehoor onder de kansel te horen, "hab deinen Bruder und Schwester, deine Frau, deine Kinder, deine Eltern und deine Freunde lieb; vertrag dich mit deinem Nachbarn; hilf dem, der Hilfe braucht; gib dem, der nichts hat, von dem, was du hast; sei friedlich und barmherzig, sei rein in Gedanken und Worten." (143) "Du lebst der Welt", laat Bonhoeffer op deze deugdenkatalogus volgen, maar - zo kunnen we vragen - in *welke* wereld? In elk geval niet in die, welke Nietzsche de 'Umwertung aller Werte' deed proclameren.

Bonhoeffer is in Barcelona een nietzscheaan geweest, ongetwijfeld. Maar hoe burgerlijk.

4.1. Duizeling

Het Duitsland waarin Bonhoeffer na zijn verblijf in Barcelona in februari 1929 terugkeerde, was een ander dan dat waarin hij zijn proefschrift geschreven had. De relatieve politieke en economische stabiliteit was ingewisseld voor de 'The Great Depression' en de schaduw van Hitler hing over het parlement van Weimar. De buitenlandse kredieten waarop de duitse industrie had geteerd, werden ingetrokken. Een paar weken voor het beursdebâcle in New York overleed Stresemann - en met hem zijn 'Erfüllungspolitik'. Het jaar 1929 staat voor een toename van de werkloosheid èn voor de benoeming van Joseph Goebbels tot rijkspropagandaleider van de NSDAP. Het overlijden von Harnack en Delbrück, juist in deze jaren, leek symbolische waarde te bezitten: zij, die de republiek van Weimar hun solidariteit hadden betuigd, moesten het afleggen tegen dat 'Bildungsbürgertum', dat voortaan de 'Volksgemeinschaft' boven de democratie zou stellen en liever Ernst Jünger dan Thomas Mann las (1).

De woelingen der tijden lijken aan Dietrich Bonhoeffer desondanks voorbij te gaan. We zien een veelbelovend academicus voor ons, hard werkend aan zijn carrière. In het jaar volgend op zijn verblijf in Barcelona schrijft hij als assistent bij Seeberg's opvolger, Wilhelm Lütgert, het toegangsbewijs tot het duitse professoraat: zijn 'Habilitationsschrift', 'Akt und Sein'; vervolgens verbreedt en verdiept hij zijn vorming met een jaar studie aan het Union Theological Seminary in New York, waarna we hem vanaf het wintersemester 1931/32 als 'Privatdozent' aan de theologische faculteit van de universiteit van Berlijn aantreffen. Dat Helmut Rössler hem toedicht naar heel zijn wezen "'unpolitisch' veranlagt" te zijn, en Bonhoeffer zelf in dit verband het woordt 'Desinteressement' heeft gebruikt (2), lijkt geheel in het verlengde te liggen van Bonhoeffer's 'Bildungs'-traditie; de zoon trad hier in de voetsporen van zijn vader (3). Eind 1932 schaamt de eerste zich voor zijn onverschilligheid van 1929. "... er erscheint mir heute eigentlich frivol ...", schrijft hij in het eerstgenoemde jaar aan Rössler. In het laatstgenoemde (1929) zou hem, zoals Bethge bevestigt, maar eigenlijk één ding interesseren: de academische theologie (4).

Maar laten we voorzichtig zijn. Want er is meer. Zo horen we Bonhoeffer, als hij op het punt staat zijn 'Habilitationsschrift' te voltooien, zijn twijfels uiten over een toekomst aan de universiteit. Hoezeer hij ook een "gründliche wissenschaftliche Vorbildung" van belang blijft achten, hij vraagt zich af hoe lang hij het bij de wetenschap uit zal houden (5). Had hij in 1928 al niet de smaak te pakken gekregen van een synthese van arbeid en leven, zoals hij die in Barcelona had ervaren (6)? Dat we Bonhoeffer op 11.9.1934 aan dezelfde Helmut Rössler zien schrijven: "An die Universität glaube ich nicht mehr", is niet aan de plotselinge nazificering ervan te wijten, maar reikt verder terug; "... habe ja eigentlich nie daran geglaubt", voegt hij er dan ook aan toe (7). Niet enkel de heimelijke onzekerheid over zijn eigen capaciteiten en interesses speelde in dit alles een rol, maar - en daar zouden wij de nadruk op willen leggen - een twijfel die heel het tijdsbestek waarin we deze uitlatingen moeten

plaatsen doortrekt, en die op haar beurt de onzekerheid van Bonhoeffer gevoed heeft (8). Want het is geen studeerkamerpathos, maar de preciese uitdrukking van het culturele klimaat als we Bonhoeffer, en wel in de 'Antrittsvorlesung' waarmee hij zijn academische loopbaan zou aanvangen, horen zeggen: "Man sieht heute alte Ideologien zusammenbrechen und muss fürchten, dass der Mensch mit ihnen begraben wird, man sieht eine neue geistige Wirklichkeit aufsteigen, in der der Mensch von Gewalten und Dämonen überfallen wird und will sich doch nicht preisgeben; man sieht sich gefangen und will doch frei sein, *man fühlt sich den Boden unter den Füssen weggezogen und will doch nicht fallen* (curs. fdl)." (9) De zoon kon, al zou hij het ook willen, niet meer eenvoudig in het spoor van de vader treden.

Ook in Barcelona zag Bonhoeffer zich de grond onder zijn voeten weggetrokken. Maar terwijl hij daar antwoordde met een heroïsch zoeken naar een nieuwe plek om te staan (die, zo hebben we gezien, nog veel op de oude leek), overvalt hem in Berlijn de duizeling van het vallen. Bonhoeffer is tijdgenoot geworden, deelgenoot van het zich verscherpend crisisbewustzijn van zijn tijd, waarnemer van een uit haar voegen geraakte wereld. "Da stehen die Scharen der Arbeitslosen vor unseren Augen, die Millionen Kinder in aller Welt in Hunger und Jammer, die Hungerden in China, die Unterdrückten in Indien und in unseren unseligen Ländern, und aus aller Augen spricht die verzweifelte Ratlosigkeit." - aldus Bonhoeffer in een adventspreek in Havana, 21.12.1930 (10). Hij werpt een blik op de achterkant van Europa, en schrikt van het gelaat dat hem er aan kijkt. Maar niet enkel het Europa in zijn koloniën veroorzaakt radeloosheid. Eind 1931 maakt Bonhoeffer melding van 7 miljoen werklozen in Duitsland, hetgeen honger betekent voor minstens het dubbele aantal mensen (11). Reeds het jaar daarvoor had hij zijn amerikaanse toehoorders erop gewezen, dat zijn volk een lijdend volk was geworden. Immers: "in spite of some changes in their external aspect, social conditions are almost as unhappy as 10 or 12 years ago"; en we hebben gezien wat dat betekende (12). In een brief aan Erwin Sutz moet hij deze analogie een jaar erop weer laten schieten, door enkel nog te kunnen spreken van "der beispiellosen Lage unseres öffentliches Lebens in Deutschland" (13). En niet alleen de ervaring, ook de analyse van deze situatie houdt Bonhoeffer bezig. "Die Berufsstände des Handwerks führen einen verzweifelten Kampf um ihr Existenzrecht, die Aufspaltung der Gesellschaft in Klassen hat diese zu immer schärferer Frontstellung gegeneinander getrieben. Das Bürgertum ist aufs gefährlichste bedroht und kämpft um die Erhaltung des bürgerlichen Geistes und seines Rechtes. Das Proletariat glaubt nur auf den Trümmern des Bürgertums sein eigenes Recht gestalten zu können", zo horen we in 1932 (14). Ook zonder Marx weet Bonhoeffer wat klassenstrijd is. Maar bovendien lijkt hij hier de lont, die de oude middenstand in het politieke kruitvat gooit door bij uitstek vatbaar te zijn voor de nationaal-socialistische propaganda, te zien branden (15). Hoe globaal zo'n analyse ook is, Bonhoeffer geeft blijk van de vaardigheid niet enkel meer ideëel, maar nu ook materiëel over de maatschappij te kunnen denken. En sprak hij in Barcelona nog van de beroepsarbeid als zegen? In Berlijn wordt zij tot vloek verklaard, doordat een ieder die nog werk heeft zijn brood op kosten van anderen verdient. En bovendien: hebben de dingen niet meer macht over ons dan wij over hen (16)?

De politiek-economische crisis staat niet alleen, maar hangt samen met een ideologische radeloosheid. Ook - en vooral - zij wordt door Bonhoeffer opgemerkt en beschreven. Hij noemt zijn tijdvak er één van wereldbeschouwingen, zonder een dragend midden te kunnen aanwijzen. "Selten ist eine Zeit in der Geschichte weltanschaulich so erfüllt, bewegt und zerrissen gewesen", preekt hij op 29.11.1931 (17), daarmee de droom voor elke intellectueel tegelijk tot nachtmerrie verklarend (18). Een half jaar later moet hij dan ook in een preek het bankroet constateren van alle grondvormen van het burgerlijk samenleven: economie, politiek, huwelijk en opvoeding - niets uitgezonderd: "Die programmatischen Behauptungen sämtlicher Ideale sind im tiefsten Grund erschüttert." (19) Daarbij moet Bonhoeffer dan ook de eertijds als machtigste cultuurfactoren beschouwde instituties van universiteit en kerk rekenen, daar waarin een 'gebildet' theoloog tot nog toe vanzelfsprekend zijn emplooi kon vinden (20). Bonhoeffer's twijfel over zijn toekomst is zo die van een gehele klasse. Ook het optimisme van het 'kerkprogram' van SC kan hem niet wegnemen. Want is ook het christendom zelf niet hopeloos in nood? "Es ist ungeheuer verarmt, ganz gleich, ob die Kirchen überfüllt sind wie in Amerika oder ob sie leer sind wie in Deutschland." (21) De traditie breekt in stukken, en dus ook en juist de christelijke traditie (22).

Crisisbewustzijn dus: de Bonhoeffer van Barcelona ziet zich bevestigd in Berlijn. Maar de toon is, evenals de werkelijkheid zelf, bedreigder en radelozer geworden. Duitsland is niet meer ziek, maar doodziek (23). "Von Dämonien beherrscht, in Krisen verwickelt, von Schuld überhauft - dies Leben ist ein gestorbenes Leben", klinkt het zelfs (24). Van een nieuw begin geen spoor. Dood, angst, schuld, vertwijfeling, demonie - dat zijn de trefwoorden voor de Bonhoeffer van het begin van de jaren dertig, waarmee hij de situatie waarin zijn cultuur verkeert beschrijft (25). De burgerlijke utopie laat zich nog slechts vragenderwijs formuleren: "Die idealste Form des Staates? Den reibungslosesten Austausch der Güter zwischen den Völkern, die krisenlose Geldwirtschaft, die aller Willkür entnommen wäre? Die bestmögliche Erziehungsmethode (...), die beste Philosphie, die erlesenste Kunst und sicherlich auch die beste aller Formen von Religiosität?" - ook de rationalisten en specialisten die Bonhoeffer deze vragen voorlegt opdat zij orde in de chaos scheppen, weten er geen weg mee (26). En zelfs al zou de in fragmenten uiteengevallen cultuur weer tot eenheid gebracht kunnen worden, dan nog zou de vraag naar de richting waarin zij zich beweegt niet verstommen (27). "Ist's wirklich so, dass wir ins Endlose taumeln, ins Unaufhörliche"?, vraagt Bonhoeffer met Gottfried Benn (28). Leegte, donkerte, afgrond - een "ohne Gott und ohne Hoffnung, ohne Ziel und ohne Mass dahinstürmen ins Chaos". Zo klinkt de taal die Bonhoeffer, vooral in de preken uit deze tijd, laat klinken. "Die Stützen des Lebens sind brüchig geworden; wo die Hand Halt zu finden glaubte, fasste sie ins leere Nichts", citeren we nog uit een preek van 4.10.1931. "Gott, wo bist du? Gott, wer bist du? Gott, wer bin ich? Mein Leben zerfällt, stürzt ins Bodenlose. Gott mit mir wird Angst, wo bleibt deine Güte?" (29). Hier spreekt iemand die de grond onder de voeten is kwijtgeraakt. En wanneer we de toon die ons in dit soort preken tegemoet klinkt nu af zouden willen doen als gekunstelde preekpathos, dan nog

blijven we zitten met de opmerking van Bethge over de Bonhoeffer van deze periode, dat wij hem enkel als prediker in zijn geheel en zonder reserves voor ons hebben (30). Het duizelt hem, en er lijkt geen 'ik' meer over, zelfs geen God.

4.2. De ontdekking van de ander

De bedreiging die Bonhoeffer hier onder woorden brengt, is niet meer enkel die van zijn klasse, maar die van zijn cultuur. Niet meer de redding van het 'persoonlijk' is nu zijn thema, maar die van de humaniteit als zodanig. Wat is er met hem gebeurd in deze jaren? Zijn teksten tonen ons de ontdekking van de ander. De vereenzaamde denker uit SC wordt opengebroken en overrompeld door de concrete mens die hem op zijn weg treedt. En hij ontwijkt niemand.

De 'eenzame' Dietrich Bonhoeffer sluit vanaf begin 1929 vriendschap met de jood Franz Hildebrandt, de kleinburgermanszoon Erwin Sutz, de franse pacifist Jean Laserre, de zwarte amerikaan Frank Fischer (31). De ander treedt als 'Faktum' zijn leven en denken binnen en hij in dat van hem, en of het nu de zwarte in New York, de proletariër in Berlijn, of 'Christus' is; deze mens laat zich door geen denksysteem meer uitzuiveren, door geen 'ik' meer assimileren.

Bonhoeffer blijft in New York de indruk maken van een typisch-duitse 'Bildungs'-aristocraat (32). Maar hoezeer hij ook zichzelf bleef, hij veranderde. Hij merkt op hoe gunstig amerikaanse studenten afsteken bij duitse, door veel meer weet te hebben van dingen uit het dagelijks leven; die hen zozeer tot engagement uitnodigen, dat zij hun theologie geheel met 'social gospel' willen vullen. Hoe oppervlakkig, naïef, optimistisch etc. de amerikanen hem als duits academicus ook voorkomen (33), van hen wil hij leren wat solidariteit met de slachtoffers van de politiek-economische crisis betekent. "Den Eindruck, den ich von den heutigen Vertretern des social gospel empfangen habe, wird für mich auf lange Zeit hinaus bestimmend sein", schrijft hij in het persoonlijk woord waarmee hij zijn verslag over de tijd in New York afsluit (34). Hij heeft woord gehouden. Want hoe weinig hij in de V.S. ook verwachtte iets van theologie op te kunnen steken (35), van het pragmatisme dat het denken er doortrok, wil hij leren dat denken en leven nauw op elkaar betrokken dienen te zijn, zodat het gevaar "unbeteiligt" over God te kunnen spreken, wijkt (36). Ulrich Duchrow schrijft terecht, dat de beslissende doorbraak in Bonhoeffer's theologiseren ten aanzien van het opnemen van de grote sociale vraagstukken als probleem voor de theologie, in dit Amerika-jaar heeft plaatsgevonden (37). Bonhoeffer ontdekt in de V.S. een andere wereld, een andere theologie, een andere mens; de duitse aristocraat sluit vriendschap met het zwarte *proletariaat*. Frank Fischer introduceert hem in Harlem, waar hij vervolgens vele zondagen en avonden zal doorbrengen (38). Hij werkt er regelmatig en met veel voldoening in een zondagsschool, houdt bijbelstudies met zwarte vrouwen, en komt bij velen van hen ook over de vloer (39). "Dieser persönliche Umgang mit den Negern war für mich eines der entscheidensten und erfreulichsten Ereignisse in meinem amerikanischen Aufenthalt", schrijft hij in zijn verslag (40), terwijl hij er nog aan toevoegt dat het bij hen ervaren rassenvraagstuk tegelijk een klassenvraagstuk is (41), en dat hij geprobeerd heeft "von diesem verbor-

genen Winkel aus auch das weisse Amerika zu beobachten" (42). Blijkbaar betekent de ontdekking vàn tegelijk een identificatie mèt de ander, een perspectiefwisseling, een blikwijziging. Een vorm van waarneming, die niet meer plaatsvindt vanuit een vastliggende identiteit met een 'ik' als centrum, maar - zoals we de "remarkable kind of identity" waarmee Lehmann Bonhoeffer's houding temidden van het zwarte Harlem beschrijft, willen duiden (43) - als uitwaaiering, ont-wikkeling van het in zichzelf teruggebogen subject: 'ont-burgerlijking' (44).

"Jetzt, und nicht eigentlich 1933, beginnt der zweite grosse Abschnitt seines Lebenslaufes", schrijft Bethge wanneer hij in zijn biografie aan de Bonhoeffer van na zijn terugkeer uit de V.S. toe is (45). In het New York van Frank Fischer, en niet eerst in het Bonn van Karl Barth of het Berlijn van Hitler, voltrekt zich de overgang van bedreigd 'Bildungsbürger' naar solidair tijdgenoot, die we in Bonhoeffer's teksten terug zullen lezen.

De kennismaking met het proletariaat wordt voortgezet. Maar nu met het blanke van Berlijn, in plaats van het zwarte van Harlem. Bonhoeffer ontdekt de ander in zijn catechese aan en pastoraat onder de arbeidersjeugd van Wedding; de weekend-barak in Biesenthal die hij inricht; het jeugd-honk voor werkloze jongeren dat hij in Charlottenburg sticht; en hij zou de kennismaking nog intensiever hebben doorgezet, wanneer hij, zoals hij gewild had, predikant had kunnen worden in Berlijn-Oost in plaats van in Londen, en wanneer Hitler van de jood niet een nog gruwelijker slachtoffer van zijn politiek had gemaakt, dan de economie van Weimar het van de werkloze arbeider al had gedaan (46). "Ich möchte einmal ungeborgen sein. Wir können die anderen nicht verstehen", heeft Dietrich Bonhoeffer zich als student eens tegen zijn jongste zuster Suzanne laten ontvallen (47). Dat hij later in Tegel nog steeds zal moeten erkennen dat hij de wereld van het proletariaat niet kent (48). kan men dan ook moeilijk op rekening brengen van Bonhoeffer's onwil. Er was hem veel aangelegen de kloof tussen de klassen op te heffen. De catechese-groep van de Sions-gemeente in Wedding was weliswaar niet zijn eigen keus, werd hem door het kerkelijk consistorium toegewezen. Maar wel op eigen initiatief was zijn verhuizing vanuit zijn ouderlijk huis naar een kamer in de wijk van zijn catechisanten, rond de jaarwisseling van 1932 (al was het maar voor 2 maanden), en zijn beslissing het leeuwedeel van zijn tijd voortaan aan deze jongeren te besteden. "Das ist wirkliche Arbeit", schrijft hij op eerste kerstdag 1931 aan Erwin Sutz, en hij bedoelt daarmee niet zijn inmiddels aanvaarde docentschap aan de universiteit, maar het bezoeken van de gezinnen van de 50 jongeren die hij onder zijn hoede heeft: het binnentreden in huiselijke verhoudingen die hij onbeschrijfelijk moet noemen, armoedig, wanordelijk en de moraal ontkennend (49). Bij het woord 'gezin' had hij tot nu toe aan iets anders gedacht!

Ook zijn vader had weliswaar in Breslau het proletariaat leren kennen, maar raakte het niet meer zijn werk dan zijn wezen (50)? "... es ist ungebildet, bestimmte Stände verächtlich zu machen", heet het in de opsomming van wat Bonhoeffer onder 'Bildung' wil verstaan (51), en men kon in zijn gezin wat dit betreft bogen op een eerbiedige traditie (52); maar staat achting ook niet onverschilligheid toe? Laten we echter niet teveel Bonhoeffer's solidarisering

uitspelen tegen de burgerlijkheid. Ondersteunde Julie Bonhoeffer, geb. Tafel niet van harte zijn initiatieven (53)? Bestonden er niet allang goede betrekkingen tussen de sociale pionier Friedrich Siegmund Schultze en de familie Bonhoeffer, tussen diens sociale werkgemeenschap en de neurologische kliniek van Karl Bonhoeffer? De sociaal-pedagoog, tevens voorman van de oecumenische vredesbeweging, had lang voordat Dietrich Bonhoeffer dit deed al over de grenzen van zijn klasse heengekeken (54).

Het engagement met de arbeidersjeugd grijpt diep in op Bonhoeffer's denken. Voor het begin van de winter van 1931 horen we hem een vraag stellen, waarop het antwoord uit had kunnen lopen op een regelrechte zelfontkenning: "Wozu hat man denn seine ganze Theologie?", vraagt hij vertwijfeld in een brief van 8.10.1931 aan Sutz (55). En het is niet meer het gebrek aan levensbeschouwelijke interesse bij zijn catechisanten, waar zijn woorden op stuk breken - "natürlich waren die Jungens noch immer wieder mal dumm (curs. fdl)", horen we (56), en Bonhoeffer lijkt niets anders te verwachten - , maar de pijnlijke ervaringen die hij in de 50 door hem bezochte gezinnen opdoet. Na het onbeschrijflijke dat hij er ontmoet beschreven te hebben, moet hij erkennen: "Vielleicht ist es auch wirklich das Ende unserer Christlichkeit, dass wir hier versagen." (57) De woorden voor de katheder heeft hij bij Harnack leren spreken, die voor de kansel bij Barth, maar hier overvalt hem de sprakeloosheid: "Wir haben wieder predigen gelernt, wenigstens ein ganz klein wenig, aber Seelsorge?" (58) *Het kerk-model, als cultuur-program ontwikkeld door de Bonhoeffer van SC, bereikt hier zijn grenzen.* Dat wat in de catechese nog lukt, althans geprobeerd wordt, stuit hier af op het pastoraat. "Ich habe den gesamten Unterricht auf den Gemeindegedanken aufgebaut", schrijft hij, en: "... ich habe mich nicht gescheut, sehr oft einfach die Kinder anzupredigen", maar het staat allemaal in dezelfde brief waarin hij zijn 'Sprachnot' moet erkennen (59). De kerk als prototype van alle vormen van menselijke socialiteit? Het model lijkt zo niet naïef, dan wel machteloos. Zowel sociaal (de mens als 'Person') als religieus ('Sittlichkeit' en 'Religion' als spits van het mens-zijn) gaat de door Bonhoeffer ontwikkelde gemeenschaps-gedachte voorbij aan de gedehumaniseerde en geseculariseerde mens uit de slums van Berlijn. De ontdekking van de ander betekent zo een noodzakelijke heroriëntatie, voorbij de theologische traditie die Bonhoeffer zich eigen had gemaakt. En hij is haar niet uit de weg gegaan. Een zin als "Es muss von der Gottlosigkeit des Menschen auch bei den höchsten Leistungen des Menschen und von der Gottnähe auch bei den Gottlosen geredet werden", kan niet anders geschreven zijn dan na het afscheid van het liberale beeld van de mens als cultuurschepper en na de ontmoeting met de mens die hier het slachtoffer van genoemd kan worden (60).

Bonhoeffer ontdekt de ander. Maar niet enkel in de cultuur, ook in de kerk; en niet enkel in de sfeer van de economie, maar ook in die van de politiek: hij engageert zich in de *oecumenische beweging*, door vanaf september 1931 als jeugd-secretaris voor de 'Weltbund für Internationale Freundschaftsarbeit' op te treden. Deze wereldbond, waarvan de genoemde Siegmund Schultze als één van de oprichters kan gelden (61), droeg vanaf haar begin een uitgesproken - hoewel niet extreem - pacifistisch karakter (62), en werd beheerst door een the-

ologie van onvervalst angelsaksische, 'humanistische' snit (63). Wat trok Bonhoeffer, die we in Barcelona hebben leren kennen als iemand met een afkeer van de oppervlakkigheid van de amerikaanse theologie, nu aan in deze beweging? Naar onze mening: dezelfde ervaren noodzaak zich uit het eigen middelpunt, het centrum-'ik' te laten trekken in de confrontatie met de werkelijk vreemde, als die we in New York en vervolgens Berlijn waarnamen. In Barcelona had hij dat 'ik' zelfs nationale afmetingen gegeven door de analogie van individu en volk te hanteren, op grond waarvan hij heroïsch het recht van het laatste verdedigde om het strijdperk der volkeren binnen te treden. "Denn mit dem Wachstum ist die Ausdehnung verbunden, mit Anschwellen der Kraft das Beiseitedrücken der andern, das ist im persönlichen Leben nicht anders wie im volklichen." (64) Drie jaar later in Berlijn durft hij naar het recht van de naties op zelfhandhaving enkel nog te vragen, niet meer te antwoorden. "Hast du ein Recht, als ein junges starkes Volk das alte mit Gewalt zu überrennen, hinabzustossen? Hast du ein Recht deine Grenzen zu dehnen, wenn deine Volksgenossen in der Enge des Innern ersticken?" (65) In de tussentijd is Bonhoeffer opgeschrikt door de zich steeds verslechterende internationale politieke verhoudingen die, wat hun crisis-karakter betreft, met de economische gelijke tred houden. Een bewapeningswedloop werd opgestart, alsof er nooit eerder een wereldoorlog uit voortgekomen was.

Bonhoeffer had in SC zijn kerk-model als cultuur-program ontwikkeld. Gebaseerd op een opnieuw beginnen. Maar als de Volkenbond, op dezelfde basis opgericht, het nu laat afweten als garant voor een stabiele internationale orde, moet dan de kerk niet daar slagen, waar de cultuur faalt? Als de volkeren de oorlog willen, zullen de kerken pacifist worden. Ziehier de overweging die Bonhoeffer geleid moet hebben tot het deelnemen aan de oecumenische beweging: een praktische uitwerking van zijn theologisch program. "Above all differences of race, nationality and custom there is an invisible community of the children of God. There each one prays for the others be he American or German or African; here each one loves the others without reservation", horen we hem zeggen tegen zijn amerikaans gehoor in 1930, nog voor hij zijn oecumenisch werk heeft aangevat. Maar dat hij het binnenkort zal doen, kunnen we aflezen uit woorden die erop volgen: "I think that just here is one of the greatest tasks for our church: to strengthen the work of peace in every countr and in the whole world." (66) We horen hem hier in New York over "the brotherhood of men" spreken, en over het christendom als onzichtbare gemeenschap "in which men stand for each other", precies zoals hij dat in Barcelona ook had gedaan (67). Maar het cultuur-program dat in 1927 vrijblijvend werd ontwikkeld; in 1928 in Barcelona nog uitsluitend vanaf de kansel werd uitgedragen; in 1930 in New York nog als een welwillend welkomstwoord kon worden verstaan, dreef Bonhoeffer vanaf 1931 naar de ander - in moeizame en weerbarstige confrontaties van conferentie naar conferentie, van resolutie naar resolutie, van teleurstelling naar teleurstelling.

Bonhoeffer ontdekt de ander. Of ook: hàd die willen ontdekken, maar is er door de loop der gebeurtenissen niet toe gekomen. We denken nu aan de *indiase mens*, door wie Bonhoeffer vanaf 1928 tot aan 1935 voortdurend werd gefascineerd. Gold het aanvankelijk een onbe-

paalde en algemene 'Bildungshunger' naar een hem onbekende cultuur (68) en later een zoeken naar een bruikbaar model voor geweldloos verzet tegen de tirannie van Hitler bij Gandhi, in 1931 is het vooral de toegenomen scepsis over de westerse cultuur en de daarbij behorende vorm van christendom die hem naar het Oosten drijft (69). "... dies Leben ist ein gestorbenes Leben", oordeelde hij over de eerste (70); ten aanzien van het tweede verwacht hij binnenkort "das grosse Sterben des Christentums" - tenzij misschien een land als India "die grosse Lösung" brengt (71). En Bonhoeffer wil dat met eigen ogen aanschouwen (72). "Es muss noch andere Menschen auf der Erde geben, solche, die mehr wissen und können als wir. Und es ist einfach banausenhaft, dann nicht dorthin lernen zu gehen", zo motiveert hij zijn voornemen tegenover Erwin Sutz (73). Het is er niet van gekomen, hoezeer zijn wens naar India te gaan nog versterkt werd naarmate zijn vertwijfeling over Europa toenam (74) Nog niet zozeer in het bijzonder Gandhi, alswel het meer algemene vermoeden, dat het oosten een fundamenteel andere oplossing van de vraag naar de zelfhandhaving gevonden had dan de europees-amerikaanse cultuur - "die Lösung der Kriege und der Fabriken" (75) - drijft hem ertoe (76). De burgerlijke cultuur ligt op sterven, zo luidde Bonhoeffer's analyse. En ook de daarmee zo eng verbonden wijze van christelijk geloven deelt in dat lot. Januari 1934 schrijft Bonhoeffer vanuit Londen aan zijn broer Karl Friedrich dat hij met de dag meer tot de overtuiging komt, "dass es im Westen mit dem Christentum sein Ende nimmt, - jedenfalls in seiner bisherigen Gestalt und seiner bisherigen Interpretation - " en laat opnieuw de wens volgen dat hij voor hij naar Duitsland terugkeert, nog graag naar het Oosten zou willen gaan (77). Kondigt zich in de formuleringen die hier gekozen zijn, al niet de zoektocht naar een 'niet-religieuze interpretatie' van christelijk geloof aan, en lezen we in de verwachting die Bonhoeffer ten aanzien van de cultuur van India koestert teveel, als wij vermoeden dat hij er een mogelijke gestalte van 'religie-loos christendom' meent te kunnen ontdekken - begrippen die behoren tot de kern van de nieuwe theologie de Bonhoeffer aan het slot van zijn gevangenschap in Tegel in 1944/45, heeft willen ontwikkelen (78)? Ernst Feil denkt dat, en wij zijn geneigd hem daarin te volgen (79). Want heeft Bonhoeffer in de brieven uit Tegel ook niet India op het oog, als hij "die Kenntnis anderer Länder und die innere Berührung mit ihnen" van veel meer belang wil achten dan die van de antieken (80)? In de tien jaar die ertussen zit had hij nog één keer - in het verzet - een poging gedaan om met het burgerlijke de cultuur van het Westen te redden (81). Zij is mislukt. Staat Bonhoeffer dan niet weer voor dezelfde sprakeloosheid als toen temidden van het Berlijnse proletariaat? "Die Zeit, in der man das den Menchen durch Worte (...) sagen könnte, ist vorüber", lezen we in de brief waarin Bonhoeffer melding maakt van zijn verwachting dat we een religieloze tijd tegemoet gaan (82). Aan deze conclusie lag óók een waarneming ten grondslag: die van het 'Proletariat in Wehrmachtsuniform', zoals Bethge de gevangenisbevolking omschrijft (83). Maar zoals gezegd: er zit tien jaar tussen het ene proletariaat en het andere, dat van Wedding en dat van Tegel. Die willen we niet korter maken dan ze zijn (84).

Bonhoeffer ontdekt de ander. Is het vreemd te horen dat in deze tijd, waarin hij zijn eerste hechte vriendschappen sluit; zich i-

dentificeert met de zwarten van Harlem en Wedding; moeizame confrontaties aangaat in de oecumene; op zoek gaat naar de indiase mens - dat dit tegelijk de tijd is geweest, waarin Bethge Bonhoeffer's 'bekering' situeert (85)? En waarin in diens theologie een opvallende concentratie op de christologie valt waar te nemen (86)? Bonhoeffer ontdekt Christus en wie zal zeggen hoezeer deze ontdekking met de genoemde andere ineen geschoven mag worden. Ook dat is zo'n geheim, waarvan Bonhoeffer zou zeggen dat we er het beste maar voor kunnen zwijgen. Dat heeft hij zelf in elk geval gedaan. Nooit heeft hij namelijk over deze wending in zijn leven gesproken, en slechts zij die hem van vroeger gekend hadden, vielen veranderingen op (87). Niettemin is zijn christen-zijn voor wie hem ontmoette, ofschoon nergens nadrukkelijk, altijd duidelijk merkbaar aanwezig geweest (88). We willen er slechts kort bij stil staan, en wel aan de hand van twee door Bonhoeffer geschreven brieven. De eerste, aan een kennis in 1936, beschrijft de eerzucht die hem vóór 1933 parten speelde, en die hem tot een zekere eenzaamheid veroordeelde. "... ich war noch kein Christ geworden, sondern ganz wild und ungebändigt *mein eigener Herr* (curs. fdl)", verklaart hij (89). De tweede brief, aan zijn grootmoeder in augustus 1933 vanuit Bethel, waar hij betrokken is bij de voorbereiding van een eerste kerkelijk antwoord op Hitler (90), laat zien hoe Bonhoeffer in die tijd bezig is zijn zojuist beschreven vorm van autonomie te relativeren. Hij schrijft zijn brief na net een kerkdienst bijgewoond te hebben, samen met een kerk vol epileptici en ernstig zieken. Dezen hadden voor hem het beeld van de hele kerkdienst beheerst. Hij merkt op: "Es muss ja in diesen Menschen ein ganz eigentümliches Lebensgefühl sein, die so gar *nicht Herr über sich* sein können, die jeden Augenblick darauf gefasst sein müssen, dass es sie packt (curs. fdl)." (91) De situatie waaraan de epilepticus is overgeleverd is er één van volstrekte weerloosheid, en zij geeft daarmee - aldus Bonhoeffer - inzicht in bepaalde kanten van het menselijk bestaan, die door eenzelfde weerloosheid gekenmerkt worden. Hij moet bij dit alles telkens denken aan Rembrandt's Honderd-Gulden-prent, waarop Christus de zieken geneest en de armen weldoet. "Es fällt eben hier etwas von den Schranken, mit denen wir uns gewöhnlich von dieser Welt absperren. Sie gehört einfach ins *eigene Leben mit hinein*, wie es in Wirklichkeit ist (curs. fdl)." (92) Hij die als geen ander tot gezondheid en kracht leek te zijn gepredisponeerd, wil hier over het lijden en zwakheid spreken als gold het hemzelf. En al heeft hij het niet over zichzelf en zijn eigen bekering, hij maakt wel melding van Boeddha en hoe deze "durch die Begegnung mit einem Schwerkranken *bekehrt* worden sei (curs. fdl)" (93). Ook Boeddha was blijkbaar iemand die zich door een ander uit zijn middelpunt - was hij niet een vorstenzoon? - liet trekken. Bonhoeffer heeft in de weerloosheid van de epilepticus de Christus herkend - en zou in Christus de weerloze terug herkennen. Deze (de Christus), zo horen we in de Christologie-colleges uit 1933, is immers slechts incognito te vinden, als bedelaar onder de bedelaars, als uitgestotene onder de uitgestotenen, als vertwijfelde onder de vertwijfelden (94).

4.3. Solidariteit

De ontdekking van de ander kan ook tot diens ontkenning leiden; de onveiligheid in een bedreiging, de bedreiging in angst en de angst in een vlucht resulteren. Wat als spel is begonnen - het tijdgenoot zijn van een christelijk theoloog - eindigt wanneer het ernst wordt in de windstille luwte die men nog achter de hand gehouden had: een vaste, veilige kern van christelijk geloven, onaantastbaar voor de woelingen der tijden, maar tevens onbereikbaar voor een tijdgenoot.

Bonhoeffer heeft deze vorm van schijn-solidariteit onderkend in en afgewezen met zijn bespreking in 1932/3 van het boek 'Glaube und Denken' van Karl Heim (95). Heim schrijft zijn boek nadrukkelijk vanuit zijn solidariteit met de moderne mens, met diens vragen en met diens vertwijfeling. De vraag naar de zin van het zijn is de filosofische vorm waarin deze mens zijn diepste onzekerheden giet; het is ook de vraag die Heim zich tot de zijne wil maken. Hij verklaart zich daartoe eng verbonden met de oorlogsgeneratie, "die die Erschütterungen der Fundamente noch nicht vergessen haben, durch die wir damals gegangen sind", en hij voelt zich daarom niet begrepen door hen die zelf nog nooit in hun leven "ein Erdbeben erlebt haben, bei dem die Fundamente ihres eigenen Lebensbaues erzitterden." (96) Ook Heim is klaarblijkelijk de grond onder zijn voeten kwijt en wil dat weten ook. Bonhoeffer waardeert dan ook deze solidariteit met de na-oorlogse mens, waarvan hijzelf er één is. Maar er komt nu iets bij: de vraag die Heim de laatste vraag noemt, de zinvraag, is voor hem tegelijk de Godsvraag. Eerst het antwoord op deze Godsvraag geeft de duizelende mens houvast, zodat "das dem Absturz ins Unendliche drohend nahe Dasein ein letztes Fundament finden kann" (97).

Bonhoeffer's kritiek op Heim omvat twee bezwaren. Allereerst vindt hij dat de hier beleden solidariteit ten diepste toch voorbij gaat aan het moderne mens-zijn en dus als 'solidariteit' betwijfeld mag worden. Vervolgens vraagt hij zich af of Heim's antwoord op de Godsvraag zo christelijk is als het lijkt. Wat dat eerste betreft: ondanks het veelvuldige gebruik van woorden als vertwijfeling, crisis enz., en ondanks de geponeerde enge verbondenheid met de oorlogsgeneratie, blijkt Heim's christelijk-filosofisch antwoord nog veel van een vlucht in de veilige haven van de metafysica te bevatten - waaruit de moderne mens zich nu juist verdreven acht. Bonhoeffer beschuldigt Heim van een 'onkritische ontologie', d.w.z. van een zijnsleer die tot vóór Kant terug gaat, en die van een vast-gegeven-zijn van de structuur van de werkelijkheid uitgaat, onafhankelijk van de invloed van het proces van het menselijk denken (98). Heim's constructie van de realiteit als een soort coördinatensysteem, een 'Seins-Ganze', waarin de dimensies 'Ich-Es', 'Ich-Du' en 'Ich-Gott' elkaar snijden in het ene 'ik', is voor Bonhoeffer een knieval voor de metafysica, een coördinering van het incoördinabele. Beschreven we daarentegen Bonhoeffer's duizeling niet als één die tot op het 'ik', ja God toe, alle houvast ontneemt (99)? Welnu, ondanks Heim's wens tot het tegendeel poneert Bonhoeffer dat bij hem "*die Auflösung des Ichmythos noch nicht weit genug vollzogen ist* (curs. fdl)" (100). Zowel het 'ik' van het 'Ich' als dat van het 'Du' wordt in Heim's model als gegeven verondersteld, en dat, aldus Bonhoeffer, is nog maar de vraag en in elk geval een metafysische constructie. "Das Ich

als konstante nicht-gegenständliche Realität", basis voor elk filosoferen na Kant, is immers een open vraag geworden (101)? Heim, die het nog wel veronderstelt, mag op zijn solidariteit betwijfeld worden. Is de mens die hij voor ogen heeft werkelijk de door de afgrond bevangene, die geen vast punt meer in of buiten zichzelf vinden kan? Is dit wel de eenzame mens, voor wie de ander slechts een ondoordringbare grens vormt (102)? Zijn onkritische ontologie lijkt als een laatste vangnet te fungeren, "die die Gegenwart wie das Du im Koordinatensystem auffängt und umgreift, weil der jähe Absturz des einen wie des anderen ins Unendliche nicht ertragen wird." (103)

Het tweede bezwaar dat Bonhoeffer tegen Heim aandraagt scherpt het voorgaande nog wat aan, en vormt tevens het punt waaraan Bonhoeffer zijn twijfel over het christelijke van Heim's antwoord wil vasthaken. Immers: Heim's mensbeeld is niet modern èn niet bijbels genoeg, omdat het veel te religieus van aard is. Het heeft bovendien geen oog voor iets, dat zowel de moderne mens als de bijbelse verkondiging in hoge mate bepaalt: het kwaad en de overwinning daarop. Want hoe schetst Heim de mens die de Godsvraag stelt? Als een door toeval en willekeur tot in het diepst van zijn bestaan geschokte, gekwelde, verscheurde, vertwijfelde; iemand die lijdt aan de wereld, door God hieruit verlost, maar door Hem des te zwaarder in het lijden getrokken; een profeet, een weerloze en arme nar die zijn eenzame post als een goddelijke roeping verstaat, een martelaar (104). Welnu, hoe modern en hoe christelijk dit beeld ook oogt, het is het geen van beide. "... fasst uns hier nicht das unheimliche Grauen vor religiösem Titanentum?", vraagt Bonhoeffer (105). Tegenover deze existentialistische mens zet hij dan een andere neer, tegenover de profeet en de martelaar de mens "in der Alltäglichkeit seines Lebens", die "Stunden, Wochen, Jahre kennt in denen er den Akzent der Ewigkeit auf seinen Tun nicht vernimmt", die "die Nichtigkeit des Daseins vor Augen ist, der an seiner Schuld verzweifelt und dennoch im Glauben - nun einmal nicht erschüttert - 'fröhlich ist in seiner Arbeit' (Pred 5, 18), weil dies sein Teil ist" (106). Bonhoeffer heeft het leven van de mens op het oog, die de straten van Berlijn bevolkt; niet de nachten van een boekenschrijver, maar de dagen van een kantoorklerk: *de concrete mens*. Zoveel crisisbewustzijn is zijn deel, dat ook hij van 'Nichtigkeit des Daseins' wil spreken, maar zoveel burgerlijkheid staat in hem nog overeind dat hij zijn werk er niet voor wil laten liggen. En de zinvraag? De heroïsche vertwijfeling waarin Heim haar door de moderne mens laat stellen, wordt door Bonhoeffer ontmaskerd als de laatste poging van het 'ik' dat zichzelf verliest, zichzelf te handhaven; het is "der Griff des Menschen, in dem er sich selbst vom Abstürz zurückreissen will" (107). Liever dan dit 'moderne', is hem het 'mythische', bijbelse mensbeeld, dat de mens schetst als betrokken in een eschatologische strijd op leven en dood tussen God en duivel (108). "Er ist böse in seiner Existenz und muss sterben. Und an dieser Stelle erst kann recht von Verzweiflung geredet werden." (109) Met Barth spreekt hij nu van het totale gericht waaronder deze mens in al zijn zin en onzin moet doorgaan, en het kader van een orthodox-reformatorische rechtvaardigingsleer acht hij hier van een hoger solidariteitsgehalte - "sachlicher", zegt Bonhoeffer (110) - dan de door Heim vele malen beleden verbondenheid met de na-oorlogse mens, die door de catastrofe van 1914-1918 gete-

kend is. "Er ist böse (...) und muss sterben" - zegt hij van de mens; "... dies Leben ist ein *gestorbenes* Leben" had hij immers over de cultuur, waarin deze mens leeft geoordeeld (111)? En had hij reeds niet in Barcelona geconstateerd dat "das *Böse*, Gemeine (...) übermächtig" geworden was (112)? Zo laat zich dan ook verstaan, dat Bonhoeffer in zijn bespreking van het boek van Heim keer op keer benadrukt dat zijn kritiek niet vanuit de doctrinaire positie van een hooghartig buitenstaander wordt ondernomen, maar vanuit een werkelijke solidaritijd, een tijdgenoot-zijn zonder vlucht in de luwte. Daarom ook kan hij zeggen dat Heim "an einem Ort steht, an dem kein Mensch - ook geen moderne! (fdl) - stehen kann." (113) Want Heim werpt zich op als plaatsbekleder van de mens die zijn 'ik' verloren heeft, het centrum van waaruit hij zijn wereld schept, en waartoe alle lijnen vanuit het 'Es', het 'Du' en 'Gott' terug keren. Maar, aldus Bonhoeffer, "gerade der Identitätspunkt (...) (das handelnde Ich), is nicht eine ontologisch aufweisbare Realität, vielmehr eine keiner Ontologie mehr zugängliche, von keinem Koordinatensystem mehr auffangbare Offenbarungstat Gottes, des Schöpfers, selbst." (114) *Het ik? Een geheim* - zo grijpt Bonhoeffer terug op de kern van de burgerlijke humaniteitscultuur waarin hij was opgegroeid. *Het ik? Een heerser*, tot en met de laatste vragen toe uit op zelfhandhaving - zo verwoordt hij de filosofie van de burger, die tot in zijn vertwijfeling toe zichzelf wil blijven. *Het ik? Een illusie* - zo solidariseert hij zich met een burger in crisis, die duizelend in stukken uiteen dreigt te vallen. Zo doet Bonhoeffer in de theologie wat Thomas Mann in de literatuur deed: zich rekenschap afleggen van het "bijna aandoenlijk, ja zorgwekkend geval" dat zich tot nog toe 'ik' genoemd had (115).

Dat het Bonhoeffer met zijn solidariteit menens is, willen we tenslotte illustreren aan de voordracht 'Dein Reich komme!', gehouden op 19.11.1932 (116). Ook daar profileert Bonhoeffer zijn eigen wijze van tijdgenoot-zijn aan vormen van theologische solidariteit met de cultuur, die deze naam niet waard zijn. 'Gods Rijk op aarde' - dat is het thema van de voordracht, en het is Bonhoeffer er om te doen zowel God als de aarde in een spanningsvolle eenheid bijeen te houden. Hij grenst daartoe zijn eigen positie af van die waarin God op kosten van de aarde, of de aarde op kosten van God getekend wordt. De eerste houding kennen we al: het ontwijken van de solidariteit door voor haar te vluchten. Met Nietzsche noemt hij deze vorm van geloven 'hinterweltlerisch' en hij zegt er vervolgens van: "Im Hinterweltlertum lässt es sich prächtig leben. Man springt immer dort wo es das Leben peinlich und zudringlich zu werden beginnt, mit kühnen Abstoss in die Luft und schwingt sich erleichtert und unbekümmert in sogenannten ewigen Gefilde." (117) Bonhoeffer acht dit een zwaktebod van de mens die de nabijheid van de aarde die hem draagt (of moeten we zeggen: de grond onder zijn voeten?), niet verdragen kan. Vervolgens de tegenovergestelde houding: niet de christelijke vlucht voor, maar de christelijke annexatie van de aarde. De poging de nabijheid van de aarde te handhaven, ook al gaat dat op kosten van God. 'Vroom, christelijk secularisme' - zo noemt Bonhoeffer deze vorm van solidariteit, waarin men zich opwerpt tot apologeet voor God, door voor Hem een plek in de cultuur te willen bevechten en vrij te houden. "Wir sollen Gottes Sache vertreten", zegt men hier, "Wir bauen das Reich" (118). Maar Bonhoeffer wijst erop

dat de sterke mens die zich hier poneert (of moeten we zeggen: de liberale theoloog?) zich niet voor God maar voor zichzelf sterk maakt, en juist zo dreigt te verliezen wat hij wilde winnen: de zaak van God op aarde (119).

Beide, 'Hinterweltlertum' en 'secularisme' acht Bonhoeffer twee kanten van dezelfde zaak: het Rijk Gods wordt er niet geloofd. 'Uw Koninkrijk kome' - in deze bede ligt de eenheid van God en aarde, de ware solidariteit die christelijk God vertegenwoordigt èn trouw is aan de aarde, vervat. Want wij kunnen haar enkel op de lippen nemen "als solche, die ganz auf der Erde sind. Um das Reich beten, das kann der nicht, der sich seinem und der anderen Elend entreisst, der in der Losgelöstsein und Einsamkeit der frommen Stunden dem 'Nur-Selig' lebt ..." (120). Maar anderzijds is ons het vrolijk optimisme van de christelijke secularist ontzegd. De aarde die ons draagt is immers door God vervloekt? "Wir leben auf dem verfluchten Acker, der Dornen und Disteln trägt" (121). En we bezitten het Rijk Gods niet anders dan als Rijk van Christus: een kruis op de akker, een verborgen schat temidden van de doornen en distels (122). Deze theologie (een 'kruiseschatologie' kunnen we haar noemen) stelt Bonhoeffer eerst in staat tot een onvoorwaardelijk delen in de nood - het is 1932 - der tijden. De tijd van het Rijk Gods als kroon op de cultuur is voorbij: "Die Möglichkeit des universalen Denkens, des Zusammenschauens ist uns einfach versagt", moet Bonhoeffer erkennen (123). De harmonische cultuurtuin van de renaissance-humanisten is tot een vervloekte akker geworden, de spiegel van de burgerlijke utopie ligt aan gruzelementen. Theologisch is er slechts één legitiem antwoord: de crisis verstaan als kruis. Daar staat dan ook - als zij tenminste de 'kairos' verstaat - de kerk onder. "Die Stunde, in der die Kirche heute um das Reich betet, zwingt sie ganz hinein auf Gedeih und Verderb in die Genossenschaft der Erden- und Weltkinder, sie verschwört sie der Treue zur Erde, zum Elend, zum Hunger, zum Sterben. Sie macht sie solidarisch ganz und gar mit dem Bösen und mit der Schuld des Bruders. Die Stunde in der wir heute um Gottes Reich beten, ist die Stunde des tiefsten Zusammenstehens mit der Welt, eine Stunde mit zusammengebissenen Zähnen und zitternder Faust; nicht ein einsam flüsterndes 'Nur-Selig', sondern ein gemeinsam-schweigendes, schreiendes: Es vergehe diese Welt, die uns in Not zusammengeschweisst hat, und es komme dein Reich zu uns." (124) Evenmin als Karl Heim, ontsnapt Bonhoeffer aan pathos in zijn solidariteitsbetuiging met een cultuur in nood. Maar niet in de vorm, maar in haar inhoud moeten we het verschil zoeken. Tegenover Heim's solidariteit in de grensvragen, plaatst Bonhoeffer die waarin men "in der *Mitte*, in der Tiefe, in der *Alltäglichkeit* und Unterworfenheit der Welt gemeinsam ausharren (curs. fdl)" moet (125); tegenover Heim's 'Seins-Ganze' plaatst Bon-hoeffer een wereldbeeld dat gekenmerkt wordt door de eschatologische tweestrijd van God en duivel. De laatste heet immers "der Widersacher, der Böse der sein gewonnenes Recht an der gefallenenen Kreatur nicht preisgibt" (126)? Het zou spoedig blijken hoe modern dit mythische, en hoe ketters dit orthodoxe geluid kon klinken (127).

4.4. De concrete mens ('Akt und Sein')

4.4.1. Het thema: de antropologie

Zomer en winter 1929: Bonhoeffer schrijft zijn 'Akt und Sein'. D.w.z.: vóór de ontdekkingen van New York, ná die van Barcelona. En dat is te merken. Door het gecompliceerde academische jargon dat AS met SC verbindt heen zien we verschuivingen in het denken van Bonhoeffer optreden, die we enkel kunnen verstaan tegen de achtergrond van de verbreding van zijn horizon, welke in de tussentijd heeft plaats gevonden. En ondanks het feit dat hijzelf een kleine twee jaar later nauwelijks meer met het boek uit de voeten kan - "Mir ist dies Produkt inzwischen ziemlich unsympathisch geworden", schrijft hij op 26.2.1932 (128) - vinden we er lijnen uitgezet, waarlangs zich zijn theologie verder zal ontwikkelen.

De vraag naar de *kennistheorie* en die naar de *antropologie* binnen de *theologie* - daarmee zijn de drie sporen gegeven die Bonhoeffer in AS wil volgen. Dat wil hij doen om een bijdrage te leveren aan de theologische discussie van dat moment, die hij in de twee begrippen 'Akt' (kernbegrip van de transcendentale filosofie) en 'Sein' (kernwoord van de ontologie) ziet samengevat. In zijn eigen woorden: "... d.h. es soll theologisch interpretiert werden, was Sein Gottes in der Offenbarung bedeutet und wie es erkannt wird, wie sich Glaube als Akt und Offenbarung als Sein zueinander verhalten und dementsprechend, wie der Mensch von der Offenbarung aus gesehen zu stehen kommt, ob ihm je nur im Aktvollzug Offenbarung 'gegeben' sei oder ob es für ihn ein 'Sein' in der Offenbarung gäbe." (129) Maar wie Bonhoeffer vervolgens hoort zeggen, dat de vraag naar het kennen de vraag naar de mens is, en de zin van de kentheorie de antropologie (130); wie bovendien nog de 'Antrittsvorlesung' leest (waarmee Bonhoeffer op 31.7.1930 zijn 'Privatdozentur' aan de Berlijnse universiteit aanvaardde en die we mogen beschouwen als een samenvatting van AS) onder de titel "Die Frage nach dem *Menschen* in der gegenwärtigen Philosophie und Theologie (curs. fdl)" (131), mag zeggen dat hier de drie sporen tot één zijn samengevloeid, en dat het thema van AS de theologische mensleer is. We hebben reeds gezien hoe Bonhoeffer, terwijl hij de historische horizon aangaf waarbinnen de vraag naar de mens gesteld dient te worden (een verloren oorlog en een 'Jahrhundert der Ingenieure'), deze vraag met des te meer ernst gesteld wilde zien (132). Dat in AS een expliciete verwijzing naar de historische setting van het betoog ontbreekt, neemt niet weg dat zij er wel degelijk aanwezig is; de mens die Bonhoeffer hier wil beschrijven is de concrete mens (133). De weg die hij daartoe wil afleggen, laat zich als volgt kort samenvatten.

Omdat sinds Descartes de vraag van de mens naar zichzelf en zijn plaats in de wereld beantwoord wordt door middel van een methodische analyse van de structuur van het menselijk kennen, en sinds Kant de vraag naar de verhouding tussen de ken-akt die de werkelijkheid categoriaal structureert enerzijds, en het zijn der werkelijkheid anderzijds het probleemveld inperkt waarbinnen het antwoord op de vraag naar de mens gegeven moet worden, zet Bonhoeffer in met een beschrijving van de twee antwoorden die de filosofi-

sche traditie op dit alles heeft gegeven, te weten dat van de transcendentale filosofie en dat van de ontologie (Deel A). Hoewel hij genuanceerd wil onderscheiden en daarom ook nog echt van onecht transcendentaal resp. ontologisch denken wil onderscheiden, zodat uiteindelijk vier antwoorden op de ken-vraag mogelijk zijn, zijn ze tenslotte volgens Bonhoeffer alle vier te herleiden tot een mensbeeld, waarin "das Ich sich in einem geschlossenen System aus sich selbst versteht" (134). Al het andere, of het nu de wereld der dingen, de andere mens of God betreft, wordt in dit denkraam herleid tot het Zelf. Transcendentie is in dit verband een lege term. Voor de theologie betekent dit dat er in zo'n mensbeeld geen plaats voor 'openbaring' is. "Eine Philosophie kann *per se* der Offenbarung keinen Raum aussparen, sie kenne denn die Offenbarung und bekenne sich als christliche Philosophie in der Erkenntnis, dass der Raum, den sie usurpieren wollte, bereits von einem anderen - nämlich von Christus eingenommen *ist*." (135)

In het eropvolgende deel (B) gaat Bonhoeffer na hoe in de theologie - die haar bestaansgrond vindt in het doordenken van de door de filosofie uitgesloten openbaring (d.w.z. de zijnswijze en openbaringsdaad van God en de kendaad en zijnswijze van de mens aan wie de openbaring geschiedt) - het kennen en het zijn zich tot elkaar verhouden. Al wijst de theologie het antwoord van de filosofie (d.i. de niet-christelijke) af, zij maakt niettemin gebruik van haar begrippenmateriaal. Maar zowel de theologie die zich bedient van het denken van de transcendentale filosofie (Bonhoeffer behandelt hier de jonge dialectische theologie), als een meer ontologisch georiënteerde theologie (de neo-thomistische rooms-katholieke theologie) zijn naar zijn mening niet in staat om zowel de noodzakelijke existentialiteit ('Akt') als de onontbeerlijke continuïteit ('Sein'), die in een theologische mensleer de door haar beschreven mens moet kenmerken, te garanderen. Daartoe is enkel - en dat zal niemand, die de Bonhoeffer van SC reeds kende, meer verbazen - een ken-leer, een openbaringsleer en een mensleer in staat, die zijn inzet neemt in het *kerkbegrip*. Daar komt immers het Woord Gods 'extra nos', in de gestalte van de gemeente, op mij toe èn daar waarborgt het zijn in de gemeente, de continuïteit van het mens-zijn en de openbaring. AS sluit af met en loopt uit op een hoofdstuk waarin Bonhoeffer op basis van de ecclesiologie en met behulp van de paulinische rechtvaardigingsleer een "konkreten Lehre vom Menschen" schetst, waarin de mens getekend wordt als bepaald door de dialectiek van het zijn in Adam en het zijn in Christus (Deel C).

In hoeverre Bonhoeffer's opzet geslaagd mag heten en AS werkelijk - zo Hanfried Müller - als een "vermittlungstheologisches Meisterwerk" beschouwd mag worden (136), blijft hier een open vraag. Wij zijn vooral geïnteresseerd in wat Clifford Green de 'dubbele agenda' van AS noemt, en zijn met hem van mening dat Bonhoeffer's antropologische analyse ver boven de expliciete thematiek van AS uitreikt (137). Green, maar ook van den Berk, hebben er op gewezen dat het mensbeeld van AS verrassend veel trekken van Bonhoeffer zelf vertoont (138). Dat willen we niet bestrijden. Wel zouden wij hieraan een stelling willen toevoegen: dat Bonhoeffer, meer dan in SC, in AS theologisch tijdgenoot is geworden. Zijn mensbeeld verwijdt zich hier van klasse naar cultuur; neemt de trekken aan van een be-

dreigde burger, meer dan van een bedreigd 'Gebildete'; bevat meer waarneming dan projectie. En wanneer het dan toch 'projectie' genoemd moet worden: dan schetst Bonhoeffer hier de mens, die hijzelf "ins eigene Leben mit hinein" heeft genomen (139).

4.4.2. Het 'ik'? 'Een zorgwekkend geval'

Evenals in SC vormt in AS het idealisme het filosofisch front waar tegenover zich Bonhoeffer profileert (140). Wat hij in zijn dissertatie over de sociologie heeft willen aantonen, wil hij hier voor de filosofie bewijzen; en in zoverre ontmoeten we in beide studies dezelfde Bonhoeffer, voor wie het idealisme de filosofische uitdrukking vormt van de eenzame mens die niet meer buiten en boven zichzelf kan uitkomen: de burger in de kou. Maar er is tussen beide wel weer zoveel verschil dat wij niet zo maar van AS als een "thèse complementaire" (Dumas) (141) kunnen spreken. Dit onderscheid drukt zich allereerst uit in de methode. Terwijl in SC de verbinding tussen sociale filosofie en sociologie enerzijds en theologie anderzijds plaatsvindt via het algemene scheppingsbegrip, blijft in AS het laatste als vooronderstelling van de antropologie achterwege. "So vermag der Schöpfungsgedanke keinen Unterbau für die Seinsbestimmung des Menschen in Christus zu bieten", lezen we als conclusie van een betoog, waarin tevens duidelijk is gemaakt dat het eigenlijke scheppingsgeloof aan Christus, en niet aan idealisme of existentialisme ontspringt (142). Nog steeds spreekt Bonhoeffer over 'Person', maar de inhoud van dit begrip ontvangt zijn vulling consequent vanuit de christologie. "Von der Person Christi aus bekommt jede andere Person für den Menschen erst den Charakter der Personhaftigkeit." (143) Een zin als "Das Sein der Sünde ist Person-Sein", zou ons dan ook in SC verbaasd hebben, in AS niet meer (144). De idealistische terminologie en de bijbehorende antropologie blijven achterwege, en de leeg gekomen ruimte wordt ingenomen door een christologisch getinte fenomenologie (145). Het beeld van de mens wordt *concreter* (146).

Ook in SC betekende 'zonde' zelfzucht (147). Maar terwijl zij daar voornamelijk als eenzaamheid werd verstaan, is het in AS (naast de eenzaamheid) het geweld en de heerszucht die 'zonde' genoemd wordt, en waarvan (nog steeds) het idealisme de filosofische expressie geacht wordt. Ook in AS kunnen we terecht voor het eeuwig-alleenzijn en de verloren gemeenschap (148). En een passage als: "das Ich kommt nicht durch sich selbst über sich selbst hinaus. Es ist in sich gefangen", had zo in SC kunnen staan (149). Maar dat dit eenzame subject gekenmerkt wordt door de "Lüge der nackten Selbstherrlichkeit" (150); dat het keer op keer verantwoordelijk wordt gesteld voor de "Vergewaltigung des Daseins" (151) - daarvoor kunnen we eerst in AS terecht. Behalve eenzaam, is het 'ik' nu ook agressief. Ook in SC klonk zijn stem zonder echo, maar nu doet zij dat in een "eigene beherrschte, gedeutete Welt" (152). Vanwaar deze verbreding? Tussen SC en AS ligt een jaar Barcelona. Een jaar lang waarneming van en leven temidden van de burger als bourgeois: voor wie de economische dood van de één het brood van de ander is, en voor wie mensen en dingen enkel onder het gezichtspunt van cijfermatige beheersing interessant zijn (153). Het blijft gissen natuurlijk, omdat we achter de regels

om lezen. Maar we menen genoeg de achtergrond waartegen we de abstracte tekst van AS moeten lezen met historie en biografie te hebben opgevuld om de veronderstelling aannemelijk te maken, dat hij van invloed is geweest op de theologie ervan.

Het 'heerser-ik' dat ons in AS verschijnt, kan niet op Bonhoeffer's sympathie rekenen. Want niet alleen de ander, God, of de wereld der dingen valt ten offer aan zijn beheersingszucht, maar ook zijn eigen 'ik'. Was Bonhoeffer zelf niet grootgeworden in een traditie, waarin dit 'ik' tot geheim verklaard werd? Tegen deze achtergrond laat zich zijn keuze vóór Kant en tégen Hegel, vóór het echte transcendentalisme, en tégen het onechte transcendentalisme, en ontologische denken verstaan. In SC werden Kant en Hegel nog als één verstaan. Maar in AS staan ze beiden afzonderlijk - en zwaar gestileerd, dat geeft Bonhoeffer toe (154) - naast elkaar, als vertegenwoordigers van de echte vorm van transcendentaal denken resp. van die denkwijze die zich door het 'heerser-ik' heeft laten bepalen. Kant bleef zich immers bewust van de *grenzen* van het menselijk kennen? "Zum Begriff des echten Transzendentalismus gehört die Bezogenheit auf ein Transzendentes, aber nicht die Verfügung über dasselbe." (155) Zowel het zijn van het object ('Ding-an-sich'), als het zijn van het subject van het kennen ('transzendentale Apperzeption') onttrekt zich zo aan de ken-akt zelf, maar wordt er wel in vóór-ondersteld. Wat dat laatste betreft (want het gaat ons om het zorgwekkende 'ik'): "'Ich' kann nicht gedacht werden, weil es Bedingung des Denkens ist, d.h. es 'ist' jeweils schon, es ist nie Gegenstand, immer Sythesis *a priori*, d.h. vor dem Gegenstand." (156) Ondanks het feit, dat zich naar Bonhoeffer's oordeel een grote tegenspraak in deze filosofie verbergt (alles wat er over het zijn gezegd kan worden is in de akt van het kennen gedacht, en zo is het kennen toch weer eerder dan het zijn), wil hij haar positief waarderen. Het 'ik' blijft er namelijk, hoewel als centrum van het subject verondersteld, een geheim: grenspunt en geen uitgangspunt (157) . "Es ist in dauerndem Bezug auf sich gerichtet, ohne je zu sich selbst kommen zu können." (158) *Het 'ik' als centrum*: Bonhoeffer als 'Bildungs*bürger*'; *het 'ik' als geheim*: Bonhoeffer als '*Bildung*sbürger'. Tegenover Barth houdt hij dan ook in het vervolg staande, dat hij het menselijk 'ik' als *subject* van Godskennis wil blijven handhaven, doordat hij het nieuwe herschapen 'ik-in-Christus' niet wil verstaan als hemelse dubbelganger van het oude, maar als gedragen door en in eenheid met het "empirische Gesamtich" (159). Met Barth leert hij steeds meer te denken vanuit de rechtvaardigingsleer. Maar het gericht over, betekent blijkbaar voor hem nog niet de opheffing van het 'ik'.

Tegenover Kant plaatst Bonhoeffer Hegel. De positie van Kant vereist een grote mate van ascese en bescheidenheid, die voor de filosofische traditie blijkbaar te veel gevraagd was. Hegel en het idealisme bleven dan ook niet staan voor het 'grens-ik', maar maakten het tot uitgangspunt van het denken zelf (160). Het gegeven 'ik' wordt zo tot 'schepper-ik', dat alle transcendentie in zich opzuigt, en zich tenslotte schepper van de wereld waant, die enkel uitgaat om tot zichzelf terug te keren. In het idealisme ziet Bonhoeffer dan ook op het laatst God en mens stuivertje wisselen (161). De geweldenarij die een mens over zich haalt, wanneer hij zichzelf enkel als uitvalsbasis voor de aanval op wat tegenover en buiten hem is be-

schouwt, drukt zich volgens hem in de filosofie van Hegel op ideaaltypische wijze uit. Hij noemt het denken van deze idealist een filosofie van engelen (162). Maar voor Bonhoeffer zijn deze dan wel stuk voor stuk gevallen! Hoezeer Bonhoeffer zelf in dit steekspel van gedachten de werkelijkheid terug leest, merken we als hij vraagt naar de reden waarom 'Kant' 'Hegel' wordt, het 'heerser-ik' het 'ik-als-geheim' in zich opzuigt. Het antwoord, aldus Bonhoeffer, op de vraag of het denken zich inhoudt, dan wel zich aan het andere en de ander vergrijpt, overschrijdt de grenzen van de theoretische filosofie en wordt in werkelijkheid door de praktische rede, d.w.z. in de ethiek beslist. Welke filosofie men aanhangt - en hier geeft hij Fichte gelijk - wordt bepaald door welk mens men is (163). "Alles Denken bleibt in sich, solange die Existenz in sich bleibt." (164) Wie onderkent dit beter dan een mens die zelf uit zijn centrum getrokken wordt?

Maar niet enkel het agressieve, ook het uiteenvallende en duizelende 'ik' wordt in AS beschreven. Achter de ik-zucht verborg zich in SC nog de mens die zichzelf een "innere Einheit" wist, bezitter van een "Personenzentrum, aus dem alle möglichen Handlungsweisen quellen" (165). In AS daarentegen wordt de eenheid van het 'ik' nog slechts gewaarborgd in geloof (166), en lijken we in Heidegger's analyse van het 'Dasein' als 'Man' verzeild geraakt als we lezen over het "Zerfall meines Ich in die Alltäglichkeit" (167). Het is dan ook geen toeval, dat Heidegger zelf breeduit aan het woord komt. Hij wordt kritisch terechtgewezen weliswaar en zowel de inhoudelijke kanten van zijn ontologie als het formele gebruik dat een theoloog als Rudolf Bultmann van diens existentiaal-analyse wil maken, kunnen Bonhoeffer's goedkeuring niet wegdragen (168). Maar de verschuiving, die optreedt in het mensbeeld van AS ten opzichte van dat van SC, en die ook gekenmerkt wordt door nadruk op existentialiteit, naast een voortdurende zorg om de continuïteit van het 'ik', moet tevens tegen de achtergrond van het sinds de verschijning van 'Sein und Zeit' in 1927 ingrijpend veranderde theologische klimaat worden gezien (169). In het thema van de 'Alltäglichkeit' komen beide themata (existentialiteit en continuïteit) samen. Voor Heidegger gold immers het 'Dasein' "wie es *zunächst und zumeist* ist, in seiner durchschnittlichen *Alltäglichkeit*" - d.w.z. uiteengevallen in een naamloos 'Man'; onderworpen aan de tot neutrum geworden anderen - als het uitganspunt van zijn zoektocht naar de grondstructuren van het mens-zijn (170); voor Bonhoeffer is eveneens het alledaagse bestaan de toetssteen voor de eenheid en continuïteit van het 'ik'. "Es käme alles darauf an, soll nicht ein diskontinuierliches, neues Ich angenommen werden, dies Sein des neuen Ich irgendwie in Zusammenhang mit dem Existenzbegriff zu bringen." (171) Hij wil het ene menselijke 'ik' als subject, ook van de godskennis, handhaven. "... das Ich des Glaubens", zegt hij weliswaar met de transcendentale theologen, kan nooit "etwas Vorfindliches" worden (172). En met Luther onderschrijft hij de paradox dat God mij nader is dan mijzelf (173). Mijn 'ik' is Zijn geheim. Maar Bonhoeffer wil niet op kosten van de continuïteit van het 'ik' in al zijn historische concreetheid de continuïteit van het nieuwe, in de rechtvaardiging herschapen 'ik' waarborgen, zoals Karl Barth dat, met zijn nieuwe 'ik' als boventijdelijke 'hemelse dubbelganger' van het oude, wel lijkt te doen. Evenmin weigert Bonhoeffer, op kosten van de continuïteit van de gerechtvaardigde nieuwe existentie de con-

tinuïteit van het "empirische Gesamtich" te willen garanderen, zoals Bultmann dat met zijn van Heidegger overgenomen antropologische constanten wel lijkt te doen (174). "Die Einheit des Menschen, seiner Existenz ist begründet allein im Worte Gottes", antwoordt Bonhoeffer op beiden (175). Zo acht hij zichzelf in staat "*die Einheit des ganzen Ich*" te poneren, dit temidden van een tijd waarin - en Bonhoeffer vat ook zelf de kern van Heidegger's filosofie samen - het 'ik' zijn eenheid enkel nog in een 'Sein zum Tode' lijkt te kunnen smaken (176). Dat betekent niet dat Bonhoeffer zich wil onttrekken aan de duizeling, die de cultuur van zijn tijd doortrekt en die exemplarisch in het denken van Heidegger wordt verwoord. Maar solidair-zijn betekent voor hem niet de taal van de tijd overnemen, maar haar trachten te verstaan (177). Bonhoeffer ontwerpt een orthodox-reformatorisch ogende antropologie in het laatste deel van AS, en citeert er rijkelijk Paulus, Luther en Kohlburgge. Maar met hen schat hij nuchterder de werkelijkheid in dan met Heidegger. "Am Tode, dem verfallen der Mensch in Adam sich schon vorfindet, findet die Existenz ihr wirkliches Ende und nicht ihre Ganzheit." (178) Hoe ouderwets klinken die namen van Luther en Kohlbrugge, maar hoe modern is de analyse van het geweten, die Bonhoeffer in hun spoor verder uitwerkt. Hij beschrijft de paradoxale opheffing van èn de verdubbeling van het 'ik', de angst van het 'ik' voor zichzelf, juist in de laatste poging tot zelfhandhaving die 'geweten' heet. Spiegelt zich daarin niet de mens die zichzelf opwerpt "zum besseren Selbst" (179)? En is dat niet dezelfde mens die ook Thomas Buddenbrook heet en aan het einde van zijn leven zijn 'ik' de "*Hindernis, etwas Anderes und Besseres zu sein*" noemde (180)? In het geweten, aldus Bonhoeffer, "sucht er sich in sich selbst" (181). Hij geeft daarmee het klassieke een moderne wending, maakt van Luther een 20e eeuwer: het 'ik' op zoek naar het 'ik' (182). De verwijzing naar Heidegger ontbreekt waar Bonhoeffer spreekt over de angst (183). Maar hij is minstens even bij de tijd (zo niet meer, d.w.z. "sachlicher") wanneer we lezen: "Und doch liegt noch in dieser Angst ein Nicht-loskönnen von sich, ein letztes Beharren des Ich auf sich selbst" (184). Bonhoeffer is tijdgenoot. Een burger in *crisis*, daar waar hij de ervaring van het uiteenvallende en zich verdubbelende 'ik' onder woorden brengt. *Burger* in crisis, daar waar hij dit'ik' niet aan de leegte wil prijsgeven, waar hij zijn agressie onderkent, maar zijn geheim wil bewaren.

4.4.3. Dragen en gedragen worden

Maar Bonhoeffer wil niet enkel deel hebben aan het probleem, maar ook bijdragen aan een oplossing. Het kerk-begrip dat hij in SC had ontwikkeld, moet daartoe ook in AS dienst doen. We willen hier nagaan, hoe het in het raam van de ecclesiologie gespannen 'christelijke' mensbeeld zich verhoudt tot dat, wat we in het voorgaande geschetst hebben. Daar hebben we zijn filosofie en theologie vooral gelezen op haar culturele horizon. Nu zien we hoe Bonhoeffer hem veranderd zou willen zien. "Von Gott zur Wirklichkeit, nicht von der Wirklichkeit zu Gott geht der Weg theologischen Denkens" (185). Anders dan in SC, houdt Bonhoeffer in AS strak aan dit methodische eenrichtingsverkeer vast. De positieve mensleer die hij ontvouwt, is niet meer gevuld met scheppingscategorieën maar wordt des te sterker

door de christologie bepaald. Het 'extra nos' van de openbaring draagt het gelaat van het pro nobis "Gott ist nicht frei vom Menschen, sondern für den Menschen. Christus ist das Wort der Freiheit Gottes " (186) Een theologisch a priori, door niets anders gerechtvaardigd dan door zichzelf (187). De in AS aanwezige christologie wordt weliswaar nergens expliciet verwoord, maar zij doortrekt als het ware - in haar meest centrale categorie: de plaatsbekleding - de structuren van de antropologie, die dáárdoor enkel binnen de ecclesiologie kan worden verstaan "Gott offenbart sich in der Kirche als Person Die Gemeinde ist die letzte Offenbarung Gottes als Christus als Gemeinde existierend' (...) Hier ist Christus in die nächste Nähe der Menschheit getreten, hier hat er sich seiner neuen Menschheit gegeben, so dass seiner Person alle, die er erworben hat, in sich zusammenschliesst, sich ihnen und diese sich gegenseitig verbindet." (188) De gemeente vertegenwoordigt mijn existentialiteit en staat borg voor mijn continuïteit, zij verleent mij de subjectiviteit en socialiteit die mij tot een herschapen mens maakt, in al mijn concrete alledaagsheid (189).

Dat is nogal wat. Men kan zich afvragen of de kerk, die deze theologie te dragen krijgt, niet onder de last zal bezwijken. Fungeert de "Kirchen*gedanke* (curs fdl)" niet teveel als chiffre, en staat zij voor werkelijk méér dan voor de christelijke versie van de "soziologische Kategorie" (190)? Voor Bonhoeffer zelf ongetwijfeld: dezelfde spanning die de ecclesiologie als kerk- en cultuur-program in SC doortrok, kenmerkt ook AS "Die Gemeinschaft, um die es sich handelt, ist konkret sichtbar, ist die christliche Kirche, die die Predigt hört und glaubt" Daarmee is elk misverstand weggenomen: (191) Bonhoeffer heeft het over de pruisische 'Landeskirche' in de republiek van Weimar Tegenover de grenzeloze heerzucht en de eenzaamheid van het 'ik', zojuist geschetst, tekent Bonhoeffer nu "die Seinsart des Menschen in der Kirche" uit, een ontkenning van een mensleer die gebouwd is op het ik werk, dus ik besta', een anti-antropologie. "*Prius est enim esse quam operari, prius autem pati quam esse. Ergo fieri, esse, operari se sequuntur.*" Met deze zin uit Luther's commentaar op de Romeinen-brief geeft Bonhoeffer de grondstructuur van zijn kerkelijke mens-leer weer (192). Vóór het werken komt het zijn, vóór het zijn het lijden: vóór de activiteit de passiviteit Christus draagt de gemeente; ik word gedragen door de gemeente; als gemeente draag ik de ander. Kerk-zijn betekent voor Bonhoeffer zo een vlechtwerk van drievoudig plaatsbekleding (193). *De mens blijft een 'ik' zegger*, zoals Bonhoeffer burger blijft. Maar het stiefkind dat de burgerlijke cultuur van haar eigen vlees en bloed, *de in het gezin wortelende humaniteit*, had gemaakt, *verkrijgt in Bonhoeffer's kerk-model weer een ereplaats*. "Hier bin ich, der geschichtliche ganze Mensch, einzelner und Menschheit getroffen, ich glaube d.h. ich weiss mich getragen; ich werde getragen (*pati*), darum bin ich (*esse*), darum glaube ich (*agere*). Hier schliesst sich der Kreis Den auch das *agere* ist hier *pati*." (194) Ik word gedragen, daarom ben ik Tegenover het primaat van het 'cogito' plaatst Bonhoeffer dan ook de 'actus directus' van het geloof, het kennen dat aan het bewustzijn vooraf gaat, en waarop het achteraf geen greep kan krijgen (195); tegenover de 'homo incurvatus in se', de in zichzelf terugbuigende mens, zet hij het 'zien' op Christus (196);

tegenover de "Vergewaltigung", de "Einsamkeit" en "Zerrissenheit" van het 'heerser-ik' geeft hij het laatste woord aan ... het kind (197). Omschreef Bonhoeffer de kerk, toen hij in SC naar een vergelijking zocht, niet ook als een "geistbewegte Familie" (198)?

Het 'heerser-' en 'schepper-ik' wordt in de slotparagraaf van AS een "in Fremde und Elend zum Mann gewordene" genoemd (199). Gaan we te ver uit de richting wanneer we hier: 'emancipatie' zeggen (200)? Van deze mens wordt nu gezegd, dat hij in de "Heimat" tot kind wordt, en dat deze "Heimat" gelijk is aan de gemeente van Christus. Daar wordt hij, "was er war oder noch nie war, ein Geschöpf Gottes, ein Kind" (201). Blijkbaar is 'emancipatie' voor Bonhoeffer geen lokroep meer, nu zij de geborgenheid in een gezin naar gene zijde heeft verlegd. Het is koud geworden in de cultuur van de burger, en er lijkt nergens een plek te zijn waar men zich nog kan warmen. Bonhoeffer zoekt haar nog steeds in de kerk. Maar of deze het gat kan dichten dat er tussen 'cultuur' en 'gezin' geslagen is?

4.5. Er op of er onder (of: de ene mens is de andere niet)

Dat Bonhoeffer's beeld van de mens zich in de periode die we hier beschrijven gaat differentiëren en nuanceren, is de stelling die we in dit hoofdstuk wilden bewijzen. Naarmate hij minder deelgenoot van zijn klasse en meer tijdgenoot van zijn cultuur wordt, wijzigt en verdiept hij zijn waarneming, en we hebben dat aan de verschuivingen van AS ten opzichte van SC al laten zien. Maar dan bevinden we ons nog maar eerst in 1930. In het volgende willen we verder gaan, en (1.) laten zien dat de zo abstract gehouden 'concrete' mens uit AS voor Bonhoeffer, als hij hem tegen de ervaringshorizon van zijn tijd afzet, de 'europese' mens genoemd wordt. We laten dit zien aan de hand van de voordracht 'Das Recht auf Selbstbehauptung', gehouden op 4.3.1932 aan de Technische Hogeschool van Berlijn, waar Bonhoeffer toen als studentenpredikant werkzaam was (202). Vervolgens (2.) schetsen we het afscheid, dat Bonhoeffer neemt van het mensbeeld van de liberale theologie, en (3.) de verschuiving die in zijn denken plaatsvindt in de richting van een 'theologia crucis', waarvan de lijdende mens de grondtrekken gaat bepalen. We putten daartoe uit de colleges en preken die Bonhoeffer tot aan 1933 heeft gehouden. Het zal blijken dat *het* mensbeeld voor hem niet meer bestaat. Het is uiteengevallen in bedreigde humaniteit enerzijds en overheersende destructiviteit anderzijds, het beeld van sterken en dat van zwakken, er op of er onder.

4.5.1. Zelfhandhaving

Een grote stad, 's ochtends om half acht: duizenden haasten zich naar hun werk, "eine verurteilte, geduldige, ersetzliche Masse". Zo begint Bonhoeffer de voordracht 'Das Recht auf Selbstbehauptung' (203). De overbodige mens, de ondergang in de massa, de verdingelijking tot vervangbare waar: dat is de werkelijkheid, die zich achter de "leerer, nichtiger Wichtigkeit" van de hectisch gevulde straten van Berlijn verbergt. En achter deze duizenden die nog werk hebben, staan evenzo veel duizenden klaar om het over te nemen. Gekocht of

niet gekocht: "Menschen werden wie Ware, die durch die Massenhaftigkeit entwertet sind" (204) En wij? vraagt Bonhoeffer aan zijn gehoor; "Wir gehören mitten unter die Uberflüssigen" (205). Op tweeerlei wijze kunnen we nu - aldus Bonhoeffer - reageren. Of wij laten ons ondergaan in de massa, verruilen ons 'ik' voor het 'men , of we stellen ons de vraag naar het recht om het leven van anderen, die klaar staan onze plaats in te nemen, aan de zinloosheid prijs te geven terwille van onze zelfhandhaving "Vertritt dein Recht! Oder gib es preis!" - dat is de keuze waarvoor Bonhoeffer zijn toehoorders wil plaatsen (206) En dat niet enkel op individueel niveau Ook de klassen voeren een strijd om het bestaan En dat niet enkel op economisch niveau. Ook de grondvormen van het sociale samenleven - huwelijk en gezin - , culturele instituties als universiteit en kerk en ook de staat; zij worden voor dezelfde vraag gesteld: *zelfhandhaving ten koste van anderen of zelfprijsgave ten gunste van de zelfhandhaving van anderen.* "Es ist ein seltenes Bild der Geschichte, zu sehen, dass ausnahmslos allen bisherigen Ordnungen menschlichen Lebens in Frage gezogen, in den Daseinskampf hineingerissen werden, dass sie vor die Alternative gestellt sind, ihr Recht zu begründen oder aber preiszugeben " (207)

Bonhoeffer tekent twee wegen om uit het hier gestelde dilemma te komen: de weg van de indiase en de weg van de europese mens Lijkt de eerste niet het tegendeel van de tweede te kiezen? Vanaf het 'tat tvam asi' tot aan het geweldloze verzet van Gandhi drukt men in deze cultuur de keuze uit voor de uitweg: zelfprijsgave (als het moet) ten gunste van de zelfhandhaving van anderen. Een diep besef van de eenheid van ziel en kosmos, individu en Al, mens en natuur ligt aan haar ten grondslag (208). Maar hoezeer Bonhoeffer zelf zich door deze oplossing van het door hem geschetste probleem gecharmeerd mag hebben geweten, hij poneert haar in deze voordracht niet als alternatief van, maar als een schril afstekende tegen-illustratie bij de cultuur, waarin hij - of hij het nu leuk vindt of niet - evenals zijn gehoor geworteld is: die van het westen (209) Want tegenover de lijdensgeschiedenis van India is zijn geschiedenis er één van strijd geweest. Niet enkel in oorlogen, hoewel dat vooral Maar ook in de gestalte van machines en fabrieken. Ook de laatsten hebben hun destructieve werking getoond, zodat men kan zeggen dat aan de westerse cultuur zowel een principiële vijandschap ten grondslag ligt tussen mens en mens, als tussen mens en natuur "Sein Leben bedeutet im eigentlichsten Sinn 'Töten ", zegt Bonhoeffer, daarmee de europese mens naast passief (210), nu ook actief door de dood getekend ziend De abstracte' antropologie verschijnt hier in zijn meest concrete vorm: het 'heerser-ik', temidden van een door hem verdingelijkte wereld, wordt nu voor de ultieme vraag gesteld zichzelf ten koste van alles te handhaven, dan wel uiteen te vallen in de massa

Wat te doen? Nu wordt duidelijk wat Bonhoeffer onder solidariteit verstaat. Hij zet zijn gehoor immers niet voor de keus 'India of Europa', maar onderneemt een poging om in de wortels van de europese cultuur zèlf een verscholen mogelijkheid te vinden voor een uitweg uit het dilemma. Geen kritiek van buitenaf maar een kritisch zelfonderzoek van binnuit, nu er geen andere weg meer is te gaan: ". wir haben uns offenbar alle *schon entschieden, dies Schicksal*

zu bejahen, ob bewusst oder unbewusst, jedenfalls ist die Entscheidung gefallen, *und es gilt nun zu verstehen, was wir damit getan haben* (curs. fdl)." (211) Het vervolg van de voordracht is er dan ook op uit, het verloren, menselijke gezicht van de europese burger weer naar het licht te keren. Bonhoeffer kan zich daarbij gesteund weten door het christendom. Was Jezus Christus niet "*der* Mensch slechthin" (212)? Bonhoeffer rekent het hier tot zijn opgave duidelijk te maken, waartoe "dem *reifen* europäischen Denken (curs. fdl)" in staat is (213). Dit denken neemt zijn startpunt daar waar de wortels van het leven liggen en waar het onmondige nog wordt gedragen door anderen (en al zegt Bonhoeffer het er hier zelf niet bij, hij kan niets anders bedoelen dan): het gezin. De cultuur volgt hier immers de natuur? Geboren worden is een passief gebeuren, terecht komen in een wereld die ik niet zelf geschapen heb, die mij bepaalt en waaraan ik mij gebonden weet. "So bedeutet Leben gebunden sein nach rückwärts, in-Anspruch-genommen-sein von Aussen, von den andern Menschen meiner Umwelt; bedeutet: verantwortlich sein. (...) Hier lebt er nicht allein, sondern er lebt wesentlich durch und für den andern, ihm verantwortlich zugeordnet." (214) Het 'rijpe' europese denken laat zich zo met de kernwoorden uit de gezinscultuur van de burgerfamilie Bonhoeffer omschrijven. De vraag naar het recht op zelfhandhaving laat nu een antwoord toe, dat zich als uitweg uit het geschetste dilemma aandient. Recht op zelfhandhaving betekent, aldus Bonhoeffer, vanuit dit perspectief: recht op leven. En op zijn beurt betekent recht op leven: recht op wat dit leven uitmaakt, d.w.z. menselijkheid als verantwoordelijkheid. Tot het einde toe doorgedacht laat deze gedachtengang zelfs de mogelijkheid toe het toppunt van zelfhandhaving in de zelfvernietiging te leggen: een autonome, vrije daad "zum Opfer" (215).

Bonhoeffer wil deze verantwoordelijkheidsethiek niet personeel beperken, maar tot structurele afmetingen uitbreiden. En al zou hij er tegenwoordig mee op heftige kritiek stuiten - 'persoon' is geen 'structuur', een mens geen volk, twee nationale staten zijn geen 'Bruder' - , zijn bedoeling is duidelijk (216). Daar waar de burgerlijke cultuur zich in 1932 dreigt te vernietigen in een destructieve combinatie van oorlog en machine (de bewapeningswedloop) (217), roept Bonhoeffer op het ene europese denken voor het andere in te wisselen, het rotte voor het rijpe, het offer vàn voor het offer vóór de ander. "Auch Völker können und sollen sich opfern", is de conclusie in 'Das Recht auf Selbstbehauptung', als er nog geen woord theologie gevallen is maar Europa enkel aan zichzelf verplicht is (218). De open wijze van argumenteren, die vanaf 1933 tot 1939 geheel tot het verleden gaat behoren, is kenmerkend: Bonhoeffer denkt nog steeds een beroep op de redelijkheid van de burger te kunnen doen. Daaraan doet het feit dat hij het begrip van humaniteit zoals hij dat heeft ontwikkeld, tenslotte in de menselijkheid van Jezus Christus wil verankeren niets af. "... hier nun taucht im Hintergrund dieses westlichen Gedankenbildes der Horizont des Christentum auf und in ihm die Gestalt des Jesus von Nazareth, des Menschensohnes, der der Gottessohn, der Christus genannt wird", lezen we als Bonhoeffer de vraag gesteld heeft of de mensheid als zodanig tenslotte ook haar recht op zelfhandhaving aan het offer ontleent. 'Ja', is zijn antwoord, na gewezen te hebben op het plaatsbekledend

offer van Christus voor heel de mensheid, en zijn leven als "das Leben schlechthin im Dienste des heiligsten Bruderschaft" (219) Christendom en burgerlijkheid hebben meer met elkaar van doen dan op het eerste gezicht lijkt: daarin schuilt voor ons de kern van deze voordracht. Maar het zou nog tot 1939 duren voor Bonhoeffer zich weer aan deze nabijheid zou gaan wagen De oproep tot zelfverplichting zou, zelfs na een laatste waarschuwing op de valreep (220), tevergeefs blijken.

4.5.2 Een vrome illusie (afscheid van een mensbeeld)

De schets waarmee Bonhoeffer zijn colleges over 'Die Geschichte der systematischen Theologie des 20. Jahrhunderts' - gehouden in het wintersemester van 1931/32 - opent, en waarvan Bethge betreurt dat er geen nauwkeurig afschrift van bewaard is gebleven, kan kenmerkend genoemd worden voor heel de erop volgende serie colleges theologiegeschiedenis "Es ist eine Welt in Versinken", zegt Bethge van het tijdvak dat Bonhoeffer erin beschrijft (de "wilhelminische Zeit"), "die er dennoch wie die Eltern mit allen Fasern liebt" (221). Hoewel de titel van de serie colleges het accent op de 20e eeuw doet vermoeden, krijgt de 19e dan ook de grootste nadruk. Bonhoeffer kan er blijkbaar niet van loskomen, zijn afscheid duurt lang

We hebben reeds uitvoerig stil gestaan bij de liberale traditie waarin Bonhoeffer cultureel en theologisch wortelde Nu horen we hem zelf erover. Niet dat we nu zijn betoog in extenso willen volgen; we beperken ons tot een schets van het mens- en cultuurbeeld, dat er in deze colleges oprijst; van de oorzaken van hun ondergang die Bonhoeffer er zelf voor aanwijst; en tenslotte tot de vraag op welke wijze hijzelf de theologie op de gewijzigde culturele situatie wil laten reageren

Voor de laat 19e eeuwse staat en maatschappij, aldus Bonhoeffer die we nu het woord willen geven, waren kerk en religie van belang, voorzover zij de nodige sociale stabiliteit wisten te garanderen. Immers, een gelovig volk is een loyaal volk, zodat steun aan de kerk uiteindelijk ook steun aan de staat zal betekenen. De agenda van de theologie was hiermee gegeven: zij had de religie in het verlengde van de cultuur, de kerk in gebondenheid aan de staat, de theologie zelf als onderdeel van de godsdienstwetenschap te verstaan 'Aanpassing was het parool (222) Gevolg: "Religion wurde zur letzten und feinsten Möglichkeit des Menschen, die es ihm erlaubt sich als gottverwandt zu entdecken " (223) En of het nu Schleiermacher, Kaftan, Troeltsch, Eucken, Natorp of Harnack betreft (dat Bonhoeffer zelf tot in Barcelona hetzelfde had gezegd vergeet hij te vermelden), zij waren er allemaal op uit de godsdienst een rol van betekenis te laten spelen in het zelfverstaan van de zich ontwikkelende cultuur "Religion als Vollendung der Persönlichkeit"; "Religion (.) als Vollendung des Geisteslebens"; "Religion begleitet die gesamte Arbeit der Kultur und der Humanität" het is een zich eentonig herhalend patroon, dat zich door heel de geschiedenis van de liberale theologie handhaaft (224)

Bonhoeffer beschrijft deze theologie als verleden tijd: binnen de sociologie van een tijdvak, waaraan hijzelf geen deel meer heeft De Bonhoeffer van 1932 is niet meer die van 1928 Het fundament van

het 'religieuze a priori', waarmee hijzelf in navolging van Troeltsch en Seeberg de godsdienst in de cultuur had willen verankeren, is onder zijn mensbeeld weggeslagen (225). Wat is er gebeurd? Bonhoeffer vertelt het ons in het hoofdstuk dat - niet toevallig - het opschrift "Das *ethische* Problem und die Kultur (curs. fdl)" draagt (226). Want vooral in de ethiek wordt duidelijk dat het afgelopen is met de religieus-zedelijke persoonlijkheid en diens cultuurharmonie. De 19e eeuwse theologie had de religie willen redden door haar op te laten gaan in de zedelijkheid, maar deze laatste heeft getoond op eigen benen te kunnen staan en de steun van de godsdienst niet nodig te hebben. Bonhoeffer wijst op het secularisatie-proces en zijn gevolgen voor de moraal: "Die Gesetze des Handelns müssen den der Sache immanenten Gesetzen, d.h. ihrer Eigengesetzlichkeit entnommen werden" (227). Maar de moraal staat niet op zichzelf: de hier beschreven ontwikkeling staat voor alle sectoren van de zich autonoom ervarende cultuur. En mannen als Nietzsche en Overbeck deden er nog een schepje bovenop: zij poneerden dat het christendom niet alleen overbodig maar meer nog, remmend ten opzichte van deze autonomie-ontwikkeling stond. Het christendom is zo van huisvriend, tot vijand van de cultuur geworden. En terecht, zegt Bonhoeffer, met Overbeck instemmend maar partij kiezend voor datgene wat deze opgaf: het evangelie. Een synthese tussen christendom en cultuur is een illusie gebleken (228). Het daarop gebouwde mensbeeld evenzo.

Maar "das ethische Problem" reikt verder, voorzover het ook bepaald wordt door de grote sociale vraagstukken. Want niet enkel de moraal, ook de economie gaat haar autonome weg, en wel met "furchtbare Folgen" (229). Bonhoeffer bedoelt hier de industrialisering en de met haar gepaard gaande proletarisering - en hij weet nu waar hij over spreekt. De culturele harmonie maakt plaats voor het sociale conflict. Aan Adolf Stöcker, maar vooral aan Friedrich Naumann - die we ook in Barcelona in het zelfde verband tegenkwamen - illustreert Bonhoeffer de "bewusste Kapitulation der christlichen Ethik vor der Eigengesetzlichkeit der Welt, aber mit der Einsicht, dass dieser dämonisch ist." (230) Hier, *in de sfeer van de ethiek*, d.w.z. daar waar de maatschappelijke voorwaarden voor de theologie geschapen worden, wordt voor Bonhoeffer de agenda voor haar interne problematiek bepaald. Zij dwingt hem tot het afscheid van "das aristokratische Ideal feinster Persönlichkeitsbildung", dat hij kenmerkend had geacht voor het tijdvak tot 1914 (231). Zowel de religiositeit als de harmonische gestalte van de 'persoonlijkheid' blijken een fictie.

Voorzover Harnack en Troeltsch, en in hun gevolg Johannes Müller, de uitweg (of is het: uitvlucht?) in een enge verbindtenis van christelijk geloof en persoonlijkheidscultuur hadden gevolgd, neemt Bonhoeffer hier afscheid van hen. De genoemde Müller houdt hij voor, "dass der christliche Persongedanke etwas total anderes ist als jenes moderne Verständnis von Persönlichkeit" (232). Neemt Bonhoeffer hier dan ook niet in zekere zin afscheid van zichzelf? Hoeveel had hij in de theologie van SC en Barcelona niet nog geleund op het hier afgewezen "moderne Verständnis von Persönlichkeit"? En hoe weinig had hij de "christliche Persongedanke", welke hij in zijn proefschrift had ontwikkeld, gevuld met de contouren van hem, met wie hij die nu zou willen omschrijven: de "konkrete Christus"; Hij die de taal spreekt van de proletarische massa's (233). De "Notlage" waarin

Bonhoeffer zich gesteld weet, staat hem niet toe meer te zeggen dan ".. dieser Christus müsse auch in unserer Welt da sein. Die Frage sei nur, wo und wie" (234). Een ding weet hij echter zeker: de concrete Christus verkondigen, betekent tegelijkertijd "in einer konkrete Situation hinein verkündigen" (235) Zo verbindt Bonhoeffer dogmatiek aan ethiek, theologie aan de nood van de cultuur. En naarmate hij in zijn mensleer meer en meer tijdgenoot wordt, neemt daarin de concentratie op de christologie toe. Dat neemt niet weg, dat hij tegenover vragen van zijn tijd met lege handen blijft staan "In der ethischen Frage sind wir nicht mehr der reiche Mann aus der Epoche Schleiermacher, Rothe, Ritschl, Troeltsch, sondern nur noch der arme Lazarus." (236)

4 5.3. De arme Lazarus

De inleiding van de colleges 'Christologie' die Bonhoeffer in het zomersemester van 1933 houdt (237), bevat een schets van het menszijn, die ons inmiddels bekend voorkomt Het is het 'heerser-ik uit AS en de europese mens uit 'Das Recht auf Selbstbehauptung', maar nu als Logos, die toegang zoekt tot de vraag naar Christus, christo-logie wil bedrijven. Bonhoeffer blijkt zijn colleges temidden van de bestaansstrijd die om hem heen plaatsvindt, een gevecht om het er op of er onder, te willen situeren Dat wordt duidelijk, alleen al uit de inleiding.

Het startpunt van de christologische vraag is namelijk voor Bonhoeffer het gebeuren tussen Logos en Tegen-Logos, onszelf en Christus, het 'heerser-ik' en de mens met een geheim waarvoor wij hebben te zwijgen (238) Bonhoeffer verstaat wetenschap - en dus ook de christologie, "die Wissenschaft kat exochen" (239) - als zelfexpressie van het subject dat al het andere tot zichzelf wil herleiden, al het vreemde als hem bekend wil ordenen. Maar wat gebeurt er als er een Tegen-Logos optreedt, die zich niet laat ontbinden in factoren maar zich onttrekt aan de greep van het subject? Deze Logos is werkelijk 'Person' te noemen: "Dieser Mensch ist das Transzendente" (240) Aan hem kunnen we enkel vragen: 'Wie ben jij?'. Maar hoe geraffineerd laat zich deze vraag stellen! Want ook nog in de vraag naar het wie' kan zich de vraag naar het 'hoe', de wil tot beheersen verbergen. "Indem der Logos sich selbst begrenzt, setzt er sich selbst wieder in Macht." (241) Zo beschrijft Bonhoeffer opnieuw de wending, die hij in AS, in filosofisch gewaad, zag plaatsvinden van 'Kant' naar 'Hegel , van echt transcendentalisme naar idealisme (242). Ook zelfbegrenzing is immers nog zelfbegrenzing, had hij daar al ontdekt En evenals in AS het 'ik', zowel van mijzelf als dat van de ander, buiten mijn bereik lag, zo ook hier " . allein von Gott her weiss der Mensch, wer er ist", zo geldt van mijzelf; "Das Geheimnis des Wer bleibt verhüllt", klinkt het ten aanzien van de ander (243) Maar zoals de filosofiegeschiedenis zich laat beschrijven als één grote overtreding van de hier gestelde grenzen, zo ook de christologie De ander wordt van geheim tot slachtoffer, 'ik' wordt heerser Christologie is conflictuologie. "Der Mensch vernichtet das Wer, das ihm gegenüber steht." - "Der Logos erträgt den Gegenlogos nicht Er weiss, dass einer sterben muss " (244) En in Pilatus die het doodsoordeel over Christus uitspreekt, herkennen we de mens,

wiens leven "im eigentlichsten Sinn 'Töten'" betekent (245). "'Wer bist Du?' fragt Pilatus. Jesus schweigt." (246) In dit zwijgen is de zwakke de sterkere. Er klinkt immers de wedervraag in door: 'Wie ben jij, dat jij dit zo vraagt?' Maar hij die deze gevaarlijke vraag stelt wordt gedood - en met hem de vraag.

Bonhoeffer's christologie is antropologie, maar dan als leer van de ongelijkheid van mensen, de assymetrie in hun verhoudingen. De ene mens is de andere niet, leert hij van Christus en Pilatus, en hij herkent het patroon van hun relatie in de wereld om zich heen. Zijn christologie is fenomenologie, waarneming van het lijden van de zwakken (of zijn het sterkeren die het geheim van hun humaniteit weten te bewaren?) onder het heersen van de sterken. Bonhoeffer's theologie is 'theologia crucis' (247).

Maar zijn christologie gaat niet op in soteriologie, zegt hij zelf (248); zij is dus meer dan waarneming, meer dan mensleer - zij is ook *theologie*. De historische Christus is tegelijk de Tegenwoordige, en de ruimte die een kritische christologie open moet laten, vult zich later met een *positieve* leer van Christus (249). Maar dat deze ook een mensleer in zich bergt, valt niet te ontkennen. De Opgestane is er voor ons slechts als Gekruisigde - maar dat in duizendvoud: "Er geht Inkognito ~~unter~~ als Bettler unter die Bettler, als Ausgestossener unter die Ausgestossenen, als Verzweifelnder, als Sterbender unter die Sterbenden." (250) Achter, ja in het mens-zijn van dezen is Hij te herkennen. Hij identificeert zich met hen, tot op de rand van de identiteit (251). En terwijl we de ontmoeting met Goethe en Socrates kunnen ontlopen als we dat willen - we ontlopen dan enkel onze 'Bildung' - , lukt het ons niet de ontmoeting met Christus te ontgaan. "Der Unbekannte tritt auch heute Menschen in den Weg" - "Christus geht durch die Zeiten, neu befragt und neu verfehlt, neu getötet." (252)

Ofschoon Bonhoeffer hier nog steeds de enge verbinding tussen christologie en ecclesiologie wil handhaven - hij spreekt nog altijd van "Christus als Gemeinde" (253) - komt deze onder grote spanning te staan waar hij de proletariër die Jezus tot een goed mens verklaart, hoger aanslaat dan de burger die 'Jezus is God' zegt. Van deze laatste geldt immers: "Gott ist für ihn etwas, was *der Kirche* angehört (curs. fdl)"? (254) De 'weltliche' mens echter verdient de voorkeur boven de kerkelijke, en al ging voor Bonhoeffer 'kerk' nooit op in kerk, hier gaat zij er meer dan ooit buitenom: "... in den Fabriksräumen kann Jesus gegenwärtig sein als der Sozialist; in der politischen Arbeit als der Idealist; im proletarischen Dasein als der gute Mensch" (255). Bonhoeffer's gang van de academie naar de achterbuurt heeft zijn uitwerking op zijn theologie niet gemist. Ten voordele van de laatste misschien, meer ook ten nadele van de eerste: juist de theologen ziet hij bij uitstek het gevaar lopen (zo niet een Pilatus-, dan toch) een Judas-rol te gaan spelen. Wordt Christus niet altijd met een kus verraden (256)?

Wat Bonhoeffer in deze jaren in zijn 'concrete christologie' voor ogen stond, willen we tenslotte nog illustreren aan een preek die hij (waarschijnlijk) op 29.5.1932 over Luc. 16, 19-31 gehouden heeft. Duidelijk treedt hier het ene mensbeeld uiteen in twee gestalten, die in dit bijbelgedeelte 'een rijke man' en 'de arme Lazarus' heten (257).

"Wir haben das Evangelium vergeistigt" zegt hier dezelfde Bonhoeffer, die in SC nog geen kwaad woord over 'Geistigkeit' wilde horen, "und d.h wir haben es entlastet, verdorben" (258). De angel in het verhaal van Lazarus, zijn materialiteit, is er uitgehaald als wij het lezen als een morele aansporing gericht aan de rijke, om de arme te hulp te schieten. Terwijl in werkelijkheid de laatste de hier aangesprokene is. Want het betreft hier woorden, die Christus uitspreekt temidden van de menigte arme Lazarussen die hij om zich heen verzameld had: "Selig ihr Ausgestossenen und Geächteten, ihr Opfer der Gesellschaft, ihr Männer und Frauen ohne Arbeit, ihr Zusammengebrochenen und Ruinierten, ihr Vereinsamten und Verlassenen, Vergewaltigten und Unrechtleidenden, ihr Leidenden an Leib und Seele " Aldus inhoud en adres van het evangelie Gericht aan de slachtoffers van het 'heerser-ik', "gestern und heute" (259)

Maar zoals de Tegen-Logos uit de christologie-colleges zich geraffineerd wist te verschuilen in de vraag 'Wie ben jij?', zo mengt ook de rijke zich onder de menigte Lazarussen, en hij zegt óók arm te zijn 'Op het uiterlijk zal het niet aankomen, maar op de gezindheid', horen we dan De rijke noemt zich innerlijk arm. Maar: "Bitte, wo steht denn in der Geschichte vom armen Lazarus etwas von seinem Inneren?" (260) Beter acht Bonhoeffer het dit evangelie te haten, dan het schijnheilig te vergeestelijken, zoals hem Nietzsche ook liever was dan Ritschl en Rothe Niet toevallig spreekt hij in termen van uns' en 'wir', als hij de verachting voor het evangelie van de zwakken beschrijft (261). *Hijzelf is immers de rijke man* Maar dan wel één die zich niet stiekum onder de Lazarussen wil mengen *Want wie is Lazarus? "Immer der andere*, der dir in tausend verächtlichen Gestalten begegnende gekreuzigte Christus (curs fdl)" (262) De kloof die tussen de rijke man en de arme Lazarus in het dodenrijk gelegd is (Luc 16, 26), wordt niet door Bonhoeffer naar de innerlijkheid verlegd, om daar te worden overschreden. En ook de moraal maakt de weg tussen beiden niet begaanbaar Het ene mensbeeld is uiteengevallen in twee, zonder dat zij zich ooit nog weer kunnen verhouden als "zwei Seelen ( ), ach! in meiner Brust" (Goethe) Een spiegel is gebroken

4.6 Wij weten niet wat wij doen moeten' (2 Kron. 20, 12)

Een theologia crucis' is geen oplossing, maar verheldert enkel het probleem. Een door haar gevulde dogmatiek laat de ethiek nog met lege handen staan. "Wir *sehen* in dieser Welt nur das Kreuz, wir sehen uns auch nur als solche, die unter dem Kreuz verurteilt stehen, als solche die nicht wissen was sie tun sollen." (263) De tekst van de preek van 8 5 1932, waaruit deze regels genomen zijn, 2 Kron. 20, 12, was Bonhoeffer door zijn vriend Franz Hildebrandt aan de hand gedaan, en bracht zo goed zijn ervaringen van deze tijd onder woorden dat hij er meerdere keren op terug kwam (264) "Wij immers zijn niet opgewassen tegen deze grote menigte die tegen ons is opgerukt", zegt Josafat in dit schriftgedeelte in Jeruzalem over de oprukkende Moabieten en Ammonieten (265), maar Bonhoeffer bracht er de hem overspoelende druk der tijden mee onder woorden. "Da habe ich meine ganze Verzweiflung mal abgeladen", schrijft hij over de genoemde preek aan Sutz, als hij haar in verband met het voor hem steeds scherper

en onverdraaglijker wordende probleem van de christelijke ethiek - hij geeft er ook college over (266) - ter sprake brengt. Wij kunnen ons, als we de preek lezen, de erin ondergebrachte radeloosheid indenken, evenals de opmerking aan Sutz, dat de klaarblijkelijke psychische hulp die de preek hem geboden heeft, hem in het probleem van de ethiek niets verder heeft geholpen (267). We zien enkel het kruis, lazen we inmiddels, en we geloven in de opstanding "als solche, die keinen festen Stand mehr unter den Füssen haben, die aber gefasst und gehalten sind über dem Abgrund der Bodenlosigkeit, von oben, von dir. Die wissen, dass deine Wege und dein Gebot in die Welt verborgen sind unter dem Kreuz, dass sie aber offenbar werden sollen in deinem Reich." (268) Dat duurt dus nog even; zodat Bonhoeffer zijn gehoor - de arbeider, de ambtenaar, de koopman, de student en de predikant noemt hij - naar huis moet laten gaan, met de verzekering dat zij "Arbeit unter dem Kreuz" verrichten, zonder er nog iets concreets aan toe te kunnen voegen (269). Dan ging de kerkganger in Barcelona met meer naar huis (270)! In Berlijn eindigt de preek echter met het beeld van een zee vol drijvende ijsschotsen, waarop de hoorder geplaatst wordt, "Nirgends darf er ruhen, nicht zulange Fuss fassen, sonst versinkt er im Bodenlosen, im Abgrund, kaum hat er einen Sprung getan, so muss er bedacht sein auf den nächsten und so fort und fort." (271) Over 'grond onder de voeten' gesproken.

Ziet Bonhoeffer zich nu voor een totale radeloosheid geplaatst, voorzover het de christelijke ethiek betreft? Neen, de cultuur heeft hem weliswaar geheel in de steek gelaten - de poging haar tot zichzelf te verplichten (272) lijkt weinig succesvol - , maar de kerk is er ook nog. Ook zij staat voor een nieuw begin, maar moet krachtens haar eigen wezen in staat geacht worden dat ook te kunnen maken: te slagen, waar de cultuur faalt. Het probleem van de ethiek kan dan ook vertaald worden weergegeven in "der Frage nach der Möglichkeit der Verkündigung des konkreten Gebotes durch die *Kirche* (curs. fdl)" (273). Bonhoeffer's ecclesiologie wil als kerk-*program* ook ethiek zijn. Zijn kritiek op de dan net verschenen grote ethiek van Emil Brunner ('Das Gebot und die Ordnungen' (274)) raakt dan ook met name het feit, dat zij een uitgesproken individualistisch karakter draagt (275). Maar hoe kan de duizelende, in duizend stukken uiteenvallende enkeling ooit eenduidig zeggen wat gedaan moet worden? Daartegenover geldt echter: "Kirche als echte Gestalt ist primär *Einheit*, *Ganzheit* von Gott herstammend, ist im Grunde die Einheit Gottes selbst (curs. fdl)" (276). En wanneer de gestalte van de kerk werkelijk is wat zij is, namelijk 'Christus praesens', dan zal zij ook in staat zijn "den konkreten Christus" te verkondigen (277). Vooral de oecumene krijgt in deze jaren van Bonhoeffer de taak met volmacht het bindende woord van Christus, d.i. het verlossende woord in de ethiek te spreken. En of het nu de crisis in de economie (278) of - en dat vooral - het vredesvraagstuk betreft (279), Bonhoeffer plaatst ze alle op de agenda van de oecumene.

Begint Bonhoeffer nu werkelijk in en vanuit de kerk, vanaf een nulpunt te denken? Wanneer we zien hoe hij, ondanks zijn radeloosheid in deze jaren, gebruik is blijven maken van de twee rijken-leer die hem door de lutherse traditie werd aangereikt, gaan we dat betwijfelen (280). Maar laten we oppassen. Want hoe traditioneel is zijn

twee rijken-leer dan wel? Luther s onderscheid tussen geestelijk en wereldlijk rijk, 'Christperson' en 'Weltperson , de mens coram deo en de mens coram mundo', waarmee hij het uiteenvallende corpus christianum' weer onder eschatologische spanning wilde brengen door, tot in de enkele mens toe, een strijd tussen het rijk van Christus en het rijk van de duivel te zien plaatsvinden, werd in de loop van de 19e eeuw een gemakzuchtige boedelscheiding tussen de christelijke privé-moraal enerzijds en een autonome cultuur-onwikkeling anderzijds Ulrich Duchrow, die dit constateert, schrijft: "Liest man Luthers Äusserungen im Horizont der späteren bürgerlichen Wirklichkeit, so bekommen sie jenen harmlosen Sinn, als habe sich der Christ innerlich und mit seinem persönlichen Leben nach der Bergpredigt, im öffentlichen staatlichen aber nach ganz anderen Regeln zu verhalten " (281) Hij merkt even later dan ook op dat wij Friedrich Naumann en diens "Scheidung der Gebiete" als exponent en resultante van deze ontwikkeling mogen beschouwen (282) Welnu, Bonhoeffer distantieert zich evenveel van Naumann als van een zo misverstane twee rijken-leer *Niet burgerlijke gemakzucht, maar christelijke vertwijfeling drukt zich in het gebruik dat hij ervan wil maken uit.* Dat het ene Rijk Gods op tweeërlei wijze onder ons aanwezig is nodigt niet uit tot een zich nestelen in de schepping, maar tot een gespannnen uitzien naar de voleinding De eschatologische spanning, waaronder de twee rijken-leer van Augustinus tot en met Luther stond, vinden we bij Bonhoeffer weer terug. Het ronde wereldbeeld is ook voor hem uiteengevallen in een tweestrijd van God en duivel (283) Het Rijk Gods is onder ons aanwezig als het Rijk van Christus op een vervloekte akker (284) *Bonhoeffer neemt zijn toevlucht tot een twee rijken-leer niet ondanks, maar dankzij zijn radeloosheid* Het burgerlijke wordt dan ook niet vrij spel gelaten, maar onder hoogspanning gezet Evenals het christelijke is het immers aangewezen op de bede 'Dein Reich komme! Bonhoeffer verwoordt deze eschatologische spanning door i p v scheppingsordeningen enkel van Erhaltungsordnungen te willen weten, waarin in alle voorlopigheid een burgerlijke ordening wordt opgericht en gehandhaafd, die het komen van het Rijk Gods niet in de weg staat (285) Zoals in de voordracht 'Das Recht auf Selbstbehauptung de burger op cultuurfilosofische wijze tot zichzelf verplicht werd, zo wordt hij in de voordracht Dein Reich komme! op theologisch-sociaal-ethische wijze aan zijn woord gehouden "Auf das die Menschheit nicht durch den Willen der alleinseinwollenden Einzelnen zerfalle, bekennt sich der Staat zur Erhaltung der Ordnungen und Gemeinschaften, Ehe, Familie, Volk in der Welt des Fluches", lezen we er en mogen in de hier opgevoerde enkeling zowel de mens uit Bonhoeffer s theologie van SC en AS zien, als de dictator Hitler die de staatsorde van de republiek van Weimar dreigt - het is 19 11 1932 - omver te werpen (286). Wanneer dit laatste tenslotte op 31 1 1933 is gelukt, weigert Bonhoeffer nog steeds staat en staat gelijk te stellen, en hij wil "den Staat immer wieder danach fragen, ob sein Handeln von ihm als legitiem staatliches Handeln verantwortet werden könne, d.h. als Handeln, in dem Recht und Ordnung, nicht Rechtlosigkeit und Unordnung geschaffen werden" (287) Wanneer de politiek de economie in de nu volgende jaren niet geheel van de agenda had verdreven, was de burger, behalve op zijn citoyenschap, ook op zijn hoedanigheid als bourgeois aangesproken, ook hij

mag in 'Dein Reich komme!' zijn zelfzucht niet ongebreideld botvieren, maar moet - en hier neemt Bonhoeffer afscheid van de liberaal-economische filosofie - door de staat worden "gebändigt, in der Ordnung gehalten (...), sofern der eine vor dem Durst des anderen geschützt und bewahrt" moet worden (288). Zo onderscheidt Bonhoeffer met behulp van de twee rijken-leer tussen staat en 'staat', economie en 'economie' en - in de kerkstrijd - tussen kerk en 'kerk'. De grenslijnen die hier getrokken worden zijn van eschatologisch kaliber: gevechtsfronten tussen God en duivel. Bonhoeffer heeft van Luther's twee rijken-leer dan ook enkel in de zin van "einer *polemischen* Einheit (curs. fdl)" willen weten (289).

4.7. De mens-als-God ('Schöpfung und Fall')

De schriftelijke neerslag van de colleges die Bonhoeffer in het wintersemester van 1932/33 heeft gehouden onder de titel 'Schöpfung und Sünde', uitgegeven als '*Schöpfung und Fall*', kunnen we beschouwen als het mooiste dat hij ooit heeft geschreven (290). Maar ook als hoogtepunt en samenvatting van zijn theologie in de jaren 1930-1933 (291). We vinden er in kort bestek Bonhoeffer's fenomenologie van de burgerlijke humaniteitscultuur waarin hijzelf geworteld was, evenals die van haar keerzijde: het 'heerser-ik' in een laatste wanhopige poging tot zelfhandhaving, in terug. De confrontatie tussen deze twee, die zich op dat moment in de cultuur op gigantische schaal aan het voltrekken is, wordt theologisch onder woorden gebracht in een dialectiek van schepping en val, die tot stilstand lijkt te komen in het beeld van een gekruisigde Christus.

SF is theologie, nader: theologische exegese van de eerste hoofdstukken van het bijbelboek Genesis. Maar er zit zoveel fenomenologie - d.w.z. schouwende waarneming van de grondstructuren van het mens-zijn - in opgenomen, dat de uitleg uit zijn bijbelse voegen dreigt te barsten. Karl Barth was in zijn 'Römer-brief' begonnen met 'theologische exegese'. "*Kritischer* müssten mir die Historisch-Kritischen sein!", had hij er uitgeroepen (292). Want teveel bleef naar zijn mening in de historische kritiek van de liberale theologen de exegeet zelf buiten schot, te weinig kwam de tekst zelf er tot spreken. Eerst vanuit zijn zaak zelf, Christus, valt hij te verstaan. En Bonhoeffer stemt in: "Darum ist die Schöpfungsgeschichte in der Kirche allein von Christus her zu lesen, und erst dann auf ihn hin" - "Theologische Auslegung nimmt die Bibel als Buch der Kirche und legt es als solches aus" (293). De exegese wordt zo weer binnen de dogmatiek gehaald, de bijbel van de academie in de kerk. Niet dat daarmee de historische kritiek overboord wordt gezet; zij wordt op haar plaats gezet.

Het is hier niet aan ons deze vorm van exegese en de wijze waarop Bonhoeffer er zich in SF van bedient, te analyseren (294). Wij leggen er enkel de nadruk op dat deze 'theologische uitleg' weliswaar de verstaansleer weer op haar plaats zet - in de kerk - , maar wat betreft haar inhoud zoveel ruimte laat, dat Bonhoeffer die weet te benutten voor het ontwerpen van een eigen fenomenologie van het mens-zijn. Had Karl Barth haar ook niet gevuld met cultuur-kritiek? Deze vorm van exegese staat Bonhoeffer toe, neen, *vereist* het immers te zeggen: het scheppingsverhaal is ons eigen verhaal. "Der Adam,

der so redet, sind wir selbst . " (295). *De bijbel laat zich zo lezen als het Berlijn van 1932.* Niet dat deze twee zich in SF volledig dekken zullen Er komt heel wat vertaalwerk aan te pas om de ene horizon met de andere te laten vervloeien, "die alte Bildersprache der magischen Welt in die neue Bildersprache der technischen Welt zu übersetzen! "(296) Maar het gaat in het bijbelverhaal niet om een enkel voor de historische kritiek interessante mythe', maar om óns mens-zijn, zijn aanvang en einde en wat er tussen ligt (297) En we moeten ons niet laten verleiden tot de gedachte dat beeld-taal onzuivere taal zou zijn "Wer kann von diesen Dingen anders reden als in Bildern? Bildern sind ja nicht Lüge, sondern sie bezeichnen Dinge, lassen Dinge durchscheinen, die gemeint sind " (298) Beelden wisselen weliswaar Een kind gebruikt andere dan een volwassene, een nomade andere dan een metropool-burger "Aber ob so oder so, sie bleiben wahr (.) sofern Gott in ihnen bleibt " (299) We denken, dit lezende weer terug aan Karl Bonhoeffer en zijn intuïtief vermogen om anderen van binnenuit te verstaan (300); aan de opvoeding als '*Bild*ung' die Bonhoeffer had genoten (301) - als we zien hoe hij in SF zich als nooit tevoren de taal van het visuele denken heeft eigen gemaakt, en hoe zijn theologie zich vult met waarneming (302)

Schöpfung und Fall - dat, in deze volgorde, zó uit te spreken is verraderlijk Alsof ons mens-zijn eenzelfde gang zou doorlopen Neen, ontkent Bonhoeffer, de wereld waarin wij leven is de vervloekte akker uit Gen 3, 18, en er kan geen enkele uitspraak meer over ons mens-zijn worden gedaan die abstraheert van deze vervloeking (303) De mens is er enkel als 'sicut deus , de uit de hof verdreven mens-als-God (304). Wie is deze mens en hoe ziet hij eruit? We kennen hem al: "Er ist für sich allein er lebt aus sich, er bedarf keines anderen mehr, er ist der Herr seiner Welt, aber nur freilich der einsame Herr und Despot seiner eigenen stummen, vergewaltigten, zum Schweigen gebrachten, toten Ichwelt " (305) De eenzame heerser uit AS, de europese mens uit Das Recht auf Selbstbehauptung En de twijfel of Bonhoeffer hier werkelijk de omtrekken van het moderne mens-zijn omschrijft, wordt helemaal weggenomen als we van deze sicut deus'-mens lezen: "Er bleibt mit seinem ganzen, in tob und ra gespalteten Dasein in der Gottferne, im Sturz, in der gefallenen-fallenden Welt " (306) De dubbelzinnigheid, de verscheurde identiteit, maar ook de duizeling die hem bevangen heeft, zij worden hier onder woorden gebracht Terwijl in het bijbelverhaal zelf het beeld van de val' geen rol speelt, spreekt hier iemand die de grond onder de voeten kwijt is van: " der Abfall, der Sturz aus dem Gehaltensein in der Geschöpflichkeit, und es ist dieser Abfall als ein dauerndes Fallen stürzen ins Bodenlose, ein Losgelassensein, ein immer weiter und tiefer sich entfernen" (307) We voelen ons meer in de nabijheid van Heidegger dan van de Jahwist Al wil Bonhoeffer wel met de laatste van genade weten, hij omschrijft haar in het idioom van de eerste als "das den Menschen haltende über den Abgrund des Nicht-Seins" (308) En het is niet de kanaänese boer, maar de duitse burger die zich hier een slaaf van de wereld der dingen noemt, een gevangene van de techniek (309)

Maar deze bedreigde mens heeft weet van zijn bedreiging. Hij, de verscheurde, kent een "süchtigen Heimwehs nach der ursprünglichen Einheit" (310) Hij vraagt naar het onmogelijke: zijn verloren aan-

vang, de oorsprongen van zijn mens-zijn. Maar ook dat vragen is in zich verscheurd: wij weten dat we vragen moeten, maar tegelijk dat we het niet kunnen (311). Is deze onmacht gebrek aan denkkracht? Neen, zegt Bonhoeffer, evenals in AS denken en leven nauw op elkaar betrekkend: ook het denken ontsnapt niet aan de condities van het mens-zijn waarvan het de uitdrukking vormt. "Wir denken im Ring. Wir fühlen und wollen aber auch im Ring. Wir existieren im Ring." (312) Ook de theoloog en de filosoof zijn 'sicut deus', gevangen in de denkvorm die Lucien Goldmann bij uitstek die van de burger noemt en die hij kenmerkt door "die Tatsache, dass sie das individuelle Bewusstsein als einen absoluten Anfang der Erkenntnis und des Handelns betrachtet" (313). Hoe is ooit de ban van dit 'cor curvum in se' te breken? '*In den beginne* schiep God ...'. Met deze vrije daad van God wordt de gesloten heerszucht van de mens-als-God opengebroken. Natuurlijk, ook dit bijbelwoord is gesproken onder de condities van de vervloekte akker. Maar in de "Knechtsgestalt" van dit woord laat zich de oorsprong van ons mens-zijn, God, vinden (314).

Dit woord - knechtsgestalte - is door Bonhoeffer niet toevallig gekozen. Zijn exegese is christologische exegese (315). Zij leest de bijbel (en kijkt naar Berlijn) vanuit de optiek van "der für den sicut deus zum Opfer gebrachte, sein falsches Gottsein im echten Gottsein tötende, die imago dei wiederherstellende Gott-Mensch" (316). Ook hier is christologie blijkbaar conflictuologie. Want of het nu de rijke man en de arme Lazarus of Kaïn en Abel betreft, in beide gevallen is de Christus aan het kruis het einde van de geschiedenis, slachtoffer van het 'heerser-ik', van de 'sicut deus'-mens (317). De Pilatus uit de Christologie-colleges voltrekt in zijn oordeel over Jezus ook dat over zichzelf. In het schenden van het geheim van de ander ontneemt hij het zichzelf. In SF heet dit geheim 'aanvang' en 'midden'. "Adams Leben kommt von der Mitte her, die er nicht selbst ist, sondern Gott, es umkreist dauernd diese Mitte, ohne je den Versuch zu machen, diese Mitte des Daseins selbst in Besitz zu nehmen." (318) zo schrijft Bonhoeffer, de mythe-taal van de boom in het midden van de hof 'overzettend' in de beeldtaal van de moderne wereld. Dit midden neemt er concrete gestalte aan in de andere mens, mijn *Beeld* Gods-zijn treedt tegenover mij als *broeder*, zodat, wanneer ik de ander schend, ik mijn eigen mens-zijn verlies. Zo is de ander mijn grens en is mijn grens mijn midden (319).

We willen niet weer opnieuw breed uitmeten dat Bonhoeffer hier stof uit zijn eigen gezinscultuur verwerkt (320). Interessanter lijkt ons nu de vraag, welke plaats dit alles binnen de *theologie* van SF inneemt. Want moeten we overal waar we de lijnen van Bonhoeffer's opvoeding zien uitgetekend niet zeggen: het is gezaaid op een vervloekte akker? Het is Genesis 1 gelezen vanuit Genesis 3, schepping na de val, 'imago dei' als 'sicut deus'. De illusie die men in de tijd van Herder nog kon koesteren: een rechtstreekse toegang tot het 'Ur-bild' van Genesis 1, 26 te hebben, is Bonhoeffer anderhalve eeuw later ontnomen. Waar de eerste nog 'pedagogisch ideaal' kon zeggen, moet de tweede 'verborgen onder het kruis' laten horen (321). Maar blijft gevallen schepping geen schepping? Geschonden menselijkheid geen menselijkheid? Is de Schepper niet ook de Onderhouder? "Gottes Handeln geht mit den Menschen mit", schrijft Bonhoeffer in

het gedeelte van SF waar hij de Erhaltungsordnungen' ter sprake brengt (322) God zegt blijkbaar niet enkel 'neen', maar ook 'ja tegen de 'sicut deus'-mens op zijn vervloekte akker, "indem er ihn dort erhält" (323). Zou Bonhoeffer behalve de goed-burgerlijke staat, ook niet zijn goed-burgerlijk gezin onder deze Erhaltungsordnungen willen scharen? We denken het, als we zien hoeveel hij ervan in zijn theologie wil overplanten Ook dat verschijnt "im Zwielicht" (324) van een schepping na de val. Ook dat heeft deel aan het sicut deus - zijn. Maar zoals het er in 'Das Recht auf Selbstbehauptung' om ging "dies Schicksal zu bejahen" (325), zo lezen we in SF: "Das neue sicut deus Wissen des Menschen um tob und ra muss er voll auskosten" (326). En wie weet wil er op de vervloekte akker dan toch nog een bloem bloeien.

HOOFDSTUK 5 RIJP VOOR AFBRAAK (BERLIJN-LONDEN-FINKENWALDE, 1933-1939)

5.1. Fascisme en burgerlijkheid (of: ondergang en apotheose)

In dezelfde brief aan Erwin Sutz waarin Bonhoeffer zijn onmacht en onzekerheid ten aanzien van de crisissituatie waarin zich Duitsland bevindt bekent - we bedoelen die van 8.10.1931 - , horen we hem ook van grote toekomstverwachtingen spreken: "... man steht allgemein unter dem sehr bestimmten Eindruck, vor ganz grossen Wendungen in der Weltgeschichte zu stehen", schrijft hij (1). Welnu, hij zou gelijk krijgen.

Hoezeer de machtsovername van Hitler op 31.1.1931 ook geleidelijk was voorbereid (2), zij betekende een 'grosse Wendung' voor de traditie en de levensvorm waarin Bonhoeffer zelf was grootgebracht: de burgerlijke. Maar hoe moet men de verhouding tussen burgerlijkheid en fascisme nu beschrijven, als ondergang of als laatste triomf? Voor de laatste visie kon men in de republiek van Weimar reeds terecht bij de Derde Internationale. Sinds 1924 had zij, in navolging van Stalin, de burger en de fascist geen antipoden, maar tweelingbroers genoemd. Ook al noemde de eerste zich sociaal-democraat en beriep hij zich op het socialisme, de communist duidde hem als 'sociaal-fascist' (3). Slechts een gradueel verschil scheidde een SDP-er van een NSDAP-er. Hitler vormde enkel de agressieve versie van Stresemann. "Snij een burger open en je vindt een fascist", zo omschrijft L. Schuurman plastisch de opvatting, zoals die in het marxisme van de jaren dertig gebruikelijk was (4).

Waarop is deze stelling gebaseerd? De burgerlijke democratie is in de ogen van dit marxisme slechts de façade van de burgerlijke politieke economie. Hoe eerder dit uithangbord, dat zich overeind houdt in naam van het zgn. algemeen belang, valt, des te eerder zal het uitbuitend karakter van de op particuliere interesses gebaseerde kapitalistische werkelijkheid duidelijk worden. Het geweld van het fascisme is gelijk aan het geweld van het kapitalisme - zonder haar 'menselijk', parlementair gelaat. Aldus laat zich kort de achterliggende gedachtengang schetsen. Dat op basis van deze 'analyse' de historische misvatting is begaan, dat de strijd tegen de sociaal-democratie (die immers de politieke façade nog langer overeind wilde houden dan nodig was) belangrijker werd geacht dan die tegen het fascisme (dat de ondergang van het kapitalisme immers hielp versnellen), zij terzijde opgemerkt (5). Duidelijk is dat 'burgerlijkheid' hier staat voor 'kapitalisme' en niets anders, en dat de economie hier als monocausale motor van de geschiedenis wordt gezien. Maar burgerlijkheid is meer, hebben we gezien. Haar menselijk gezicht is niet enkel een façade voor, maar ook een factor in het maatschappelijk krachtenveld. Bijvoorbeeld in het geïnstitutionaliseerde onderscheid in een democratie van rechterlijke en uitvoerende macht, waar een mens door het burgerlijk recht tegen de burgerlijke economie en de burgerlijke politiek in bescherming kan worden genomen (6). En juist het ontbreken van dit onderscheid vormde één van de verschillen tussen vóór en ná 1933, tussen de republiek van Weimar en het staatstotalitarisme van Hitler. Op de dag na de brand in de Rijksdag (in de nacht van 27 op 28.2.1933) vaardigde Hitler een 'noodverorde-

ning uit die tot 8.5.1945 van kracht bleef, en waarin nagenoeg alle persoonlijke rechten die in de grondwet van 1919 verankerd lagen, buiten werking waren gesteld (7) In de daarop volgende maanden volgde nog een aantal verordeningen, waarvan het Ermächtigungsgesetz van 24 maart het afsluitend hoogtepunt vormde: de grondwet werd buiten werking gesteld en de regering - lees: Hitler - trok alle wetgevende macht aan zich. Nauwelijks een half jaar later was er van geen politieke partij sprake meer (8) Inderdaad: een grosse Wendung' De reden waarom we dit niet van Bonhoeffer zelf, keer op keer, hebben kunnen vernemen, ligt juist in de opheffing van een groot burgerlijk goed: de privé-sfeer, in het bijzonder het briefgeheim, was niet meer gegarandeerd (9) Het onderscheid maatschappij - staat bestond van nu af niet meer

Maar misschien zijn we nu toch te snel met de stelling de burger is een crypto-fascist klaar Want in de eerste plaats: al is de burger meer dan een bourgeois, hij is ook dat. En laat het fascisme in Duitsland allereerst een politieke beweging zijn geweest, zonder economie heeft zij het niet kunnen stellen Dat we een fascisme-deskundige als Reinhard Kühnl deze verbinding - in een boek dat 'Formen bürgerlicher Herrschaft Liberalismus - Faschismus' getiteld is - desondanks toch zien leggen, verwondert dan ook niet Het fascisme wordt door hem beschouwd als een radicale poging de crisis van de burgerlijke samenleving op te lossen' (10) Het nationaal-socialisme leverde immers datgene, wat de kapitaalbezitters en industriëlen in het Duitsland van het begin van de jaren dertig niet bezaten: de politieke en ideologische machtsmiddelen om een oprukkende arbeidersbeweging de mond te snoeren, de vooruitzichten van een winstgevende bewapeningsindustrie te bieden, en toekomstige afzetgebieden (in een Groot-Duitsland') te kunnen garanderen (11) Hoewel ook Kühnl niet van een monocausale verbinding tussen burgerlijke economie en fascisme wil weten, door het eerste als instrument in de handen van het laatste te beschouwen, en hij evenmin Hitler een marionet van het grootkapitaal zou willen noemen, ontkomt hij er toch niet aan de verhouding van burger en fascist als een "kompliziertes Bündnissystem" te betitelen (12) Al zijn het dan geen tweelingbroers, ze zijn toch minstens in het geheim met elkaar een verhouding aangegaan

'In het geheim' - dat moeten we erbij zeggen Want dreef de nazi-ideologie niet juist op *anti*-kapitalistische sentimenten? Waren bloed-en-bodem' niet bedoeld als tegenpool van massamens-en-metropool ? De fascistische utopie was reactionair van aard en verlangde in zijn irrationele romantiek terug naar voor-kapitalistische vormen van samenleven (13) En wanneer men van de grootindustrieel een kleinburger maakt, wordt de stelling dat de burger een fascist in zich herbergt iets aannemelijker Want m n de explosieve toename van de zgn nieuwe middenstand - de kantoorklerk, de winkelbediende, de kleine ambtenaar enz. - heeft, in elk geval tot en met 1930, de toeloop tot de NSDAP verzekerd (14) Met de monopoliserende banken en grote concerns boven zich en de grauwe afgrond van de proletarisering onder zich stroomden ze toe in de hoop beter af te zijn (15) Beloofde het programma van de NSDAP van 1920 ook niet de schepping van een gezonde middenstand door middel van o.m. de afschaffing van grootwarenhuizen en de opheffing van elke trustvorming (16)? Maar ook toen het grootkapitaal in plaats van openlijk tegenstander hei-

melijk bondgenoot werd; bleef de sociale demagogie van de nazi's niet gebaseerd op de ressentimenten van de kleine man? "Er hat die Kleinbürger zum Rückgrat der Bewegung gemacht, anstatt den 'Kämpfer'. Auf den Kleinbürger ist auch der ganze Apparat aufgebaut", schrijft Hermann Rauschning over het nazisme en op zijn minst relativeert hij daarmee de fascist als 'soldaat' (17). Adolf Hitler stond model voor het hele partijapparaat: zoon van een kleine ambtenaar, mislukt als kunstenaar, losarbeider, korporaal in de eerste wereldoorlog - iemand die 'kleine Leute', zonder een woord te zeggen, duidelijk maakte dat hij één der hunnen was (18). Laat staan wanneer hij zijn mond opende (19). Hoezeer Hitler ook in de werkelijkheid op hen mocht steunen: de anti-pathie tegen "die da oben", de parasieten en speculanten, de woekeraars en zwendelaars (lees: jood), tegen het 'satte Bürgertum', werd in de nazi-propaganda levend gehouden (20). Op deze manier laat zich binnen het nationaal-socialisme van een kleinburgerlijke vorm van burger-kritiek spreken.

Maar er bestond nog een andere: de militaristische. Al is de fascist niet bij voorbaat en alleen 'soldaat', hij is het ook. Want het Duitsland van Weimar zat niet enkel met de crisis van Wall Street, maar ook met de kater van Versailles. Peter Sloterdijk toont aan hoe behalve politiek ook sociaal-psychologisch het fascisme een 'oplossing' gaf voor het probleem van de eerste wereldoorlog en zijn nasleep. De ongebreidelde industrialisering die na 1919 over Duitsland heenspoelt, wordt ervaren in termen van de enige techniek die men er door en door had leren kennen: die van het oorlog voeren. Voelde het staal van de machine niet aan als het staal van het kanon, deed het lawaai van de fabriekshal niet denken aan granaatvuur, herinnerde het zij-aan-zij aan de lopende band niet aan de kameraadschap in de loopgraven? Men voelde zich strijders, nog steeds, al was het nu aan het 'produktiefront'. De soldaat leek beter uitgerust tot de aanpassing aan de nieuwe massacultuur dan de burger. Hij was immers getraind om zijn zelfervaring om te vormen tot machinale functionaliteit? Sloterdijk citeert de filosoof Theodor Lüddecke, die in 1931 schrijft: "Der Intellektuelle weiss zu wenig von den Menschen, die als *Frontsoldaten in der Produktionsschlacht* kämpfen. Das geistige Schlachtfeld, auf dem er sich bewegt, ist bürgerlicher Etappe. Wir wollen den Sozialisten eins hoch einrechnen: Sie haben uns den Begriff des 'Bürgerlichen' verekelt. Für die junge Generation bedeutet bürgerlich soviel wie unheroisch, schwächlich, ängstlich. Ein durch und durch sportsmännisch harter Menschentyp ist nicht mehr bürgerlich." (21) Voor een lid van deze 'jonge generatie' (zoals ook Dietrich Bonhoeffer was (22)) betekende een keus voor het één de breuk met het andere: òf intellectueel burger òf 'man van staal'; *erkenning van de zwakheid van het 'ik' òf heroische opoffering ervan* in het machineleger (of zoals even later: de legermachinerie). "Das Ich wird heroisch, weil es zu feige ist, schwach zu sein. Es 'opfert', weil es zu gewinnen hofft" - zo vat Sloterdijk dit pre-fascistisch denkklimaat samen, en hij laat er tegelijk mee zien hoe het fascisme 'oplossing' kon heten voor de crisis van het burgerlijk 'ik' (23).

Als exponent van dit gedachtengoed mag de 'Stahlerotiker' Ernst Jünger gelden (24). Zowel scherp waarnemer van de onmacht van de burger, als voorbode van een geweldsfilosofie, die even gepopulari-

seerd de straat zou terroriseren als intellectueel-onschuldig aan het papier is toevertrouwd "Nein, der Deutsche war kein guter Bürger", schrijft hij in Der Arbeiter' (25) en wie zal hem ongelijk willen geven? Dat Jünger zich er niet voor schaamt dat te bekennen maar er integendeel trots op is, doet niets af aan zijn gelijk "Nicht auf *unsere* Figur war das Gewand zugeschnitten, das nunmehr bis auf den letzten Faden abgetragen ist" (26) Dat de burger van 1932 nog goed in het pak zat, kan niemand met ernst volhouden De burger, aldus Jünger, is iemand die net doet alsof hij nog in de goede, oude tijd van vóór 1914 leeft Hij lijkt op de man die in tijden van inflatie nog steeds de oude munteenheid wil gebruiken, maar niet in de gaten heeft dat zij haar koers verloren heeft Woorden als rust en orde, onderling begrip, de voorstelling van een vreedzame economie, zij gelden als laatste, vergeefs appèl aan de redelijkheid van de 19e eeuw: burgerlijke restauratie ontdaan van werkelijkheidszin (27) We moeten Jünger gelijk geven als hij spreekt van een dictatuur van het economische denken, die heel het leven in al zijn sectoren bepaalt in plaats van - zoals het zou moeten - dienstbaar te zijn aan het geheel (28) En de scherpte en het gelijk van Jünger's waarneming overtuigt ons wanneer hij de dood van het individu constateert (29) Wat zien we in de massa's die de straat bevolken anders dan wat ook Dietrich Bonhoeffer er in zag? De zich oplossende enkeling, die de omtrekken van zijn identiteit verliest (30) "Hier begegnen wir nun dem untergehenden Individuum, dessen Leiden in zehntausende von Gesichtern eingegraben sind, und dessen Anblick den Betrachter mit einem Gefühl der Sinnlosigkeit, der Schwächung erfüllt " (31) Ook deze fenomenoloog duizelt het, en of hij nu zijn blik wendt tot de crisis in de economie of tot de moderne kunst, overal ziet hij de burger, met zijn autonome 'ik' in het centrum, ten dode opgeschreven "Die Art in der das Individuum stirbt hat viele Farben, - von den bunten Tönen in denen die Sprache des Dichters, der Pinsel des Malers die letzten Möglichkeiten am Rande der Sinnlosigkeit erschöpft, bis zum Grau des nackten, alltäglichen Hungertuches, des ökonomischen Todes, wie ihn etwa die Inflation, ein anonymer und dämonischer Währungsvorgang, eine unsichtbare Guillotine der wirtschaftlichen Existenz, unzähligen unbekannten Opfern bereitete " (32)

We zien het: hier is een tijdgenoot aan het woord, even zoveel als Dietrich Bonhoeffer Alleen trekt de één wel andere conclusies uit een parallel lopende analyse Bij Jünger treffen we geen - al is het een laatste, vertwijfelde - oproep tot burgerlijke trouw aan zichzelf, maar leidt de constatering dat de burgerlijke cultuur ten dode lijkt te zijn opgeschreven tot de gevolgtrekking: "Dies bedeutet nicht weniger als den Angriff auf alles, was dem Bürger das Leben kostbar macht " (33) De familie Bonhoeffer mocht op het ergste voorbereid zijn! Terwijl voor haar in 1918 met de kanonnen de oorlog zweeg, spraken zij voor Jünger sinds 1914 de taal van de nieuwe tijd De oorlog duurde voort, ook nadat hij afgelopen was Jünger: " das Gefährliche wird nicht nur das Gewöhnliche, - es wird auch das bleibende Nach dem Waffenstillstand, der den Konflikt nur scheinbar beendet, in Wahrheit aber alle Grenzen Europas umzäunt und unterminiert, bleibt ein Zustand zurück, in dem die Katastrophe als das Apriori eines veranderten Denkens erscheint " (34) Het mensentype

dat deze catastrofe overleven kan is geboren in de loopgraven, temidden van de elementen van de nieuwe tijd: staal en bloed. De burger daarentegen - "... zu begreifen als der Mensch, der die Sicherheit als einen höchsten Wert erkennt und demgemäss seine Lebensführung bestimmt" (35) - is op de eisen van dit tijdvak niet meer gebouwd. De gelaatstrekken van het nieuwe menstype vormen de ontkenning van die van de burger. Zijn gelaat heeft, aldus Jünger, "an Mannigfaltigkeit und damit an Individualität verloren, während es an Schärfe und Bestimmtheit der Einzelausprägung gewonnen hat. Es ist metallischer geworden, auf seiner Oberfläche gleichsam galvanisiert (...). Es ist dies das Gesicht einer Rasse (...) die der Einzelne nicht als Person oder als Individuum, sondern als Typus repräsentiert." (36) Het leven van deze mens is identiek aan de typologie waarmee het zich laat beschrijven. En om helemaal duidelijk te laten worden dat hier voorgoed afscheid van de burger genomen is, schetst Jünger ons ook nog de levensvorm waarin dit nieuwe menstype zich zal organiseren: "Dann wird aus dem Einzelnen, der im Grunde nichts als ein Angestellter ist, ein Kriegsmann, aus der Masse wird das Heer, und die Setzung einer neuen Befehlsordnung tritt an Stelle der Änderung des Gesellschaftsvertrages." (37) In de zich voortstuwende massa's van 1932 hoort Jünger reeds het ritme van de soldatenlaarzen van 1933, in de confectie van het industrialisme ziet hij al het uniform van het militarisme. 'Der Arbeiter' heet zijn boek, maar wie denkt niet aan 'Der Soldat' wanneer hij leest dat de nieuwe samenleving die Jünger in het verschiet ziet liggen "ein totaler Arbeitscharakter" dragen zal (38)?

Jünger had het goed gezien. Hij zou gelijk krijgen. Maar in hoeverre was zijn waarneming niet gevuld met wensdromen en vervulde zijn profetie zichzelf? Want hoe kan een democratie overleven, wanneer zich temidden van haar de overtuiging breed maakt - en door Jünger wordt verwoord - "dass es in diesem Raume unendlich erstrebenswerter sei, Verbrecher als Bürger zu sein." (39)? De oproepen van Thomas Mann en van Dietrich Bonhoeffer tot zelfverplichtende waakzaamheid - 'Achtung Europa!' - moesten zo wel voor dovemansoren klinken. En hoezeer het burgerlijke ook de voorwaarden voor het fascistische geschapen heeft: zijn apotheose in het nationaal-socialisme betekende tegelijkertijd zijn ondergang. Een 'grosse Wendung', inderdaad.

Ofschoon niet geheel blind voor haar karakter als laatste triomf (40), ervoer de familie Bonhoeffer de machtsovername van Hitler toch allereerst en voornamelijk als ondergang van haar eigen goedburgerlijke traditie. En evenals bij Thomas Mann liepen in hun afschuw van het nazisme ethiek en esthetiek, politieke overtuiging en cultuurfilosofie dooreen. Berustte nationaal-socialisme niet evenveel op "Massenwahn" als amerikanisme? Dat de nazi-propaganda tegelijk veld won met en door middel van de massamedia radio en film, bracht de laatsten in slecht gezelschap en kon Karl Bonhoeffer alleen maar bevestigen in zijn aarzelingen tegenover de nieuwe media en hun cultuur (41). Wanneer deze dan spreekt over het "kulturwidrige Charakter" van de nazi-beweging en zijn zoon Dietrich, een week na de machtsovername, van zijn vrees voor een "grauenhafte kulturelle Barbarisierung", moeten we minstens ook denken aan de *esthetische* aard van Karl Bonhoeffer's weerzin tegen de propagandataal van Hit-

ler en diens rijtoeren door het land met in zijn hand een zweepje, en aan de weigering van zijn zoon zich te mengen in het publieke debat over de völkische kwestie, louter "aus Geschmacksgründen" (42) Om precies dezelfde reden weigert de theoloog Bonhoeffer na januari 1933 nog met Friedrich Gogarten in gesprek te treden - een "Vorgang intellektueller Achtung" (43) *Anti-fascisme was een kwestie van smaak.*

Maar liep in het Bildungs'-ideaal niet de esthetiek geruisloos over in de ethiek (44)? Naast de "Niveaulosigkeit" die men in de familie Bonhoeffer in de nazistische beweging vond uitgedrukt, had men dan ook tegelijkertijd oog voor haar "Unrechtsgehalt" (45) Deze twee gronden voert Sabine Leibholz dan ook aan voor het verzet van haar broer Klaus, "ein entschiedener Gegner" (46) En ook voor dat van haar zuster Christel en zwager Hans van Dohnanyi - laatstgenoemde legde sinds 1933 alle schanddaden van de nazi-prominenten in een kroniek vast en zou een belangrijke rol in het politiek-militaire verzet spelen - geldt dat, in één adem, "Rechtlichkeitssinn und Anstand" er de basis voor hebben gelegd (47) *Anti-fascisme was een kwestie van fatsoen* En hoe men de familie Bonhoeffer ook binnenste buiten keert, vanaf het allereerste begin en in haar geheel - "von vornherein und zwar einheitlich", zegt Karl Bonhoeffer (48) - is men er immuun gebleven voor de Hitler-beweging Instinctmatig tegenstander als men was, rook men als het ware de gevolgen "Der Sieg der Hitlerpartei hätte unabsehbare Folgen nicht nur für die Entwicklung des deutschen Volkes, sondern auch für die ganze Welt", houdt Dietrich Bonhoeffer op 27 7 1932 zijn oecumenisch gehoor in Ciernohorské Kúpele voor, na gewezen te hebben op het feit dat Hitler democratische mogelijkheden misbruikt voor het oprichten van een dictatuur (49) En aan de vooravond van de 31e januari weet zijn zwager Rüdiger Schleicher het al: "Das bedeutet Krieg!" (50)

Moet men nu concluderen dat het lidmaatschap van de 'Bildungs - klasse verantwoordelijk is te stellen voor dit onverzettelijke verzet? Dit gaat ons te snel Het feit dat de Bonhoeffers overeind bleven "inmitten der *allgemeinen* Kapitulation der deutschen Intelligenz (curs fdl)" (51), weerhoudt ons van deze gevolgtrekking Niet dankbaarheid ten opzichte van, maar juist de schuld van zijn klasse zal Dietrich Bonhoeffer later in zijn verzet bezig houden Op een paar uitzonderingen na, bleek men er immers (aldus Bonhoeffer) "mit dem besten Geschmack doch nie zu dem Entscheidenden zu kommen", en werd men er gekenmerkt door een "erschütternde innere Haltlosigkeit" (52) En dat bij een klasse die in 'Haltung' innerlijke 'Bildung' weerspiegeld zag (53)! "Man liebäugelt mit dem Faschismus", schrijft Klaus Bonhoeffer in 1930 aan zijn broer in de V.S , en hij spreekt de vrees uit: "wenn diese radikale Welle sich der Gebildeten bemächtigt, ist es um das Volk der Dichter und Denker geschehen " (54) Hij heeft gelijk gekregen De kleinburger mag dan voor Hitler de stijgbeugel hebben opgehouden, de grootburger - en dan zowel de industrieel als de intellectueel - heeft er voor gezorgd dat hij in het zadel kon blijven zitten

Maar al kan men dit alles op rekening van de 'Bildungs'-*klasse* stellen, daarmee kan haar Bildungs'-*ideaal* toch nog niet worden gediskwalificeerd? Op zijn minst zal men moeten zeggen dat de wijze waarop het in de familie Bonhoeffer - waar de vrijheid in dienst

stond van de verantwoordelijkheid - werd gecultiveerd, een motor is geweest van het door haar gepleegde verzet Niet ondanks, maar dankzij hun Bildung' kwamen zij in het geweer Stond de trots van de Bonhoeffers niet haaks op het ressentiment van Hitler? Vloekte het door hem beleden geweld niet met hun tolerantie? Verdroeg de autonome privé-sfeer van het gezin zich met het staatsabsolutisme van het Derde Rijk? Leek de zelftucht en de ascese die men in acht nam in iets op de absolute gehoorzaamheid aan de partij? Weersprak de redelijkheid en de individualiteit niet het zich gedachteloos voegen in de massa? Het fascisme betekende in alle opzichten zo'n rigoreuze breuk met *deze* vorm van burgerlijkheid, dat men zich wel genoodzaakt moest voelen deze breuk omgekeerd zelf te bevestigen Tot in het daadwerkelijke verzet toe (55)

5 2 Een laatste waarschuwing ('Der Führer und der einzelne)

In de voordracht Das Recht auf Selbstbehauptung' hebben we een laatste oproep aan het adres van de burger beluisterd, zich tot zichzelf te verplichten (56) In de voordracht 'Der Führer und der einzelne in der jungen Generation , een jaar later gehouden, als radiorede een dag na de machtsovername, horen we een laatste waarschuwing (57) Ook zij richt zich nog steeds tot oren die gevoelig zijn voor argumenten uit de burgerlijke traditie, die voor Ernst Jünger al verleden tijd is: die van vóór 1914 Een *laatste* waarschuwing schrijven we nadrukkelijk, want sindsdien horen we Bonhoeffer enkel nog op gesloten theologische wijze, in plaats van op open cultuur-pscyhologische manier argumenteren, en lijkt het alsof de cultuur is ingeruild voor de kerk. En de burger? Hij lijkt vanaf dat moment een verloren post, rijp om - hoe jammer dat ook is - in de steek te worden gelaten

In 'Der Führer und der einzelne' is het echter nog niet zover We zijn al eerder op de inhoud van de voordracht gestuit, toe we Bonhoeffer als lid van de jonge generatie hebben geprofileerd (58) We hebben daar al gewezen op het nieuwe begin dat zij na de catastrofe van 1918 had te maken, op zoek naar "eine eigne Form des Lebens" (59) Hoe laat zich het verlangen van deze jonge generatie omschrijven? Zij ziet uit, aldus Bonhoeffer, naar een "von einer neuen Idee des Lebens getragenen, die Vereinsamung des Menschen überwindenden neuen Menschen" (60) En waarin balt zich deze wensdroom vervolgens samen? In de idee van de Führer "Autorität in Gestalt des Führers, in diesen Ruf befreite sich die junge Generation von den ihn aufgezwungenen Last " (61) De in de vader teleurgestelde zoon durft zijn vrijheid niet aan en zoekt toevlucht bij een tweede vader, die niet zoals de eerste de weg kwijt is geraakt, maar weet wat leiden' is

Hier houdt Bonhoeffer in, en wordt hij van deelgenoot tot buitenstaander, van sympathisant van de jeugdbeweging tot haar criticus, van *Dietrich* Bonhoeffer tot Dietrich *Bonhoeffer*: hij kiest partij voor de eerste en tegen de tweede vader, voor de burgerlijke 19e, en tegen de nationaal-socialistische 20e eeuw Want in de Führer - gedachte ziet hij de totale opheffing van de burgerlijke humaniteitscultuur - d w z de mondige, redelijke en vrije individualiteit - belichaamd Niet op de democratische traditie van Weimar doet hij hier

een beroep - het is een dag na haar volledige échec dat Bonhoeffer de rede uitspreekt - maar op het conservatieve gedachtengoed van de vorige eeuw, om zo voor het verlies van deze vorm van menselijkheid te waarschuwen. De bevrijding van de opgedrongen last van het zoeken naar een nieuwe levensvorm in de roes van een 'Führer'-cultus betekent - en dat is o.i. de strekking van de voordracht - een slavernij, waarvan het juk zwaarder zal zijn dan de last die door de erfenis van de 19e eeuw aan de jonge generatie is opgelegd.

De 'Führer'-idee, zo argumenteert Bonhoeffer, begint haar geschiedenis in de jeugdbeweging. Het beginsel stond daar nog volledig in het teken van de vader-zoon-problematiek en vervulde zo een beperkte, pedagogische functie. De Leider "sollte sein, was der einzelne bei Vater und Lehrer vergeblich gesucht hatte." (62) De jongere zocht zich in de leider van zijn groep de 'ideale menselijkheid', die hem het houvast en de levensvulling kon bieden welke hem door de burgerlijke instituties van gezin en school ontzegd werden. "... im Führer sah der Geführte nun sein eignes, ideales menschliches Ich." (63) Dat wat het wankele 'ik' zelf niet meer kon zijn, moest de Leider voor hem belichamen: "der autonome Mensch schlechthin" (64): *De groep en de leider vormden zo in feite een uitgedijd 'ik'*. Maar zónder zich van zijn eigen grenzen bewust te zijn, en zónder van verantwoordelijkheid te weten (65). Grimmiger wordt het beeld dan ook wanneer het pedagogische vervangen gaat worden door het politieke, de problematiek van gezin en school de afmetingen van die van de staat ontvangt. Dan heeft Bonhoeffer het niet meer over de jeugdbeweging maar over het nationaal-socialisme, als hij schrijft dat de 'Führer' van elke vertrouwelijkheid ontdaan wordt, dat in plaats van de vriendschap de kameraadschap is getreden en gehoorzaamheid de plaats heeft ingenomen van overgave (66). In deze leider belichaamt zich niet meer de individualiteit van de geleide, maar wordt zij volledig opgeheven. "Der Führer ist, *was kein anderer sein darf*, Individuum, Persönlichkeit (curs. fdl)." (67) Hoe ook de idee van de 'Volksgemeinschaft' in de ideologie van het nazisme een hoofdrol zou spelen (68), van gemeenschap in de zin van Bonhoeffer zou zo geen sprake meer kunnen zijn (69). Ook hij wil van 'autoriteit' spreken - maar dan zo, dat zij in dienst staat van de mondigheid in plaats van haar te vernietigen (70). De laatste autoriteit - en hier, aan het slot, begint de theoloog eerst te spreken - komt enkel God toe (71).

Een laatste waarschuwing aan de burger voor de fascist, die in vele opzichten doet denken aan die welke Thomas Mann in 1935 onder de titel 'Achtung Europa!' heeft laten klinken. Ook daar wordt het fascisme in termen van het 19e eeuws, burgerlijk 'ik' verstaan, als een gemakkelijke vlucht in de roes van het collectivum. "Das Kollektive ist bequeme Sphäre im Vergleich mit dem Individuellen, bequem bis zur Liederlichkeit; was das kollektivistische Geschlecht sich wünscht, sich gönnt und bewilligt, sind *die immerwährenden Ferien vom Ich* (curs. fdl)", lazen we er over een jonge generatie die niets meer wil weten van "der Arbeit an sich selbst, von individueller Verantwortung und Mühewaltung" (72). Spreekt ook Bonhoeffer hier niet van de bevrijding van het 'ik' als "aufgezwungener Last"? Welnu, de oudere Thomas Mann wil het moeizame in de individualiteit niet ontkennen, weet Goethe te citeren om duidelijk te maken dat ook

de 19e eeuw niet het 'ik' in de schoot geworpen kreeg. "Wo ist einer, der sich quälet / Mit der Last, die wir getragen?" (73). Zoals Thomas Mann zich beroept op de "strengere Humanität" van de 19e eeuw, zo beroept Bonhoeffer zich hier op naar autoriteit.

Een wonderlijke situatie: *de instituties die Bonhoeffer een jaar geleden nog onder zijn voeten zag wegglijden, worden nu te hulp geroepen om de duizeling van het niet-meer-weten in elk geval te behoeden voor de anarchie van het blote geweld.* De democratie van Weimar ten spijt: echte autoriteit komt niet "von unten, vom Volk", maar de vader, de leraar en de staatsman ontlenen haar "von oben her" (74). Het patriarchaat is Bonhoeffer nu blijkbaar verkieslijker dan de vorm van '*volk*ssouvereiniteit' die Weimar tenslotte heeft gebaard. Niet dat men hem nu van de weeromstuit tot aanhanger van een autoritaire staatsidee moet bestempelen. Het 'von oben' hanteert Bonhoeffer hier niet om er een 'autoritaire' machtsuitoefening mee te legitimeren, maar om haar te bekritiseren (75). De autoriteit van het ambt, ook die van de overheid, betekent "Beschränkung des einzelnen in seiner individuellen Freiheit, Hemmung", dat wel; maar dit alles met het oogmerk van het "Aufmerksammachen auf den anderen, auf die Wirklichkeit" (76). Een tijdelijke en voorlopige tucht dus, en de gehoorzaamheid van de enkeling is noodzakelijk enkel voor zolang "er sich selbst nicht reif, stark, verantwortlich genug fühlt, den in diese Autorität verlegten Anspruch selbst zu verwirklichen" (77). Hoe patriarchaal-pruisisch de taal die Bonhoeffer in de voordracht spreekt ook klinkt, het is hem duidelijk en alleen te doen om de mondige mens, 'Leitbild' van zijn eigen opvoeding (78).

Nu heet deze mens sinds SF in de theologie van Bonhoeffer 'sicut deus'-mens (79). Ook hij deelt dus in de dubbelzinnigheid van een gevallen schepping. Fascisme en burgerlijkheid verhouden zich dus niet als val en goede schepping, en ook de Bonhoeffer van 'Der Führer und der einzelne' weet dat. "... weder das begrenzte noch das grenzenlose Individuum ist als solches der einzelne in seiner unzerstörbaren Einheit und Verantwortlichkeit und weder der Gehorsam gegen den Vater noch die Unterwerfung vor dem Führer vermögen die Gemeinschaft zu begründen, in der Du und Ich wirklich aufeinander bezogen sind." (80) Alleen voor God wordt de mens "ein einzelner" (81), en alleen de kerk - zo had Bonhoeffer er conform zijn theologisch program aan toe kunnen voegen - is in staat gemeenschap te stichten. Alle autoriteit is dan ook in het licht van God's laatste autoriteit slechts van vóór-laatst gehalte. Maar in dat voorlaatste zijn niet alle katten grauw. Daarom verdient de burgerlijke gezagsordening de voorkeur boven de nationaal-socialistische. "Nur der Führer, der selbst im Dienst der vorletzten und der letzten Autorität steht, kann Treue finden" - zo luiden Bonhoeffer's laatste woorden van de voordracht, die hun gehoor niet meer hebben bereikt. Zij werden voortijdig uit de ether genomen (82).

Een laatste waarschuwing, die in de leegte verklinkt. Het beroep op de burgerlijke 'Erhaltungsordnungen' is tevergeefs gebleken. En dat niet alleen: ook deze ordeningen zelf blijken zich niet te kunnen handhaven. Is het verwonderlijk dat zij ook uit Bonhoeffer's gezichtsveld - en dan bedoelen we het theologische - verdwijnen, zoals zij dat tegelijk uit dat van de cultuur doen? Totdat zij in het burgerlijk-militaire verzet vanaf 1939 weer volop in het centrum van

Bonhoeffer's theologie komen te staan, leiden zij er een kwijnend bestaan. De vervloeking van de akker lijkt totaal, en er lijkt geen bloem meer op te kunnen bloeien. 'Lijkt - zo zeggen we met opzet, zoals we ook achter de straks volgende paragraaf 'Afscheid van de burger?' (83) een vraagteken hebben moeten plaatsen Maar het is een feit dat de *christen*, en niet de burger Bonhoeffer zich vanaf nu op de voorgrond zal dringen, in zijn biografie zowel als in zijn theologie G Lohmann, die in 1936 de reis die Bonhoeffer met zijn studenten vanuit Finkenwalde naar Zweden onderneemt meemaakt, noteert uit diens mond: "Man kann nicht mehr, wie früher, in seiner bürgerlichen Existenz zugleich eine christliche Existenz führen" (84) Zoals het "wie früher" de oproep en de waarschuwing die Bonhoeffer de burger heeft voorgehouden verklaart, zo geeft het "nicht mehr" aan, dat zij tevergeefs zijn gebleken

5.3 De breuk met de cultuur

"Gewiss haben wir mit manchem von uns aus bewusst gebrochen", schrijft Bonhoeffer op 22.4.1944 aan Bethge, vlak voor hij de continuïteit met zijn eigen verleden zal benadrukken (85) Van den Berk, die deze passage ook aanhaalt, veronderstelt o i terecht dat het de hier beschreven jaren vanaf 1933 zijn geweest, waarop Bonhoeffer moet hebben gedoeld (86).

Bonhoeffer's breuk met de in het fascisme machteloos gebleken burgerlijke cultuur voltrekt zich allereerst en het ingrijpendst in de verwijdering die er ten opzichte van zijn *gezin* plaatsvindt. Dat de 26-jarige Bonhoeffer in 1933 eindelijk eens volledig 'op eigen benen' wil gaan staan, lijkt voor de hand te liggen Maar anders wordt het wanneer we bemerken dat hij hiermee geen vanzelfsprekend eindpunt van een adolescentie-proces, maar een bewuste scheiding op het oog heeft. "Wer nicht Vater und Mutter hassen kann um seinentwillen, der ist sein nicht wert, der lügt wenn er sich Christ nennt", lezen we bij hem in 1934, als hij de banden die de christen in de kerk binden, sterker noemt dan die van het bloed (87) En de zo irenisch klinkende titel 'Christus und der Friede' staat boven de verwijzing naar de strijd tussen evangelie enerzijds en zonde en dwaalleer anderzijds en de conclusie: "Im Kampf des Evangeliums mit diesen irdischen Mächten wird der Christ geschieden von Vater und Mutter." (88) Er ontstaat in deze jaren, waarin zich Bonhoeffer nadrukkelijk als christen profileert, een vervreemding van zijn familie. Met zo n theologie lijkt dat ook niet anders mogelijk. Zijn familieleden moeten zich wel aangesproken hebben geweten, toen ze in zijn bijbelstudie 'Der Wiederaufbau Jerusalems nach Esra und Nehemia' de passage konden lezen: " "Und des Menschen Feinde werden seine eigenen Hausgenossen" (Matth 10, 36), das ist die Härte des einmal vernommenen Wortes Gottes, dass um seinetwillen sich die Menschen voneinander scheiden müssen." (89) Ook al lazen ze dit niet, ze merkten het wel aan den lijve: uitgerekend op de hoogtepunten van het duits-burgerlijk gezinsleven moest men het zonder de aanwezigheid van Dietrich stellen Bethge verhaalt hoe deze zijn studenten er toe trachtte over te halen hetzelfde te doen, en Kerst en Pasen niet thuis maar in het broederhuis, "in der christlichen und nicht in der bürgerlichen Gemeinschaft" door te brengen (90) De indruk

die hij hiermee op zijn familie maakte, kunnen we ons voorstellen. Hij zelf kon zich dat blijkbaar ook, toen hij, in één van de weinige brieven waarin hij zich ten overstaan van zijn eigen familie voor zijn navolgings-christendom verantwoordt, aan zijn broer Karl Friedrich schreef: "Es mag ja sein, dass ich in manchen Dinge dir etwas fanatisch und verrückt erscheine." En in een brief van 8.4.1936 roept hij zijn zwager Rüdiger Schleicher in herinnering: "Wir haben ja schon manches mal in Fehde miteinander gelegen" - al kan hij er nog aan toe voegen, dat het tot nog toe altijd bijgelegd kon worden (91). "... interessierten Respekt", daarop kon Bonhoeffer rekenen, maar dat men bij zijn begrip van christendom heeft staan te juichen is te veel gezegd (92).

Een breuk met het gezin waaruit hij afkomstig was, maar ook een breuk met het gezin dat hij had kunnen vormen. Sinds het eind van de jaren twintig onderhield Bonhoeffer een relatie met een vrouw, die hij echter afbreekt wanneer het plan tot een 'vita communis' in het broederhuis van Finkenwalde vaste vormen gaat aannemen. "Ganz und mit aller seiner Habe gehörte er diesem Haus", meldt Bethge, en tot aan zijn verloving met Maria von Wedemeyer zou hij ook in dit opzicht in zijn toewijding volharden (93). Een vrijwillig celibaat, dat hij ook van de broeders met wie hij samenleeft verwacht. In een brief aan Bethge verhaalt hij wat er gebeurt wanneer een vijftal broeders het met deze onthouding te kwaad krijgt, en een moment het broederhuis ontvlucht. "Da überkam sie beim Anblick der 'Welt' die Anfechtung, ja die unerträgliche Sucht zur Lust, Tanz, Mädchen, etc." (94). Bonhoeffer roept hen daarvoor ter verantwoording, vaart tegen hen uit om tenslotte, na een schuldbekentenis van de betrokkenen, te concluderen: "Jesus war der Stärkere gewesen" (95). Niet enkel het huwelijk, ook de sexualiteit valt ten offer aan de christelijke verzaking van de wereld (96). De verloofdes, die desondanks er door sommige broeders op na werden gehouden, konden maar beter uit het predikantenseminarie weg blijven en werden in elk geval geacht zich daar niet op het strand te vertonen (97).

De breuk met de cultuur die Bonhoeffer in deze jaren voltrok, betekende ook een breuk met *zichzelf*. "Bonhoeffer op de vlucht voor zichzelf" - zo luidt de titel van het hoofdstuk in de studie van van den Berk dat over deze periode handelt, en dat de psychische repressie beschrijft, die Bonhoeffer voor het afsnijden van al zijn primaire bindingen moest opbrengen (98). Niet alleen in de rijke jongeling die hij in 'Nachfolge' opvoert en diens "letzten Versuch bei sich selbst zu bleiben" herkennen we hemzelf, maar ook in Levi die het tolhuis en Petrus die zijn netten verlaat zien we de zichzelf verloochenende Bonhoeffer terug (99). Niet voor niets onderkent Clifford Green in het Christusbeeld van 'Nachfolge' zulke autoritaire trekken (100). We begrijpen ook, dat juist in deze tijd Bonhoeffer zo vaak en zo ingrijpend geplaagd wordt door aanvallen van - wat hij noemt - 'acedia' en 'tristia' (101), als we in 1932 over het woord Gods horen: "Es soll uns weh tun, es wäre sonst Gottes Wort nicht", en in 1938 nog steeds: "Gott hasste den Willen, der sich ihm nicht beugen wollte" (102). Van de zorg om het eigen 'ik' lijkt weinig meer over te zijn (103).

Ook andere elementen uit het burgerlijk erfgoed leiden een kwijnend bestaan in deze jaren. De open argumentatiewijze die we tot

in 'Der Führer und der einzelne' konden horen - we hebben er reeds op gewezen - , komen we niet meer tegen. "Das Argumentieren tritt in den Hintergrund (...)", signaleert Bethge, "und wenn es ans Argumentieren kommt, hat es eine neue gefährliche Schärfe." (104) Wanneer het pastorale gesprek dat in 'Nachfolge' wordt gevoerd een beslissende wending neemt, lezen we dan ook: "Es wird nicht mehr argumentiert (...) Das Gespräch wird abgebrochen", gevolgd door de eis "jetzt nicht mehr zu diskutieren, sondern endlich zu gehorchen" (105). Zo ondergaat niet alleen de methode, maar ook de inhoud van Bonhoeffer's denken een verscherping en concentratie - of moeten we met von Weizsäcker gewoon "Horizontverengung" zeggen (106)? Discussies met filosofen, verwijzingen naar moderne literatuur in preken - we komen ze niet meer tegen. "Die Tage sind vorüber", zo verklaart Bonhoeffer zelf ten overstaan van zijn Londense gemeente rond de jaarwisseling 1933/34, "in denen man Zeit zu haben glaubte, auf der Kanzel ein erbauliches Allerlei von Literatur, Weltanschauung, Lebensweisheit, Politik bringen zu können. Die Zeit der Kirche ist knapp bemessen. (...) Es ist Entscheidungszeit." (107) Zelfs het woord 'Bildung' wordt in negatieve zin gebruikt, daar waar Bonhoeffer spreekt van "unserm verbildeten Ohr" en het één- boven het meerstemmige lied verkiest (108). Hoe kan het ook allemaal anders, wanneer alles op de spits van het ja of nee, het "Germanismus oder Christentum" (109), het "National-sozialist *oder* Christ" (110) gedreven wordt, en er geen verschil meer lijkt te bestaan tussen staat en 'staat', politiek en 'politiek' enz. (111)? *Er treedt een rigoreuze eschatologisering van Bonhoeffer's theologie op, die in de schepping alle katten even grauw lijkt te maken* . De hof van Eden is de stad van Babel geworden, de problematiek van Genesis lijkt vervangen door die van de Apokalyps . "Gevallen, gevallen is het grote Babylon" (Openb. 14, 8) - dat is de tekst van een preek die Bonhoeffer eind 1935 houdt, en waarin we zonder veel moeite de nazi-dictatuur kunnen herkennen in het Babylon, zoals ook Hitler in "het beest" uit het erop volgende vers (112). Onder deze eschatologische druk, waarin Bonhoeffer bij het noemen van "die grosse Stadt" Babel en Berlijn ineen ziet vloeien (113), wordt de christelijke gemeente uit het midden van de cultuur gedreven en is ze gedwongen van terzijde haar dreigende ondergang naderbij te zien komen. "Mit welcher Bangigkeit muss die christliche Gemeinde, *die nicht Bürger dieser Stadt sein kann und will, die am Rande ausserhalb dieser Stadt wohnen und leiden muss*, auf jene Stadt sehen, mit wieviel Gebeten muss sie für sie eintreten, mit wieviel Gebeten ihren Fall herbeigesehnt haben (curs. fdl)!" (114) De solidariteit is blijkbaar nog niet opgezegd; biddend treedt de kerk voor de wereld in. Maar er klinkt geen oproep, geen waarschuwing meer op de pleinen van deze stad, maar enkel buiten haar muren het gebed om haar val.

Kenmerkend voor deze tijd is dan ook, dat Bonhoeffer het forum van de stedelijke *universiteit* verwisselt voor een afgelegen seminarie in de provincie, Berlijn voor Finkenwalde (115). De academische theologie wordt vervangen door de theologie als "Hilfsmittel, ein Kampfmittel, nicht Selbstzweck" (116); het objectieve en reflexieve problematiseren voor het voluntatieve en directe gehoorzamen (117); de liberale tolerantie van het 'zowel-als'-gesprek, voor de kerkelijke tucht van het 'of-of' (118). Vanaf 1933 verruilt Bonhoeffer de